



Observaciones etnoepistemológicas. **Vida y desarrollo epistémico** **de los intercambios y los límites culturales¹**

Balza García Rafael

Resumen

Uno de los grandes temas y problemas hoy día en el ámbito de las ciencias sociales, la política y la sociedad –sin lugar a dudas– es el de los intercambios y los conflictos culturales. Aunque si bien es un problema bastante abordado por las ciencias sociales, en especial por la antropología y la sociología, queda aún mucho por decir; sobre todo cuando, dada la complejidad de estos dos fenómenos, se descubren nuevas características –y con ello– nuevos modelos para analizarlos. Una forma para hacerlo, y que corresponde con uno de los objetivos clave del presente trabajo, es analizando los mecanismos epistémicos con los que los intercambios y los conflictos culturales son posibles. Esto último acudiendo a una metodología etnográfica llevada a cabo en la zona fronteriza colombo-venezolana con el grupo étnico Wayú. El trabajo es la continuación de una serie de investigaciones que hemos llevado a cabo en relación a los vínculos entre cultura y epistemología.

Palabras clave: Interculturalidad, conflicto cultural, certeza, etnoepistemología, cultura, límite.

- 1 Resultados parciales del proyecto: “Dinámica Fronteriza y Problemas Socio-políticos en los Grupos Étnicos Venezolanos: Apuntes Socio-antropológicos para el Desarrollo de una Teoría del Conflicto Social”. Proyecto PEI N° 2011001316; financiado por el Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación -FONACIT-Venezuela.

Recibido: 19-02-2014/ Aceptado: 08-10-2014

* Universidad Pedagógica Experimental Libertador. San Cristóbal, Venezuela. E-mail: lionheart1905@hotmail.com

Ethnoepistemological Observations. Life and the Epistemic Development of Cultural Exchanges and Limits

Abstract

Undoubtedly, one of the great themes and problems nowadays in the area of social sciences, politics and society is that of cultural exchanges and conflicts. Even though it is a problem often addressed by the social sciences, especially anthropology and sociology, there is still much to be said; especially when, given the complexity of these phenomena, new features that describe them and new models for analyzing them are discovered. One way to do this, which corresponds to a key objective of this work, is to analyze the epistemic mechanisms through which these cultural exchanges and conflicts are possible. The study refers to an ethnographic methodology carried out on the Colombian-Venezuelan frontier with the Wayuu ethnic group. The work is the continuation of a series of investigations conducted in relation to links between culture and epistemology.

Keywords: Interculturality, cultural conflict, certainty, ethnoepistemology, culture.

I. Introducción. El problema

Sin duda alguna la condición cultural del hombre genera mecanismos estructurales de naturaleza epistémica que lo llevan a organizar y percibir el mundo de una forma particularmente simbólica². Esta forma simbólica de *fundar* el 'mundo' se inicia con la conformación de *certezas culturales*, las cuales se presentan como estructuralmente epistémicas, pues son las garantes del sentido, el orden y la constitución que adquiere la experiencia³, el pensamien-

2 En otro caso dirá Ernst Cassirer (1972), el hombre es un animal simbólico, por naturaleza.

3 En lo que respecta a este concepto, nuestra posición ante el mismo se asume desde lo que Sabine Knabenschuh señala: "[...] *captación articulable de realidades y posibilidades*. En este orden de ideas, la experiencia va más allá de la percepción (por cuanto abarca, aparte de ésta, una conscientización), pero no comparte el giro subjetivo (la completa "posesión" del objeto dentro de la esfera -puntual o histórica- de lo subjetivo) que caracteriza la vivencia. Es, en pocas palabras, el *trato epistémico con los objetos*" [Knabenschuh, 2002: 214-215].

to y la realidad en los diferentes contextos culturales. Aunque es un concepto que hemos abordado en otros trabajos (Balza, 2010; 2013), entendemos esta noción como la *visión primera* que nos da la cultura del mundo y lo real, no siendo –inicialmente– puesta en duda ni justificada por los sujetos que la aprenden y la actúan, pues ella nos ubica en un conjunto de experiencias y realidades posibles por medio de las cuales podemos entrar al mundo de las relaciones e instituciones sociales⁴.

Esto supone que el particular funcionamiento de este *fundamento* epistémico vinculado a la cultura es lo que establecerá los mecanismos y las formas que sigue la interculturalidad –como la posibilidad o imposibilidad de la misma– (y lo que en última instancia nos dará las directrices de una *etnoepistemología*⁵). Este vínculo revelaría en los procesos interculturales los nexos entre mecanismos relacionados con el ordenamiento, diferenciación y ubicación de información a través del anclaje de campos perceptivos, experienciales y semánticos (Dokic, 2006:120), y la fluctuación y fractura de ciertas capacidades y zonas organizativas de la cultura. Si podemos interactuar culturalmente es gracias a la posibilidad de ubicar y ordenar primero el conjunto de datos sensoriales bajo un determinado sistema simbólico de referencia e intencionalidad. La cultura, bajo estos parámetros, se concebiría –inicialmente– como un sistema regulador de la conducta por medio del cual se ancla una imagen de lo real y la experiencia; un gran mecanismo epistémico, más que cognitivo⁶, por medio

- 4 Schulte señala cinco características para las certezas como imagen del mundo, las cuales, podríamos considerar contiene nuestra definición de certeza cultural: "1) nuestra imagen del mundo es un sistema o estructura de convicciones difíciles de remover y resituar; 2) nuestra imagen del mundo está atada a nuestras prácticas; 3) nuestra imagen del mundo no descansa ni en el conocimiento empírico ni en la verificación de hipótesis [aunque sea la constitutiva de ello]; 4) nuestra imagen del mundo no resulta fácilmente sacudida por proposiciones empíricas en conflicto; 5) un cambio a otro sistema tendría el carácter de una conversión" [Alarcón, 2001:171. El corchete es mío.]
- 5 Los argumentos que justifican la utilización de este concepto se hilan a lo largo del artículo, señalando los aspectos que podrían permitir el desarrollo de un análisis epistemológico de la interculturalidad. Es justificado el uso de tal concepto cuando se tiene en cuenta que el mismo sólo alude, por los momentos, al estudio de la vida cultural -y étnica- en su forma de constituir y articular la realidad, la experiencia y el conocimiento a través de las *certezas culturales*.
- 6 Cabe distinguir aquí una diferencia clave entre lo cognitivo y lo epistémico. Mientras que lo primero apunta a procesos mentales, conductuales y psíquicos, encerrando el proceso perceptivo y experiencial en estructuras orgánicas, lo segundo se enfoca en describir, explicar y reconstruir el proceso arti-

del cual nos podemos reconocer e integrar como humanos; y la interculturalidad, un gran aparato *proyectivo* de la experiencia y la conciencia.

Bajo estos términos, si hemos de definir toda situación intercultural como interacción, simbiosis y, en algunos casos, hibridación simbólica⁷, sin duda alguna el problema, al menos desde inquietudes epistemológicas –y antropológicas– relevantes, es: cómo la interculturalidad, siendo un hecho humanamente dado del cual no poseemos experiencial y vivencialmente elementos para negarla, pues la misma dinámica humana nos la muestra hoy día, aparece y es posible que la “experimentemos” en relación a nuestros campos perceptivos y al orden real de las cosas fundados desde las *certezas culturales*. Qué –y cómo– se debe destruir o reconstruir en la estructura y en la experiencia de lo real para que dos –o más– sistemas culturales entren en contacto y el intercambio sea efectivo; cómo operan las *certezas culturales*, en tanto condición esencial para la estabilidad de los sistemas sociales, cuando entran en juego fases y criterios interrogativos, dubitativos o justificativos. Tal es, creemos, el punto en cuestión cuando se aborda un fenómeno tan complejo como la interculturalidad desde una visión epistemológica. Ahora bien, para responder a todo ello es clave caracterizar los elementos integradores de tal fenómeno, y su particular funcionamiento epistémico en relación a tales núcleos de estabilidad “estructural” en las culturas. Uno de ellos, y de importancia clave –sin duda–, es el límite; pues es imposible no pensar tal proceso sin considerar las restricciones y posibilidades que muestra una cultura.

culador de la experiencia y la realidad a partir de la relación entre el sujeto y su mundo. Lo psicológico, enfocado en lo mental, se limita a procesos internos de lo humano, mientras que lo epistemológico busca comprender los modos cómo articulamos y conocemos lo dado y nuestra relación con el mundo. Es conocida la línea cognitiva que se desarrolló en antropología a través de la llamada ‘antropología cognitiva’; aunque significó mucho en la explicación de los procesos culturales e interétnicos, no desborda el plano epistemológico. Dos autores son clave en esta área, Sperber y Goodenough [véase: Sperber, 1988; 1979. Goodenough, 1970; 1957].

- 7 Aunque podríamos muy bien remarcar –en principio– una distinción entre interculturalidad, simbiosis, hibridación, interacción o intercambio cultural, asumimos aquí en igual sentido estas nociones. Como el intercambio entre grupos culturales distintos de productos, creencias o cualquier otro rasgo característico de las culturas. Como la capacidad que tienen los sistemas culturales de interactuar entre sí, permitiendo la “apropiación” o uso compartido de manifestaciones culturales diferentes.

II. Aproximación epistemológica a la interculturalidad. Límites y núcleos

Como cualquier otra especie de cierto rango "superior" y de sistema nervioso complejo, somos animales territoriales: demarcamos, dominamos, controlamos y establecemos límites físicos y simbólicos para objetivar poder y señalar lo propio y lo ajeno. Esta capacidad de controlar y establecer dominios territoriales, asociado a su capacidad simbólica, permite al hombre crear la cultura, y dentro –o a partir de ella– generar núcleos de estabilidad social (*certezas culturales*). La función del límite sería así, cultural y epistémicamente constituido, proteger el equilibrio social y los núcleos culturales que configuran el mundo y la experiencia del hombre en sus diferentes versiones. No es por ello extraño comenzar a pensar –y describir– la interculturalidad desde el horizonte donde es –o no es– posible: los *límites epistémicos* que las certezas culturales despliegan y la *flexibilidad de lo real* que el determinado contexto permite. Parece, así, que la búsqueda de una descripción clave de lo que es –y cómo empieza a funcionar– la interculturalidad debe iniciar poniendo al descubierto el funcionamiento del límite en relación a la articulación de la experiencia y la realidad⁸. Para explicar esto, vale señalar primero algunos aspectos relacionados con el límite cultural y, posteriormente, observar –epistémicamente– su relación con las certezas culturales.

El tema sobre lo que es el límite y la frontera⁹ es muy amplio y complejo, pues puede tener diferentes miradas dentro de las ciencias sociales, como muchos modos de definirlo y objetivarlo. Como nos dice Oller:

En l'era de la globalització, en un moment en què semblen diluir-se moltes fronteres, com les físiques i polítiques, més evidents, segueixen existint molts altres tipus de fronteres, econòmiques, lingüístiques, antropològiques, ètniques [...] La frontera ha estat un tema profusament tractat en la historiografia europea i llatinoamericana recent (Oller, 2006: 13).

- 8 Si hemos de considerar lo que Cardoso señalaba como "frustración de los etnólogos", refiriéndose a la necesidad de buscar vías alternas de análisis de la realidad intercultural para comprender adecuadamente la estructura y dinámica de tal proceso, iniciar refinando tal marco teórico sobre aspectos subyacente relacionados con la articulación de la realidad, siempre será fructífero para entender adecuadamente tal situación de contacto cultural. [Véase: Oliveira, 1963: 33]
- 9 Aunque en geografía como en antropología hay cierta diferencia entre estos dos conceptos, en nuestro caso asumiremos los dos en igual significado.

La noción de límite y frontera puede abordarse desde un ámbito político-geográfico, como histórico o cultural. Todo ello dentro de una serie de intereses y presupuestos enmarcados en un conjunto de datos y temas específicos, por ejemplo, el tema de la territorialidad, la nación, el estado, la soberanía, la identidad y, en nuestro caso, la interculturalidad y las relaciones interétnicas. Sin duda alguna porque es un concepto con implicaciones enormes a nivel político y científico, y un factor esencial en la dinámica cultural y étnica. Como señala Bradshaw, "en la actualidad, el concepto de frontera [y límite] está sometido a una profunda discusión y reexaminación crítica" (Bradshaw, 2000: 14. El corchete es mío); y aunque es un tema casi monopolizado por los estudios geopolíticos, "tradicionalmente éstos han sido abordados por una amplia variedad de disciplinas incluyendo la historia, la sociología, la política, las relaciones internacionales y el derecho" (Bradshaw, 2000: 15). Y, en este caso, por la epistemología.

Debemos entender así, el concepto de *límite* en su acepción más simple y vaga: como toda línea, real o imaginaria, que separa y distingue una región de otra, una cultura de otra o un sistema de otro. Es una línea que crea un trazo demarcativo y separativo que sirve además de unión; expresa la distinción pero además el contacto, la confrontación, la aceptación de unos respecto a otros. El límite es el borde de un sistema –sea cultural, político, social o epistémico– hasta dónde se es permitido llegar y actuar en relación a ciertos módulos de realidad; pero, además, es un punto de unión o encuentro.

Éste *cierra* capacidades electivas en quienes lo establecen, pues determina procesos particulares de intercambio, de selección y de articulación de lo real a lo interno de un sistema; pero, también, da la posibilidad de vernos ante los otros cuando se concientiza el límite a partir del reconocimiento de lo diferente. En este sentido, es también el horizonte donde es posible que interactúen constantemente pueblos con marcadas diferencias perceptivas, simbólicas, económicas y sociales. Edmund Leach, por ejemplo, afirma que los habitantes de zonas límites tenderán a mantener relaciones mutuas sin importar –o aislar– estrictamente sus atributos culturales (Leach, 1979); o, en nuestro caso, sus atributos perceptivos.

El límite "es, siempre, una realidad ambigua en la cual aquello de lo cual el límite es límite se contagia y contamina de un 'e1s allá que lo determina desde dentro" (Trías, 1999: 48). El límite es *limes*, aquello que separa pero que conecta, "límite diacrítico que marca las diferencias" (Tolosana, 1994: 77). Separación *reflexiva* que desdobra dos puntas, no necesariamente simétricas, generando dos extremos que se tocan y se diferencian, o se ponen en *reflejo* mutuo reconociéndose y diferenciándose. El límite es un doble límite, de lo cual "uno de ellos el *cercos* de aquello que constituye nuestra experiencia

[y nuestra identidad] [...] y el otro el cerco del *misterio* que trasciende la propia incardinación del límite" (Trías, 1999: 49. El corchete es mío). Como nos expone bien Trías, "el límite se desdobra, como sucede en toda reflexión, en aquellos dos extremos que determina, siendo en cierto modo aquello que a la vez hace de cópula de los dos y de disyunción de los mismos. Ese carácter de cópula y de disyunción permite esclarecer el carácter de bisagra y gozne del *limes*" (Trías, 1999: 50).

El límite se hace, así, un borde *negativo* y *positivo* que genera restricciones como posibilidades –niega y afirma–. Como señala Tolosana, el límite "sólo puede existir en un punto de encuentro y por consiguiente en un horizonte común hecho posible por la diversidad; conforma necesariamente un espacio diacrítico que crea su opuesto [su negación]" (Tolosana, 1994: 93. El corchete es mío). Por ello que su *conscientización* suscita curiosidad y tentativas de *saber*, *reconocer*, *juzar*, *justificar* o *interrogar* lo ajeno y desconocido. Hay, por ejemplo, casos innumerables en la historia y en la dinámica humana donde el choque cultural hace coexistir dos "murallas" que se desboronan para *encontrarse*, ponerse una delante de la otra cara a cara en un *lebensraum* "común"; y donde el proceso de conscientización de ese otro, de una diferencia, hace preguntarnos –y justificar, interrogar o negar– lo extraño, lo nuevo. El choque entre dos límites nos obliga a percatarnos y percibir otro mundo –real– posible, por lo que emerge la *duda* y la necesidad de reconocer y *saber* lo distinto, re-articulado y modulando nuestros campos perceptivos, siempre sobre la base dialéctica entre ceder y mantener aspectos de lo real. La "hibridación" latino-europea, por ejemplo, "dio lugar a la conformación de un universo cultural fértil y ambiguo, original pero comprensible por las dos partes. Cada cultura aun manteniendo un núcleo propio y diferente pudo ofrecer costumbres, vocabularios, ideas e instituciones a la otra" (Tolosana, 1994: 93).

De este modo, lo que despliega toda *certeza cultural* no son sólo líneas impenetrables, sino también puntos donde se es posible que aparezca lo diferente –en su conscientización– a través de lo que hemos llamado: *fisuras epistémicas*. Hay un reconocimiento en cada sistema en contacto de los intersticios perceptivos que pueden ser violados tanto de un lado como del otro, como de aquello que no puede ser trastocado. En el encuentro cultural los límites se muestran expresando su naturaleza restrictiva (negativa), pero emerge también un reconocimiento de los puntos flexibles (positivos) que permiten ciertos ajustes experienciales de los determinados contextos en contacto; sólo sobre esta modulación epistémica de los límites es que puede, por ejemplo, una institución –u otro elemento cultural– ser "aceptado" e inserto en una cultura diferente. En todo contacto cultural el límite se desdobra hacia dentro y hacia afuera, resguardando el centro de la certeza cultural que contienen los sistemas de

referencia y percepciones más fundamentales para el grupo, pero además permite el encuentro a través de la flexibilización de los posibles elementos perceptivos que pueden entrar en contacto. El proceso intercultural comenzaría, entonces, no directamente en el núcleo de la certeza cultural, sino en las *fisuras epistémicas* que los bordes despliegan. El límite representaría el término de una experiencia y un modo de realidad, y el inicio de una modificación de nuestros campos perceptuales; y es justo allí donde la interculturalidad tiene su eclosión, pues ésta inicia donde nuestra constitución de lo real flexibiliza unas partes del contexto y mantiene firmes otras. Es justo en ese borde donde se "afirma" lo diferente y se protege lo *fundamental*, dando inicio epistémico a una de las formas más complejas e importante de desarrollo y crecimiento cultural: *la interculturalidad*. Con el intercambio cultural comienza una "lucha" entre el núcleo de la certeza cultural y sus márgenes; y el modo cómo se desarrolle epistémicamente esta "lucha" definirá lo posible e imposible –y cómo– de lo intercultural.

Si las certezas culturales son constituyentes de nuestro mundo vital y dan forma a la experiencia y a la imagen de las cosas, ubicándonos en un orden articulable de lo real y actual, así como en un orden –y espacio– de posibilidades pertinentes, debemos suponer que es ésta y su relación con sus límites –que establece o despliega a través del espacio de posibilidades–, lo que en última instancia nos mostrará cómo es permisible la interculturalidad y cómo debería llevarse a cabo el posible reajuste en mi visión del mundo. Al permitirnos las certezas culturales articular el mundo y captar realidades, nos está señalando también lo que podemos llegar a hacer y hasta dónde podemos ir. Así bien, vivimos el mundo porque lo articulamos simbólicamente, y lo articulamos en base a unas ciertas posibilidades epistémicas; y es de estas posibilidades que la interculturalidad se alimenta.

Con todo ello cabe, entonces, preguntar, retomando las anteriores interrogantes: ¿cómo se lleva a cabo –epistémicamente– la interculturalidad si hemos de entender, primero, que todo sistema cultural trabaja con certezas y límites culturales (que supone además un contexto territorial); y segundo, que el contacto cultural comienza en un desdoblarse hacia dos puntas de esos límites a través de ciertas fisuras o intersticios epistémicos? ¿Cuál es la relación del límite cultural en esas etapas de contacto o encuentro cultural con el núcleo de las certezas culturales que lo forma? o, más aún, ¿qué se cede en el encuentro de dos grupos humanos culturalmente distintos y cómo es posible –epistémicamente– que podamos reconocer –y aceptar– esa flexibilización de los límites?; que no sería más que la flexibilización de nuestra realidad y campos perceptivos –primeramente–. En otras palabras, por ejemplo, y ya en un contexto

etnográfico, por qué –y cómo– el Wayú¹⁰ o el colombiano en San Antonio¹¹ percibe –y concientiza– las diferencias culturales pese a que sigue manifestando su adscripción a un grupo cultural; cómo logra moverse en esos límites desdoblándose hacia adentro y hacia afuera, usando y “aceptando” elementos extraños a su cultura pero remarcando –perceptivamente– su identidad cultural; es decir, qué hace que el Wayú, en sectores como el centro de Maracaibo, donde se “acepta” el engranaje de dos experiencias culturales distintas, pueda constituir un mundo real cuando emerge –paralelamente– el horizonte de la negación y la afirmación de ciertos elementos de su campo perceptivo y experiencial.

Bajo estas preguntas, asumimos que la llamada interculturalidad no es un proceso tan simple como creemos, como tampoco tan obvio o claro como parece. Suponer esto último es lo que lleva, en muchos casos, a definir como *experiencia intercultural* –de modo muy general– a sucesos en los que simplemente hay un yuxtaponer de objetos culturales (una deidad cristiana al lado de una deidad mítica en un altar santero, el uso de prendas orientales en conjunto con prendas indígenas, etc.), una ubicación de cercanía entre aspectos de dos culturas distintas (una escuela criolla dentro de una comunidad indígena), o dos objetos distintos interactuando (el peso colombiano moviéndose junto al bolívar venezolano). Más que un simple contacto de objetos, acciones o instituciones sociales¹², el proceso intercultural se ve definido y subjetivado por nuestra relación epistémica con el mundo; es un factor de subjetivación y constitución perceptiva de lo real lo que define y genera, primeramente, el proceso

- 10 Los Wayú son un grupo étnico que habita, originaria y fundamentalmente, la Península de la Guajira entre Colombia y Venezuela (aunque sin duda hoy día se han desplazado fuertemente hacia zonas urbanas como Maracaibo). Ocupan, aproximadamente, un territorio de 15.300 km² dentro del departamento colombiano de la Guajira Colombiana, y 12.000 km² dentro del territorio venezolano. Este grupo étnico es el más numeroso de Venezuela y de Colombia, representando cerca del 11% de la población del estado Zulia y cerca del 45% del departamento de La Guajira. Siendo su lengua nativa el *wayuunaiki*.
- 11 San Antonio del Táchira es la capital del municipio Bolívar, ubicado en el estado Táchira, Venezuela. Limita al norte con el municipio Pedro María Ureña, al Sur con Junín, al este con Junín y Libertad y al oeste con las ciudades colombianas de Villa del Rosario y Juan Frío. Es la zona fronteriza más urbana ubicada al sur de Venezuela colindando con la ciudad de Cúcuta, Colombia.
- 12 El énfasis en estos últimos aspectos hace que el estudio de la interculturalidad, en muchos trabajos antropológicos, sociológicos o filosóficos, apunten en esta dirección: en la descripción social e institucional, más no epistémica, de los encuentros y contactos culturales.

intercultural. Se convierte, entonces, la interculturalidad en un objeto para la epistemología y en una forma de ver cómo trabajan las certezas culturales, los límites y las *fisuras epistémicas*. Una forma de comprender el saber, la experiencia, la percepción y la conciencia cuando la diversidad cultural emerge, lo extraño se comienza a hacer familiar y lo imposible entra en el espacio de lo posible. Veamos el segundo aspecto que define lo intercultural y enfrentemos las anteriores preguntas.

III. Resguardo y 'fisuras epistémicas'. Certezas culturales e interculturalidad

Sin duda alguna –junto a la noción de límite– es clara la importancia que hoy día adquiere la noción de interculturalidad para describir, explicar y comprender los grandes cambios y alteraciones que experimenta la vida humana a partir de los contactos culturales. Sobre todo cuando, dado el efecto que tiene en muchos ámbitos de los grupos en contacto, se observa –además– una cierta modificación de nuestra experiencia y de nuestra forma de ver, pensar y vivir el mundo. No es sólo el universo material, social o institucional el que se modifica en los contactos culturales, sino también nuestros campos perceptivos y nuestro modo de articular lo real, la experiencia y el mundo. Y dado que vivimos en una época donde conceptos como globalización, multiculturalidad o diálogo interétnico se hacen clave (confirmando con ello lo que ya Eugenio Trias señalaba, que el “hombre es un ser fronterizo” [Trias, 1999: 48]), es imprescindible transar un diálogo con ese universo ecléctico donde lo ambiguo parece la norma; separando y explicando aquellos elementos –y procesos– que intervienen en nuestras capacidades electivas y organizativas.

Es innegable que la interculturalidad crea zonas de ambigüedad, espacios donde la *posibilidad* se convierte en norma de acción, creando un “orden” latente de elección y decisión, siempre sin la –aparente– seguridad de la firmeza cultural. Con ello aparecen formas culturales diversas donde prácticas y creencias en origen irreconciliables son, según parece, ahora no-excluyentes. Así pues, aunada a las anteriores preguntas, no es de extrañar la interrogante, tal vez de corte foucaultiano: qué sujeto se constituye –epistémicamente– en esa franja de interacción limítrofe donde lo intercultural al parecer desplaza y refuta el concepto de inconmensurabilidad cultural; cómo se reviste el sentido y la experiencia del sujeto –y del grupo cultural– en esa zona donde confluyen capacidades electivas y organizativas emergentes de sistemas diversos; cómo nos subjetivamos epistémicamente en un espacio particular de restricciones y permisibilidades que tiene como principio la ambigüedad, la duda y el error. Preguntas como estas demandan una respuesta en el horizonte de la misma *experiencia* humana: en el horizonte de la articulación del mundo mismo.

A primera vista parece que cuando hablamos de interculturalidad –y del “choque” de límites culturales– asumimos la idea de que algo se gana y algo se pierde en el proceso (sólo así el sujeto puede experimentarla); de que dos o más grupos humanos logran ponerse en contacto comunicando –y sacrificando– formas de vida diferente; que la línea cerrada que envuelve a un grupo cultural se rompe, y lo que era para los individuos de los grupos en contacto certezas culturales se transforman, en parte, ahora en *experiencias y proposiciones* –acciones y pensamientos– *justificables*: ‘¿por qué creer en eso?’, ‘¿cómo sabes que ese modelo político y punitivo es mejor?’, ‘el Wayú usa el *Pütchipüü* en unos casos y no en otros, sea que esté utilizando en ciertos momentos –y lugares– la ley Alijuna’, ‘itus creencias religiosas no son verdaderas!’, ‘creo que es mejor utilizar ese modelo de transacción comercial’, ‘prefiero realizar este tipo de práctica y creer en eso!’, ‘es pura habladería y absurdo lo que crees y practicas!’, ‘¿cómo sabes que no es mentira?’, ‘¿por qué no usamos –o creemos– esto mejor?’, ‘prefiero tratarme con un médico que con un chamán’, ‘en la ciudad los ritos de iniciación o de entierro no se practican como realmente se deben practicar, en la Alta Guajira si saben realizarlos’.

Esta experiencia justificativa, electiva, dubitativa e interrogativa crea en los límites culturales una forma de *subjetivación proyectiva*, es decir, nos “exige” reconocernos como sujetos trasladados y suspendidos en puntos de fuga, como algo impropio situado en el infinito. Más allá del simple conjunto de engranajes y relaciones objetivas que creemos es la base de los intercambios (vínculos entre objetos culturales, instituciones, técnicas, etc.), lo que enciende la interacción es nuestra posibilidad perceptiva de convertir nuestro fondo en figura; nuestra imagen de sí en un vector más que trata de converger con otros vectores en un punto que es, en sí mismo, un distante infinito.

En este sentido, la interculturalidad comenzaría cuando, primero, se *fractura* algo en los sujetos y en los sistemas culturales (y no en los objetos), emergiendo, a partir de tales fracturas, *fisuras epistémicas* en los límites culturales que cumplen la función de encaminar lo que puede ser cedido, pensado, creído y representado. Y segundo, cuando emerge una cierta subjetivación proyectiva que se rige bajo la lógica del argumento y la *conciencia probatoria*. Tales fisuras y capacidades proyectivas permitirían experimentar un reajuste –*justificado*– de nuestra mismidad hacia nuevas formas de organización perceptiva –y reflexiva–. Un mirarme *en* y *con* siempre sobre la idea de *evidenciar* posibilidades tanto en los actos como en las creencias: i.e. el niño Wayú formándose, constituyendo y articulando su realidad en una escuela intercultural bilingüe, un espacio donde se mira y mira lo otro siempre como proyección posible y evidenciable, dirigiéndose hacia un punto que siempre escapará a la rigidez. Un desdoblamiento de nuestra subjetividad y nuestra conciencia hacia dos puntas que se interrogan: ¿qué debo tomar como cierto? ¿Cómo enseñar dos realidades?, ‘enseñar el tejido Wayú y aprender a manejar la tecnología’

–cada una como proyección–. O, como una manera justificada de *organizar* y *articular* el orden –otro– de las cosas en perspectiva (el niño Wayú que aprende su contexto pero *evidencia* –dando razones (no sólo verbales sino también expresadas en las acciones)– el mundo otro –posible– de la ciencia o del comercio que aprende).

Hemos descrito en otros lugares (Balza, 2010; 2013), que toda *experiencia origen* –culturalmente hablando– está fundada en certezas culturales, por lo que, no podemos hablar de esa experiencia fuera del horizonte simbólico que la constituye; por igual, no podremos dar razones de ella, pues es el fondo de mi imagen del mundo (es algo que acepto –y ya– en mi proceso de adscripción cultural). Por el contrario, en la interculturalidad se crean límites justificativos que buscan evidenciar y dar garantía a la experiencia que se crea –o emerge– allí. De este modo, la experiencia origen y el particular orden articulable de las cosas de una cultura –u otra– no serán garantía de medida de la posible experiencia justificable que se cree en ese desdoblarse del límite, pues cada experiencia origen de los grupos que entran en contacto tienen su horizonte de posibilidades marcado por su sistema simbólico de referencia (el niño Wayú que aprende en una escuela intercultural bilingüe no justificará el mundo de la ciencia desde su soporte mítico, por más que se le pretenda acercar su cultura a la ciencia; su experiencia origen vale sólo para sí). El entramado proceso intercultural se alimentará, más que de los núcleos culturales constituyentes y articulantes de nuestro mundo primario, de los aspectos que cedan los límites de esos núcleos, permitiendo el re-organizamiento de un nuevo campo de captación y articulación de lo real y la experiencia (de aquí que la experiencia límite no destruirá la experiencia origen, pues ésta es re-organizativa, no constitutiva). Nuestra vida intercultural se moverá, entonces, entre una experiencia origen y una experiencia límite: somos sujetos límites y sujetos de núcleos¹³ marcados por horizontes de significación.

La experiencia no justificada que constituye y articula la certeza cultural se mantiene más acá de los límites de una experiencia justificada constituida en los bordes en contacto, donde se ceden ciertos aspectos y se omiten otros. A diferencia de lo que piensan muchos antropólogos, políticos o filósofos latinoamericanos, no hay una destrucción total de la experiencia origen en los contactos culturales, sino la *emergencia* de una *experiencia límite* que dialoga y cede para proteger al núcleo; pues precisamente el hecho de mantenerse la distinción cultural está en asumir ciertos rasgos inamovibles; e, igualmente, el

13 Creo que toda nuestra vida cultural actual es así. Es casi imposible, hoy día, no encontramos en un diálogo interétnico e intercultural, por un lado, y el soporte de una identidad local, por otro.

hecho de que se pueda hablar de interculturalidad está en que la cultura pueda quebrar aspectos de sus sistema sin que estos trastocuen los modos primigenios de articular el mundo y lo real en los que se constituye la vida en cada contexto simbólico. Hay una dialéctica, siempre en movimiento, entre la *experiencia límite proyectiva* –generada a partir de las fisuras– y la *experiencia origen*.

Con esto adquiere sentido lo que señalamos arriba (y se entiende mejor lo que ya algunos antropólogos e historiadores como Frederick Bart y Toynbee avizoraban desde el ámbito étnico y social –sin advertir el fondo epistémico–), que todo sujeto en zonas de contacto cultural cede algunos aspectos experienciales y de su visión de mundo ubicados en el límite, pero mantiene una adscripción con su grupo resguardando la experiencia y percepción del mundo origen. Estos aspectos, los que se ceden, por ejemplo, comúnmente están asociados con la articulación de la realidad y la experiencia económica o política, pues es la realidad y experiencia de más “fácil” objetivación que otra, por ejemplo, que la experiencia o realidad religiosa, la cual representa estados mentales con poco grado de manipulación objetiva¹⁴ y de fractura. De igual modo, son los aspectos que están más al borde de las *fisuras epistémicas* (ejemplos innumerables de ello los encontramos en la relación de la cultura Wayú con el criollo, o en la misma zona fronteriza entre Colombia y Venezuela: transacciones, problemas económicos e intercambios políticos y mercantiles). Como bien lo señala Toynbee:

Al deshojar una *cultura* la capa que se separa más fácilmente es el aspecto económico de la Vida Humana, que puede definirse como el ámbito en el que el hombre ejerce su influencia sobre el medio no-humano. La siguiente capa, y la siguiente también en desprenderse, es el ámbito político, que puede definirse como aquel en el que el hombre ejerce su influencia sobre sus contemporáneos. Cuando se han desprendido estas dos capas superficiales todavía permanece un núcleo cultural: y este núcleo puede definirse, en términos vitales, como el corazón de una *cultura* en la que el alma participa de la obra creadora de Dios. Forcejeando con su primer y último adversario: ella misma (Goberna, 1999: 258)¹⁵

- 14 Aunque toda práctica y creencia religiosa conlleve el uso y manipulación de objetos y contextos, el sentido sagrado y el estado mental y espiritual que pueden producir no se agota en ellos. Del poco grado de objetividad del que se habla, en el caso de la religión, es que su sentido no se agota en lo que se puede manipular o usar. Como sí es el caso de una transacción económica o una práctica política.
- 15 En última instancia el núcleo final de la propia existencia de un contexto cultural es su propia identidad, su propio reflejo. Y es la lucha encarecida que se cierne cuando dos contextos culturales se agotan en el interface de su fusión. Sólo queda una cosa al final de todo: *la mirada de sí misma de lo real*.

No se trata, entonces, dentro de los espacios o procesos interculturales, de saltar de una cultura a otra o de una certeza a otra, sino del movimiento –epistémico– de contracción entre el núcleo y el borde que se ha desdoblado generando una forma –proyectiva– particular de experiencia y articulación límite de lo real; un contracción de aquellos aspectos que se objetivan y fracturan más “naturalmente”. Los contactos suceden en aquellas capas donde una parte de la realidad y la experiencia –la más “débil”– ha permitido anexar “nuevas” expectativas y ámbitos de posibilidades. Aquellas capas perceptivas donde, por ejemplo, podemos *esperar* vender un producto y recibir bolívares o pesos, o unas capas donde esperamos resolver un crimen con la ley guajira o la ley venezolana (siempre dando razones).

Veámoslo, por ejemplo, en el contexto de las ideas clave que desarrolla el antropólogo Fredrik Barth en relación a los intercambios culturales y a las fronteras étnicas (revelando el trasfondo epistémico que él no muestra). En primer lugar, él señala que “existen agregados de individuos, por un lado, que comparten esencialmente una cultura en común y, por otro, diferencias conectadas entre sí que distinguen a esta cultura discreta de todas las demás” (Barth, 1976: 9). Existe para este autor algo que suele denominarse límite cultural y límite étnico. Hay elementos culturales que comparten los grupos humanos¹⁶ a pesar de las distinciones que existen o se generan a lo interno de cada grupo étnico. Hay “verdades” que separan a un grupo de otro pese a compartir elementos comunes de convivencia cultural. En estas distinciones étnicas no sólo se remarca un modo de identidad, sino que se genera un *núcleo perceptivo* de adscripción que pervive pese a los intercambios culturales. Y pese a la fuerza de control que pueda ejercer un grupo étnico sobre otro, hay una parte de su sistema que se mantiene consistente consigo mismo. En este caso la interculturalidad se produce no porque se ceda todo, al contrario, sino porque –precisa y paradójicamente– hay algo que no se puede violentar (en nuestro caso, la visión esencial de lo real). Como dice Barth en el contexto antropológico:

Las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia (Barth, 1976: 10).

16 Wittgenstein podría decir, compartimos ‘ciertos aires de familia’. [Wittgenstein, 1997; 2003]

Ante la idea, para muchos, de que la interacción cultural –o étnica– destruye las certezas culturales de las diferentes culturas que entran en contacto (o al menos la de una), es confirmado etnográficamente que los individuos necesitan mantener una *experiencia origen* como plataforma para poder, asimismo, visualizar la interacción límite (con esto podríamos también preguntarnos si realmente podemos llamar intercultural a un proceso en el que hay todavía contenidos adscriptivos: los núcleos vitales). Es esencial que en la interacción haya o se marque el sentido de lo real y el modo en el que cada cultura articula los canales perceptivos de sus acciones, pensamientos, creencias, instituciones¹⁷ y modos de reaccionar con los cuales va a modular la experiencia límite. Por ello, en el caso de las unidades étnicas: “cuando se les define como grupos adscriptivos y exclusivos, la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas es evidente: depende de la conservación de un límite” (Barth, 1976: 16). En este sentido, “desde este punto de vista, el foco de la investigación es el *límite* [...] que define al grupo y no el contenido cultural que encierra” (Barth, 1976: 17).

En otras palabras, más que el contenido simbólico de una cultura, y lo que éste da a la experiencia cultural, lo que permite comprender, como ya hemos acotado arriba, la estructura y el mecanismo de los procesos interculturales, es el funcionamiento de la *experiencia límite* –justificativa–. Con esto vale recordar, entonces, que es apresurado adjudicarle, en los contactos culturales, a los objetos o a ciertas prácticas sociales una cierta condición intercultural; como si se tratase del simple hecho de ubicar un sistema de objetos y de acciones uno al lado del otro. No son los objetos en sí los que producen la interculturalidad, sino, como reiteradamente señalamos, la constitución de una experiencia y una realidad –límite– y el funcionamiento de las certezas culturales.

Si contrastamos la anterior idea de Barth con la noción de certeza cultural, podemos señalar, entonces, que ésta en un momento de choque cultural sólo será afectada en sus bordes, pues son realmente los que se ponen en contacto en el proceso de interacción. Como señala Modesto Gómez, “la colisión afectará, por tanto, únicamente a sus superficies, o mejor, a sus límites” (Gómez, 2006: 158); más aún, los límites canalizan la vida social en contacto cultu-

17 Podríamos aún decir, aunque tema para otro trabajo, que las instituciones sociales se crean para proteger al núcleo de las certezas culturales. Tienen una función protectora de aquello fundamental para los sistemas culturales; la familia, la religión, el estado, la escuela, etc., son formas “estables” para no permitir las modificaciones recurrentes de las certezas culturales (o al menos sus núcleos). Tal es la razón por la que creemos que Foucault señala que tanto la escuela, la prisión como los hospitales, tienen un mismo fin: la coerción. [Véase: Foucault, 1976]

ral y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conductas justificadas sobre un modo *no-anclado* de regular perceptiva y proyectivamente la experiencia, los campos perceptivos y lo real.

Este horizonte no-anclado se moviliza generando fisuras epistémicas de permisibilidad, mientras que las certezas aíslan un ámbito desde el cual los grupos en contacto se adscriben a lo real, permitiéndoles saberse diferente y *usar* o manipular elementos culturales distintos a su sistema simbólico (recordando, por ejemplo, la idea de control cultural de Bonfil Batalla [1983; 1989]). Veamos esto nuevamente en el contexto antropológico de la obra de Barth:

En toda vida social organizada, está prescrito aquello que puede ser pertinente para la interacción en cualquier situación social particular [...] Si existe un acuerdo entre las personas respecto a estas prescripciones, el convenio respecto a códigos y valores no necesita extenderse más allá de lo que es aplicable a las situaciones sociales específicas en que se interactúa. Las relaciones interétnicas estables presuponen una estructura de interacción semejante: por un lado, existe un conjunto de preceptos que regulan la situación de contacto y que permiten una articulación en algunos dominios de la actividad y, por otro, un conjunto de sanciones que prohíben la interacción interétnica en otros sectores, aislando así ciertos segmentos de la cultura de posibles confrontaciones o modificaciones (Barth, 1976: 18).

Si confrontamos esta posición antropológica de Barth con el fondo epistemológico que señalamos, lo que se debela es que el núcleo de la experiencia origen generará la estructura o los mecanismos perceptivos para la apertura y la interacción cultural sobre ciertos aspectos de lo real y nuestra concepción del mundo que puedan lidiar con una irrupción; pero, por otro lado, impide –o prohíbe– que otros aspectos de lo real sean tocados. Ello nos permite entender algo que antropólogos como Barth no llevan a sus últimas consecuencias: el grupo de sanciones y fisuras epistémicas que impide en algunos puntos la interacción étnica y en otros un conjunto de preceptos que permiten el engranaje, se establecen teniendo como fondo nuestro modo de articular realidades y posibilidades constitutivas; esta estructura de interacción se origina en nuestro trato epistémico con los objetos y el mundo. En última instancia se trata de salvar o ceder *realidades y experiencias*; últimas que se traducirán y se proyectarán en nuestro modo social e institucional de convivir política, económica, religiosa o moralmente.

Lo que la interculturalidad pide, en principio, es que se manifiesten las reglas epistémicas del juego, las cuales tienen que ver con una lógica de pervivencia y ruptura con lo real. Los Wayú, por ejemplo, pese al intercambio económico o religioso con el marabino, se adscribirán –y reafirmarán– como Wayú y no se moverán hacia las certezas culturales del criollo totalmente, creando una posible ruptura total con su sistema de creencias; el colombiano se definirá

como colombiano aunque haga uso de los productos venezolanos y del sistema jurídico y mercantil. Interactuamos en aquello familiar pero aislamos aquello real y perceptivo que nos distingue.

Es absurdo negar o dudar de aquello que funda mi mundo o el mundo del otro, lo real y mi experiencia; y si, en tal caso, en situaciones excepcionales se destruyen también los núcleos de las certezas culturales, estaríamos destruyendo nuestro mundo, nuestra realidad y nuestra experiencia. En otras palabras, con la eliminación de mis fundamentos vitales, en contraste con lo que señala Barth, se estaría eliminando también nuestra identidad, por eso:

Yo afirmaré que las identidades (culturales) no pueden conservarse más allá de estos límites, pues la fidelidad a normas de valor básica no podrían sostenerse en situaciones donde, comparativamente, la propia conducta es totalmente inadecuada [...] lo que importa es cómo actúan los otros en cuya compañía se interactúa y con los cuales se es comparado y qué identidades alternativas y conjuntos de normas están disponibles para el individuo (Barth, 1976: 31).

De aquí que la posibilidad de nuestra interacción se encuentra enraizada en los fundamentos de nuestras creencias e identidades, que no pueden subsistir más allá de sus límites por su condición constitutiva. Son estos fundamentos los que señalarán lo permitido y lo prohibido, lo que se puede negar y justificar y lo que no; lo que tiene pertinencia lógica de ser anexado y lo que no, lo que puede ser creído y practicado y lo que no. Por ejemplo, no podemos decir ciertamente en cierto eje intercultural de coordenadas que *Maleiwa* "explica" míticamente lo que la teoría del Big Bang confirma, pues cada uno de los elementos se ubican –y son protegidos– en ejes distintos: mito y ciencia; pero si podemos ampliar el espectro de las coordenadas del mito Wayú de *Maleiwa* anexando lo que hasta cierto momento no era actual pero si posible, por ejemplo, decir que *Maleiwa* es una deidad creadora como Jehová (presuponiendo que esto último es una forma de distinguir un tipo de creación en un ámbito cultural diferente).

No hay, así, la emergencia de un sujeto nuevo, sino la emergencia de un sujeto que sabe ahora cómo usar proyectivamente ciertos aspectos nuevos en relación a su núcleo; un sujeto proyectivo que convierte en vectores campos perceptivos. Sólo de este modo se puede entender lo que arriba Barth señalaba, que emergen identidades alternativas y conjuntos de normas que están disponibles para el individuo, no una forma singular de mundo vivido, sino un conjunto de cosas –de uno u otro lado– que se *saben* usar y poner en punto de fuga.

Pareciese que en ciertas coordenadas que las certezas culturales despliegan aparece una especie de sincronidad dimensional; aparece en la interculturalidad, parafraseando a Jung, una coincidencia temporal de dos o más sucesos relacionados entre sí de una manera no causal, cuyo contenido significa-

tivo es igual o similar en cuanto a lo que configura: el que sea posible experimentar y percibir por dos grupos, lo económico, por ejemplo, aspectos que se desenvuelven en la misma intencionalidad o proyección. Las mismas certezas culturales señalarán qué puede traspasar la multiplicidad¹⁸ y la pertinencia. Los grupos culturales, en su estructura y capacidad de modulación, presuponen ya los mecanismos epistémicos que le permiten la apertura y las formas que deben seguir. Las culturas están "hechas", potencial y originariamente, para abrirse en ciertos puntos y para *protegerse* en otros; con esto se impide su aniquilación total y la emergencia de una ambigüedad. Tal es así, que uno puede comunicarse con otros grupos humanos porque hay intersticios que permiten cierta sincronidad, y otros que generan la distinción. Como nuevamente nos dice Barth:

El vínculo positivo que conecta varios grupos étnicos en el seno del sistema social circundante depende de la complementariedad de los grupos respecto a algunos de sus rasgos culturales característicos. Esta complementariedad puede originar una interdependencia o una simbiosis, y constituir los campos de articulación a que nos referimos antes; por lo contrario, en aquellos sectores donde no exista complementariedad, no puede existir base alguna para una organización de los aspectos: no existirá interacción, o existirá interacción sin referencia a la identidad (Barth, 1976: 22).

La complementariedad surge cuando los núcleos de las certezas culturales permiten la incorporación de ciertas unidades distintas en su forma y contenido pero no en su intención (en su dirección). Se trata de que haya permisibilidad en centros de comportamientos y acciones sociales que resulten en los mismos objetivos, e inconmensurabilidad en aquellos que por su forma, contenido e intención no permiten su negación o contraste, pues se cierran a sí mismos por su función constitutiva del mundo y lo real; si constituyen la forma vital de un universo cultural, otra cosa es imposible en ellas: "Jehová es el único Dios", en el contexto cultural de la religión cristiana –y núcleo de ésta– se cierra completamente ante "*Jujya* y *Mma* son las Deidades creadoras del Wayú", en el núcleo del contexto mítico Wayú; pero pueden abrirse, como vimos, en su condición creadora (tanto el uno como el otro, en expresión distintos, tienen una misma dirección en ese punto). En las ceremonias de entierro en la Alta Guajira colombiana, por ejemplo, la incorporación de prácticas extrañas a los Wayú como la consagración de la ostia y la ceremonia religioso-cristiana, sólo será aplicable en sus ornamentos, en sus bordes, y cerrada ante el núcleo que define la creencia en la muerte y lo trascendental: un cielo cristiano, por un lado, y

18 Sobre este constructo, véase: Knabenschuh, 2005.

Jepirra, por otro. De este modo, aún practicando un rito de ceremonia cristiana en un entierro Wayú, éste último sigue creyendo en el doble entierro y en *Jepirra*, pues esto define el núcleo duro de su real y experiencial forma mítica de vivir la muerte y su relación con los difuntos y los vivos. El *trasfondo real* de las creencias cristianas no mueve el núcleo del mundo mítico Wayú.

Por igual, la flexibilidad del límite y la incorporación de elementos ajenos a un grupo en un mismo eje de coordenadas intercultural están determinadas por la *dureza* del núcleo de las certezas culturales. Cuanto mayor sea la dureza de éste, mayor serán las restricciones y prohibiciones del intercambio (por ejemplo, las restricciones son mayores en las sociedades árabes que en las sociedades norteamericanas¹⁹). La dureza de un núcleo determinará hasta dónde de la fidelidad de una acción, una representación o la combinación de ciertos elementos es posible; hasta dónde es adecuada o no una conducta. En otras palabras, la rigidez del núcleo cultural determinará el abanico de posibilidades y potencialidades epistémicas y conceptuales inherentes a un espacio de incertidumbre determinado simultáneamente desde la realidad fenoménica y desde nuestras propias decisiones y capacidades organizativas a lo interno de un sistema.

IV. Reajuste epistémico de los núcleos. Niveles de la interculturalidad

Considerando el apartado anterior, podríamos hablar entonces de grados de la interculturalidad. Si el proceso intercultural comienza –epistémicamente– en los límites a partir de lo que ceden los núcleos culturales –y dependiendo de las durezas de los mismos y de su capacidad para ceder algunas cosas y otras no–, en la medida en que se aproximen a los núcleos las fracturas de las restricciones y prohibiciones, como las fisuras epistémicas –dejando exhibido la posibilidad de quebrantar fundamentos–, la interculturalidad se hará más aguda y entrará en una fase de alteración del orden y estado de las cosas (y tal vez es el nivel donde podemos hablar de una *real* interculturalidad, pues la

19 Por poseer –las primeras sociedades– un conservadurismo religioso excesivo y determinante de casi toda su vida social, la flexibilidad de sus límites es más restringida, pues si algo caracteriza a la estructura religiosa es su poca “movilidad” y flexibilidad para los cambios. Por el contrario, las sociedades norteamericanas, no teniendo un fondo estrictamente religioso que afecte y determine todos los ámbitos de la vida social, sus límites son más flexibles; siendo una sociedad –en términos generales– con una dinámica “liberal” y moderna, la resistencia a los intercambios es menos rígida.

misma identidad como tal es afectada); una fase donde el orden de las cosas comienza a sufrir un movimiento de paralaje, el mundo se desplaza junto a su observador, y las certezas inician su camino de reajuste por vías de la intención valorativa y negativa. Cuando comenzamos a configurar –de modo acentuado– dudas y juicios de valor hacia los sistemas culturales con los que se interactúa, a juzgar con más agudeza –y no sólo a usar algún elemento cultural nuevo– lo válido o no de una conducta o una creencia, los límites se acercan más al núcleo y comienza a emerger con más ahínco la posición de pedir justificaciones y tratar de negar las creencias del otro; empieza a surgir una *revisión* cultural producto del sentir de una inadecuación –de un lado o del otro–. Nos movemos de manera mucho más “distante” del límite y nos acercamos al núcleo –otro– de la certeza cultural, por lo que sentimos que hay algo que no podemos aceptar: el santero puede usar la imagen de Cristo en algún ritual, pero si se acerca a la idea de que sólo existe un único Dios comienza a sentir que hay algo inadecuado que no puede aceptar –por su idea en la existencia de una gran variedad de seres espirituales–; emerge una disposición a la duda, el error y la justificación *discriminativa*.

Sin embargo, la justificación o revisión que se pide no está, necesariamente, vinculada a una comprobación empírica (como si de una prueba científica se tratara), sino a una revisión lógica sobre el sentido del orden del mundo y la experiencia, una revisión en el ámbito de lo que creo y percibo como real; emerge una forma de extrañeza conductual y racional: ¿por qué tú crees que existe *Juya*?, ¡Vaya! ¿Te gusta comer insectos?, ¡No creo que las mujeres deban usar velo en todo el rostro!, ¿qué sentido tiene practicar un doble entierro?, ¡el mundo está creado sobre una realidad objetiva y no mítica!, etc. Empieza a emerger una forma de *petición de principio epistémico*, pero no sobre la base de una comprobación positiva o validación objetiva, pues lo que se pone en duda no es lo empírico sino lo que se ve y se dice de ello; lo que se desprende de cada visión de mundo creando la experiencia, lo empírico y lo real. En otras palabras, cuando las líneas “limitrofes” de los contextos culturales que interactúan se acercan a los núcleos –otros– empieza a parecer extraño lo que funda el mundo y lo real en los otros sistemas culturales; y con esto a sentirse de que se es insatisfactorio actuar esa extrañeza (de aquí la justificación discriminativa). Esto es, lo que creemos, nos trata de decir Barth en el contexto étnico:

En particular, cuando los individuos cambian de identidad se crea una ambigüedad, pues la afiliación étnica es tanto una cuestión de origen o extracción como de identidad actual [...] la revisión tiene lugar sólo donde la categorización es totalmente inadecuada, no simplemente porque resulta *verdadera o falsa en un sentido objetivo*, sino porque no es lo *suficientemente satisfactoria para ser actuada dentro del dominio donde los actores la consideran pertinente* (Barth, 1976: 36-37 las cursivas son mías).

La interculturalidad, tanto en los límites como en su aproximación al núcleo, reflejaría entonces el mecanismo epistémico que permite este proceso, creado por una dialéctica entre *certeza* y *saber*. Todo proceso intercultural se hace posible por la apertura que tienen todas las culturas al saber, pues a partir de él éstas se abren a la justificación, corrección y, por tanto, a la constitución de nuevas relaciones y posibilidades que puedan ser aprendidas como *satisfactorias* –o no–. En la relación certeza-límite que se da en el contacto cultural –y su concientización–, empieza a aparecer una especie de conocimiento, una forma de revisión de lo que estoy “experimentando” como real y de lo que me subjetiva –lo que me sujeta²⁰–. Y con esto, como expresa Bart desde un contexto étnico-antropológico, empieza a generarse una forma de corrección que no es enfrentada desde lo empírico sino desde las creencias mismas que son pertinentes a un sistema. La vida intercultural nos coloca en el horizonte de la duda de las creencias y mis enunciados, y de aquí la emergencia de la dicotomía verdadero/falso aplicada a lo que *creo*. La interculturalidad es una marca de potencialidades, pues en ella siempre hay un estado latente de conocimiento y duda, ya que lo que la mueve es la *verificabilidad* y la captación de distinciones y diferencias simbólicas posibles.

En el proceso de acercamiento a los núcleos miro el mundo otro tratando de entender –usar o rechazar– las certezas o los elementos culturales que éstas ceden; los sujetos se centrarán en evaluar la experiencia otra buscando en lo posible el nivel de comprensión. Entramos en una esfera de *recusación epistemológica* más que ontológica, social, política o de cualquier otra índole, pues lo que tratamos de entender –o impugnar– es cómo creemos nosotros lo real y por qué el otro lo hace como lo hace (posiblemente, falsamente). En la medida que nos acercamos más a los núcleos de las certezas culturales tratamos de colocar entre paréntesis el mundo del otro como una forma de negarle –o comprender– la experiencia misma.

Pensar en señalarle la falta de existencia de *Juya* al Wayú no es sólo pretender negar –o comprender– la realidad objetiva de la misma deidad, sino *la experiencia y la realidad de los individuos que lo creen*. Más allá de su “prueba” empírica, el asunto gira alrededor de las creencias, comportamientos, acciones e instituciones sociales que se desprenden de tener un fondo experiencial y subjetivo fundado en la creencia en él (o en *Jepirra*, en el segundo entierro o

20 Slavoj dirá: “el gesto elemental, fundador, del sujeto es *sujetarse a sí mismo* [...] la actividad del sujeto es, en su aspecto más fundamental, la actividad de someterse a lo inevitable, el modo fundamental de la pasividad del objeto [el contexto cultural], de su presencia pasiva, es lo que nos mueve, molesta, perturba, traumatiza como sujetos” [Žižek, 2006: 25 El corchete es mío]

Maleiwa). En el choque entre dos núcleos, y ya no solamente en los límites, entramos en un nivel de interculturalidad “destructora”, un nivel en el que queremos negar el mismo mundo vital del otro. Cada vez que nos movemos hacia el centro los niveles de justificación y duda se agudizan.

En tanto entendemos que las certezas culturales no son satisfechas –o justificadas– por elementos empíricos²¹, pues son las constitutivas *sistémicas* de éstos, las recusaciones –y comprensiones– van dirigidas a la *captación articulable* de realidades. Por ello, en este posible nivel de interculturalidad, debe haber respecto a los sujetos, más de lo que *podría* ser dado en cualquier experiencia singular: unos marcos que se enjuician o se tratan de comprender –y usar–. Aquí, el proceso intercultural es entre sistemas, y lo que se recusa o se trata de comprender y asimilar, es un *sistema* de verdades y acciones: el *sistema constitutivo mismo*. Dudar, juzgar, justificar o pedir corroboración viene dado por un sistema a otro; el sistema que está detrás de un sujeto encara al sistema otro (y por tanto su identidad). El mundo de la interculturalidad es construido desde un mundo superior a la experiencia inmediata; desde un mundo “hipotético” que siempre está en la mira de su comprobación (o “falsación”). En la interculturalidad siempre necesitamos excluir o colocar entre paréntesis, por ello se nos presenta siempre como uno horizonte sistémico corre-gible (de aquí tal vez que siempre sea potencialidad).

En tal sentido, si el *saber* –o pretensión de saber– implica presuponer algo más que la captación o manifestación de una mera experiencia puntual, o dicho de otra manera, –pretender– saber significa una conexión de esa experiencia actual con otras potenciales, en la articulación de un orden hipotético, la interculturalidad sigue esa lógica pero trans-sistémicamente. Se crea una especie de tentativas trans-sistémicas de saber, junto a las tentativas intra-sistémicas de saber que se dan –o no– a lo interno de un sistema.

Aunque el acto de saber puede ser un acto interno a una cultura, y que tal vez se dé o no, pues pueden existir culturas que sólo convivan con sus certezas culturales sin llegar nunca a juzgar, justificar o a considerar la duda, *éste sí es esencial a la condición intercultural*. Precisamente la cierta “ambigüedad” de las experiencias en dicho proceso conlleva siempre una corrección de las mismas y una puesta entre paréntesis de lo experimentable; por ello tiene sentido preguntar allí: ¿por qué es verdadero, por ejemplo, que tú creas en seres míti-

21 En otro caso, Wittgenstein dirá, no son realmente proposiciones empíricas: “[...] es decir, nos interesa que, para que el juicio sea posible, no pueda darse duda alguna respecto de algunas posposiciones empíricas. O también: tiendo a creer que no todo lo que tiene la forma de una proposición empírica es una proposición empírica”. [Wittgenstein, 1997: § 308: 39c.]

cos? ¿Cómo lo sabes? ¿Cómo sabes que es mejor comprar en pesos que en bolívares?

Siempre y cuando el otro este en posición epistémica de interculturalidad, de asumir una posición “destructiva” de ciertas “verdades” y realidades, las culturas estarán en situación de ofrecer elementos para su comprensión y generar el saber. Y esta posición epistémica no es algo decidido por una cultura dominante o por factores institucionales, sino por el entramado perceptivo y experiencial creado de lado y lado y que permite un movimiento de paralaje en relación a nuestro trato epistémicos con las cosas y el mundo²² –otro–. Lo intercultural debe ser una experiencia epistémica compartida, no es algo aislado que obedece a mi privacidad, a decretos o a imperativos institucionales o políticos de alguno de los grupos en contacto; es una posición dinámica respecto al orden y articulación de realidades. Por ello que aún en procesos de dominación bruta, algo es fragmentado y dislocado en los grupos que ejercen el dominio y control sobre otros –no sólo en el dominado–.

Experimentamos la interculturalidad cuando el otro también está en disposición epistémica de interactuar y pedir razones; el intercambio interétnico, por ejemplo, no se puede articular si el otro no ha reconocido los elementos que puedan ceder los límites de las otras certezas culturales, confiriéndole sentido a la pregunta: por qué o cómo lo sabes; y confiriéndole sentido también a la pregunta: *cómo yo lo sé*. De aquí, como algunos consideran y lo han señalado en un contexto antropológico, sociológico, geográfico o histórico, la dominación, en muchos casos, no es jamás un proceso de interculturalidad (unidireccional); ni menos aún ciertas etnografías. La dominación y un tipo de trabajo etnográfico sesgado, no conllevan el giro del intercambio, sólo la apropiación o “destrucción” de otro sistema cultural real y experiencial.

A este respecto es claro confundir, como hemos mencionado al inicio de este punto, por ejemplo, lo intercultural con el proceso de ejercer presión sobre otro grupo, insertando imperativamente elementos extraños a éste. Muy

22 Ya en un conocido artículo de Roberto Cardoso de Oliveira, esta inquietud se hacía patente, aunque dentro de un contexto sociológico. Al respecto, dice Oliveira: “Finalmente como último ejemplo, podemos preguntar quién decide, en última instancia, sobre el destino de determinada población tribal en un área de contacto interétnico. No basta decir que la que decide es la sociedad dominante nacional” [Oliveira, 1963: 44]. Aunque no se vislumbraba una idea epistémica de los procesos de intercambio cultural, ya era tácito en el artículo suponer que los encuentros interétnicos no se supeditan o subordinan a los intereses sociales de un grupo dominante, sino a otros factores de índole menos formales o institucionales.

bien se puede, por ejemplo, colocar en un altar a una deidad cristiana con una mítica, sin ser esto necesariamente algo intercultural. Creemos a veces, como hemos indicado, que el Wayú o los Piaroa por haber insertado elementos cristianos en sus ritos o creencias religiosas ya los hace sujetos interculturales; si sus certezas culturales no flexibilizan el límite y no hay una posición a *saber* –y una disposición a comunicarlo y pedir razones–, no hay tal interculturalidad.

Esto es algo sumamente interesante que nos muestra precisamente que el proceso intercultural no es tan simple como suponemos, pues en el contacto cultural donde no emerja un mecanismo epistémico –y una real comunicación– no es posible la interculturalidad. En el anterior ejemplo del ritual de entierro Wayú con ceremonia católica (véase foto) no hay –realmente– dos núcleos conviviendo; ni los Wayú ni el cura que realiza la ceremonia católica han cedido el núcleo de su identidad, ni el modo de articular la realidad ni se han colocado en posición de saber, sólo hay dos “mundos” de objetos y algunas acciones entrelazadas como ornamentos. El cura sigue “aislado” de las creencias nucleares Wayú, y éste último no coloca en entredicho lo que observa. El cura no ve la imposibilidad de equivocarse, y se muestra como dirigiendo un rito cristiano –con vestimenta y todo–; y el Wayú ni juzga ni le importa lo que haga el cura (a nivel de núcleos). Lo inmediatamente experimentado no se hace una posibilidad, pues para el Wayú el alma del muerto sigue yendo a *Jepirra* (y el cura tal vez considere que se va al cielo).

**Ceremonia de entierro Wayú con ritual católico.
Nazareth, alta guajira colombiana**



V. Conclusión

Sobre todo lo expuesto, podemos observar que no es tan simple llegar a los núcleos de las certezas culturales, pues en muchos casos aún en el contacto cultural, éstas se mantienen mientras el límite hace su trabajo: crear una *periferia turbulenta y proyectiva*. Por ello, en un intercambio cultural lo que inicialmente se vuelve borroso –y es usado– son los bordes permisibles que pueden ser corregibles, trastocados o alterados. Y estos bordes tienen su inicial apertura, principalmente, por lo económico y lo político. Esto es lo que hace, creemos, que los primeros intentos de la antropología por estudiar los procesos de intercambio cultural e interétnico, tengan su énfasis en factores mercantiles, medios de producción, sistemas de subsistencia, estructuras sociales, instituciones sociales, transacciones económicas, sistemas de poder y control, etc. (Tylor, 1975; Marx, 2003; Leach, 1979); más no así, en factores epistémicamente relevantes.

Por otro lado, la interculturalidad que no trastoca la identidad ni los centros de realidad siempre supone la permanencia de los núcleos que entran en juego; y aunque se eliminen –o substituyan– algunos objetos culturales (una figura religiosa o una vestimenta por otra, por ejemplo), lo fundado por ella no puede negarla; el que se niegue un objeto, institución o acción –lo fundado– no implica que se nieguen las certezas culturales como tal –lo fundante–. Nos puede parecer falso o absurdo la exaltación sagrada de la vaca en la India, por lo que tal vez podríamos buscar modos –lingüísticos o no– para persuadir al Hindú de que es falso, pero ello no implica que su mundo se va a desboronar, sólo implicará que éste entrará en el juego de la duda y la justificación siempre con el fin de articular lo extraño.

Visto así, todo esto es interesante y relevante en la práctica etnográfica, pues plantea al antropólogo serios problemas, por ejemplo, ¿cómo llegar a los núcleos de las certezas culturales, vivencial y etnográficamente? El antropólogo tiene un triple trabajo: “alejarse” lo más que pueda de su núcleo vital, franquear la interculturalidad y llegar a afrontar un objeto –otro– de estudio donde lo empírico no funciona como criterio de comprobación; a:

Un terreno resbaladizo, en un dominio en el que, si la investigación es acerca de hechos, no por ello es empírica. Se trata de demostrar existencias, pero desde unas exigencias que desbordan el marco cotidiano. En dos sentidos, por su objeto, que no es un suceso concreto, sino el marco de todo acontecimiento [...] e incapacitada para cualquier forma de satisfacción empírica [...] no prueban nada, ni siquiera el “hecho” que supuestamente enuncia (Gómez, 2006: 143).

El antropólogo debería, entonces, poder ubicarse en un horizonte de certezas, que al igual que su núcleo vital, no son “datos” objetivos ni *a priori*” sub-

jetivos los que primariamente determinan el cómo conocemos y cómo articulamos lo conocido, sino los *espacios* o ámbitos que se constituyen por igual desde nuestras posibilidades de captación (e intención) y las potencialidades manifestativas del mundo (Knabenschuh, 2003: 17). Nos enfrentamos, entonces, a un proceso en el que, si bien lo expresamos socialmente, tiene su origen en los mismos elementos epistémicos que dan cuenta de nuestra articulación de la realidad, la experiencia y el mundo.

Referencias bibliográficas

- ALARCÓN, J. (2001). **Religión y Relativismo en Wittgenstein**. Barcelona-España: Ediciones Ariel Filosofía.
- BALZA GARCÍA, R. (2010). "Certeza y Cultura. Alcances antropológicos de *Sobre la certeza*", en: **Revista Lógoi**. N° 18, 77-92. Caracas: Escuela de Filosofía-Universidad Católica Andrés Bello.
- _____ (2013). "De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos. La cultura y la articulación de lo real. Apuntes para una etnoepistemología desde Wittgenstein.", en: **Revista de Filosofía**. N° 74, 2013-2 Mayo-agosto, 43-70. Maracaibo: Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz"- Facultad de Humanidades y Educación, L.U.Z.
- BARTH, F. (1976). **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- BONFIL BATALLA, G. (1983a). "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos", en: **Arinsana, Revista de la Cooperación Internacional en Áreas Indígenas de América Latina**. N° 10. Caracas.
- _____ (1983b). "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural", en: **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**. N° 27, 181-191. México D.F.
- BRADSHAW, R. (2000). "Fronteras, una visión teórica en el periodo contemporáneo", en: **Aldea Mundo**. Año 4, N° 7, 14-19. San Cristóbal.
- CASSIRER, E. (1972). **Filosofía de las Formas Simbólicas**. México D.F.: Fondo de cultura Económica, Tomo I, II, II.
- DOKIC, J. (2006). "Representaciones situadas de objetos y del espacio", en: GONZALES, J. (Ed.) **Perspectivas contemporáneas sobre la cognición, percepción, categorización, conceptualización**. México D.F.: Siglo XXI Editores, 110-127.
- FOUCAULT, M. (1976). **Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión**. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- GOBERNA FALQUE, J. (1999). **Civilización. Historia de una idea**. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico-Universidad de Santiago de Compostela.
- GÓMEZ ALONSO, M. (2006). **Frágiles certidumbres. Wittgenstein y Sobre la certeza: duda y lenguaje**. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- GOODENOUGH, W. H. (1970). "General y Particular", en: **Descripción y comparación en la antropología cultural**. Cambridge: U.P.

- _____ (1957). "Oceania and the Problem of Controls in the Study of Cultural and Human Evolution", en: **Journal of the Polynesian Society**. No. 66, 146-155.
- KNABENSCHUH DE PORTA, S. (2003). "Multiplicidad y conocimiento. Alcances y trasfondos de un concepto wittgensteiniano", en: **Revista Ideas y Valores**. N° 121, 3-39. Bogotá.
- _____ (2002). "En torno a la experiencia. L. Wittgenstein y C.I. Lewis", en: **Areté Revista de Filosofía**. Vol. XIV, N° 2, 2002, 211-247.
- LEACH, E. (1979). **Sistemas políticos de la alta Birmania. Estudios sobre la estructura social Kachín**. Barcelona-España: Ediciones Anagrama..
- MARX, K. y ENGELS, F. (2003). "La Lucha de Clases", en: ETZIONI, A. y ETZIONI, E. (Comp.) **Los cambios sociales, fuentes, tipos y consecuencias**. México D.F.: Ediciones del Fondo de Cultura Económica.
- OLIVEIRA DE CARDOS, R. (1963). "Aculturación y "fricción" interétnica", en: **América Latina**. Año 6, N° 3-Julio/Septiembre. Sao Pablo.
- OLLER VENTURA, M. (2006). **La frontera. Entre límits i ponts**. Barcelona-España: Ediciones Casa América Catalunya.
- SPERBER, D. (1988). **El simbolismo en general**. Barcelona: Editorial del Hombre, Anthropos.
- _____ (1979). "La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle?", en: IZARD, M. y SMITH, P. (Ed.) **La Fonction Symbolique**. Paris: Ediciones Gallimard.
- TOLOSANA, L. (1994). "Antropología de la frontera", en: **Revista de Antropología Social**. N° 3, Madrid: Editorial Complutense.
- TRÍAS, E. (1999). **La razón fronteriza**. Barcelona-España: Ediciones Ensayo/Destino.
- TYLOR, E. (1975). "La ciencia de la cultura", en: KAHN, J.S. (Comp.). **El concepto de cultura. Textos fundamentales**. Barcelona: Ediciones Anagrama.
- WITTGENSTEIN, L. (1997). **Observaciones filosóficas** [*Philosophische Bemerkungen* (1964)]. México D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- _____ (2003) **Investigaciones filosóficas** [*Philosophische Untersuchungen* (1953)]. México D.F.: Instituto de Investigación Filosóficas-UNAM.
- _____ (1997). **Sobre la certeza** [*Über Gewißheit* (1969)]. Barcelona-España: Editorial Gedisa.
- ŽIŽEK, S. (2006). **Visión de paralaje**. Buenos Aires-Argentina: Ediciones Fondo de Cultura Económica.

