

La recuperación de saberes tradicionales en la investigación intercultural. La interacción entre investigador e investigados

Autoría



Marta Rizo

Profesora-investigadora en la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad de la Ciudad de México.

Sumario

Abstract

1. Introducción. Los procesos interculturales y su investigación
2. Conocimientos científicos y conocimientos tradicionales. Distinciones básicas para replantear la investigación sobre procesos interculturales
3. La intersubjetividad en la investigación sobre interculturalidad
4. Hacia una “nueva” epistemología para la investigación intercultural
5. Cierre: retos y dificultades

Referencias bibliográficas

ABSTRACT



La investigación sobre comunicación intercultural, o sobre procesos interculturales en general, pone el acento en la diferencia, en el vínculo y comunicación con la otredad. Muchas veces la otredad es la característica definitoria de los sujetos a quienes investigamos. Por ejemplo, estudiamos cómo se adaptan los migrantes en las sociedades receptoras, o cómo se representa a las minorías étnicas en los medios de comunicación; pero en mucha menor medida se pone énfasis en la relación de otredad (muchas veces extrema) entre el sujeto investigador y los sujetos investigados. En este texto indagamos acerca de los obstáculos implicados en la necesaria recuperación de los saberes tradicionales en la investigación empírica en comunidades otras. En la primera parte del texto presentamos una distinción que nos parece clave para abordar la relación entre investigador e investigados; se trata de la distinción entre conocimiento científico y conocimiento tradicional. Ello nos permite, posteriormente, reflexionar sobre la necesidad de modificar la episteme investigativa en las ciencias sociales, que más allá de describir y caracterizar situaciones debe plantearse la posibilidad de intervenir, en el sentido de transformar con (y no “a”) las comunidades a/con quienes se estudia. En un segundo momento, presentamos algunas ideas sobre las dificultades intersubjetivas que emergen en todo encuentro intercultural; en este caso, el encuentro está referido a la situación de interacción entre investigador e investigados. Las reflexiones anteriores permiten presentar una propuesta en torno a una nueva epistemología para la investigación intercultural, cuyas características, retos y dificultades exponemos en la tercera parte del texto. Por último, se presentan algunas de las implicaciones metodológicas que estarían permeando esta nueva epistemología.

1. INTRODUCCIÓN. LOS PROCESOS INTERCULTURALES Y SU INVESTIGACIÓN

Los procesos interculturales constituyen un fenómeno que, quizás hoy más que nunca, interesa a diferentes disciplinas: la comunicación, la sociología, la antropología y la educación, por citar algunas. No es objetivo del presente ensayo exponer las características de los estudios interculturales, cuyos orígenes suelen situarse en los años noventa del siglo XX, sino más bien dar cuenta de algunos elementos que contribuyan al debate sobre la relación que se establece entre investigadores e investigados en este tipo de trabajos atravesados por la noción de lo “intercultural”. Los estudios interculturales los comprendemos, siguiendo a Dietz, como un “campo emergente de preocupaciones transdisciplinarias en torno a los contactos y las relaciones que a nivel tanto individual como colectivo, a nivel vivencial así como a nivel institucional se articulan en contextos de diversidad y heterogeneidad cultural. Ello incluye tanto los estudios que se centran en la diversidad ‘interna’, subnacional de los estados-naciones como la diversidad ‘exógena’, producto de la transnacionalización y la creciente ‘diasporización’ de las migraciones contemporáneas” (Dietz, 2009, citado en Dietz et. al., 2009: 59).

Es muy común que en el ámbito de las ciencias sociales se empleen como sinónimos conceptos que no refieren, estrictamente, a los mismos fenómenos. El estudio de la interculturalidad no escapa a esta problemática, dado que no sólo el propio concepto de cultura que permea todo este campo de estudios genera confusiones y múltiples interpretaciones, sino que la distinción entre interculturalidad, pluriculturalidad y multiculturalidad no aparece siempre de forma clara y precisa. Entendemos que una cultura no puede evolucionar si no es a través del contacto con otras culturas; en este sentido, para Miquel Rodrigo, “mientras que el concepto ‘pluricultural’ sirve para caracterizar una situación, la interculturalidad describe una relación entre culturas” (Rodrigo, 2000: 3). El término relación, como

veremos posteriormente, es clave para la investigación intercultural.

En trabajos anteriores hemos afirmado que las distinciones entre multiculturalidad e interculturalidad pueden sintetizarse en los siguientes aspectos, que recuperan respectivamente lo que uno y otro término denotan: a) El tránsito de la coexistencia numérica a la convivencia y el diálogo; b) El tránsito de la presencia en un mismo espacio geográfico al establecimiento de un contacto que va más allá del reconocimiento de las diferencias; c) El tránsito del cierre y el choque cultural a la apertura y la negociación de sentidos (Rizo y Pech, 2017: 17). En un sentido similar, Rehaag afirma que “el concepto de la interculturalidad parte de la base de que todas las culturas son igual de válidas, y en un proceso de entendimiento mutuo se realiza un acercamiento al otro o extraño, que al mismo tiempo implica un enfrentamiento con la propia cultura” (Rehaag, 2006: 4).

La noción de lo intercultural parte, por lo tanto, del hecho de que las culturas no se encuentran aisladas, por un lado, ni se producen por generación espontánea, por el otro. Más bien, en su diario acontecer tienden a abarcar espacios que las conducen a entrar en relaciones –con mayor o menor grado de profundidad- con otras culturas. Esas relaciones que se establecen entre las culturas es lo que se denomina interculturalidad. (Rizo y Pech, 2017: 18).

Sin embargo, las relaciones entre culturas, bajo esta óptica, no son siempre interculturales. Estas relaciones pueden darse de tres distintos modos: en primer lugar, cuando al entrar en contacto las culturas, una de ellas tiende a hacer desaparecer a la otra, estableciendo relaciones de dominación y no reconocimiento; en segundo lugar, cuando al contactarse dos o más culturas se parte del reconocimiento del contexto y particularidades de la o las otras culturas, estableciéndose una relación de diálogo y respeto que va deviniendo modificaciones significativas en los escenarios simbólicos de las culturas que han entrado en interacción; y por último, en el caso de que se establezcan relaciones de contacto entre dos o más culturas, pero, aun existiendo relaciones de reconocimiento, las culturas interactuantes no resultan afectadas o modificadas por el encuentro o diálogo. (Rizo y Pech, 2017: 18). Lo que proponemos en el presente texto tiene como telón de fondo la segunda aproximación a la interculturalidad que presentamos en este párrafo, aunque somos conscientes que ha sido la primera aproximación la que, desafortunadamente, ha prevalecido en muchos estudios presuntamente interculturales, donde la mirada occidentalizadora de los investigadores pretende intervenir y modificar la cultura otra a la que investiga, en nombre de un supuesto progreso o desarrollo.

Hablar de interculturalidad, como nos interesa entenderla aquí, implica abordar la relación entre el yo y el otro (o entre el nosotros y el ellos); y lo anterior requiere, de forma inevitable, entender la relación entre identidad y alteridad como una relación indisoluble. (Rizo y Pech, 2017: 19). En la investigación intercultural existe un nosotros claro, la mirada de los investigadores, que debe transitar a integrar al ellos a/con quienes investiga, para que ese nosotros se expanda y sea incluyente, no propiciador de una relación de dominación. A ello regresaremos posteriormente.

Como se puede observar, la investigación sobre interculturalidad pone el acento en la diferencia, en el vínculo con la otredad. Muchas veces la otredad es característica definitoria de los sujetos a quienes investigamos; de hecho, los construimos como “objetos de estudio” (posteriormente regresaremos a esta noción para criticarla) precisamente anteponiendo esta características de distinción, de ser otros, distintos a nosotros. Desde esta noción no incluyente, por ejemplo, se estudian los procesos de adaptación de los migrantes en las sociedades receptoras, o las representaciones de ciertas minorías en los medios de comunicación. Y en mucha menor medida se pone énfasis en la relación de otredad (muchas veces extrema) entre el sujeto investigador y los sujetos investigados. Sobre este último aspecto indagamos en estas páginas.

Para ello, en un primer momento reflexionamos en torno a los obstáculos implicados en la necesaria recuperación de los saberes tradicionales (no científicos) en la investigación empírica en y con comunidades otras. Partimos de la distinción entre conocimiento científico (producto de la modernidad occidental y que rechaza todo conocimiento producido fuera de la racionalidad metonímica) y conocimiento tradicional (generado, preservado, aplicado y utilizado por comunidades y pueblos tradicionales), para posteriormente reflexionar sobre la necesidad de modificar la episteme investigativa en las ciencias sociales, que más allá de describir y caracterizar hechos y situaciones (con el fin de construir conocimiento sobre algún fenómeno) debe plantearse la posibilidad de intervenir, en el sentido de transformar y transformarse con (y no “a”) las comunidades a/con quienes se estudia.

En un segundo momento, y partiendo del concepto de intersubjetividad de la fenomenología social de Alfred Schütz, presentamos algunas ideas sobre las dificultades intersubjetivas que emergen en todo encuentro intercultural; en este caso, el encuentro está referido a la situación de interacción entre investigador e investigados, una relación que muchas veces es atravesada por miradas verticales e impositivas, colonizadoras, construidas desde el supuesto de la superioridad del conocimiento científico, por encima y en detrimento de otros modos de conocer, de otros saberes que, en el mejor de los casos, son vistos como tradiciones que pueden preservarse en aras de folklorizar a sus portadores.

Las reflexiones anteriores permiten presentar una propuesta en torno a una nueva epistemología para la investigación intercultural, que a grandes rasgos se caracterizaría por lo siguiente: la interculturalidad no define una situación dada, sino que más bien es una relación de negociación que debe construirse en el durante del proceso investigativo con comunidades otras; este tipo de investigaciones deben trabajar en favor de tender puentes entre los conocimientos científicos y los conocimientos tradicionales, por lo que es un punto de partida básico el no asumir la ruptura radical entre ambos tipos de saberes; los encuentros entre investigadores e investigados implican muchas veces una relación de poder que, a su vez, propicia una ruptura de la intersubjetividad (comprendida como el encuentro con otro similar a mí con quien construyo un sentido común que permite comprender la realidad de un modo semejante), pues ésta no está dada y debe ser construida con base en parámetros de relación horizontal que partan, antes que nada, de la revalorización de los saberes tradicionales de esos otros a quienes estudiamos y con quienes nos estudiamos y nos pensamos. Agregamos también algunas ideas sobre las implicaciones metodológicas que estarían permeando esta nueva epistemología. Sobre todo esto reflexionamos en la tercera parte del texto.

Por último, se exponen las conclusiones. Estas, más que conclusiones en el sentido estricto, son ideas que sintetizan la propuesta articulada en el ensayo, y que, sobre todo, permiten plantear nuevas preguntas para seguir discutiendo lo planteado y, de este modo, seguir enriqueciendo el ámbito de estudio de la interculturalidad.

[Culturas indígenas: investigación, comunicación y resistencias](#)

Amparo Huertas Bailén y María Luna (Eds.) (2018): Culturas indígenas: investigación, comunicación y resistencias. InCom-UAB Publicacions, 16. Bellaterra: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona. ISBN 978-84-948252-0-0

2. CONOCIMIENTOS CIENTÍFICOS Y CONOCIMIENTOS TRADICIONALES. DISTINCIONES BÁSICAS PARA REPLANTEAR LA INVESTIGACIÓN SOBRE PROCESOS INTERCULTURALES

Como ya hemos mencionado en la introducción, la investigación sobre procesos interculturales pone el acento en la otredad. Ésta puede ser vista tanto en la relación entre investigadores e investigados como en nosotros mismos como investigadores. En nosotros, durante el proceso de investigación, se producen varios choques. Los más importantes, a nuestro modo de entender, son los siguientes: saberes científicos versus saberes tradicionales y razón versus emoción. La educación recibida como investigadores ha tendido a privilegiar la ciencia y la razón, sin lugar a dudas. Y deshacerse de ellas es tarea complicada, pero necesaria.

Aquí nos centraremos específicamente en las diferencias entre conocimientos o saberes científicos y conocimientos o saberes tradicionales. Consideramos que en el modo en que seamos capaces de articular ambos tipos de conocimientos, sobre todo dando visibilidad a los segundos, está la clave de una investigación más puramente intercultural.

Empecemos por el conocimiento científico. Producto de la modernidad occidental, este tipo de conocimiento parte de la monocultura del saber científico, es decir, concibe el saber científico como el único modo de conocimiento. Así mismo, parte de la existencia de un tiempo lineal u objetivo, en el cual se inscriben la lógica de las clasificaciones –tan útil para la ciencia–, la lógica de la universalización del saber y la lógica productivista. El conocimiento debe producir beneficios, debe servir para algo. Desde esta perspectiva, propia del sistema capitalista que pone énfasis en lo individual, se rechaza todo tipo de conocimiento producido fuera de la racionalidad objetivista y formal. Lo que no pasa por el filtro de la razón, lo que no puede medirse ni asirse objetivamente, no es conocimiento válido.

Por el contrario, el conocimiento tradicional se concibe como el “conjunto acumulado y dinámico del saber teórico, la experiencia práctica y las representaciones que poseen los pueblos con una larga historia de interacción con su medio natural” (Valladares y Olivé, 2015). Se trata de saberes generados, preservados, aplicados y utilizados por comunidades y pueblos tradicionales, cuya utilidad radica, precisamente, en su beneficio para la comunidad. Más que una dimensión o lógica productiva, este tipo de conocimiento tiene una dimensión práctica y es la expresión de un derecho colectivo. Otras características del conocimiento tradicional, a decir de los autores, es que tiene arraigo territorial, carácter colectivo, linaje u origen histórico, dinamismo intergeneracional, valor económico y socio-ambiental, y carácter oral (Valladares y Olivé, 2015).

TABLA 1: Diferencias entre conocimiento científico y conocimiento tradicional

Perspectiva objetivista	Perspectiva basada en la práctica
El conocimiento está objetivamente definido	El conocimiento se construye socialmente y está basado en la experiencia
Es posible analizar diferentes tipos dicotómicos de conocimiento	Es posible analizar las interacciones participativas, más que los tipos de conocimiento
El conocimiento puede ser explícito o tácito	Todo conocimiento es, al menos, parcialmente tácito
El conocimiento puede convertirse de explícito a tácito y viceversa	No todo conocimiento puede explicitarse
El conocimiento puede transferirse a través de textos codificados	El conocimiento se transfiere a través de la participación y el “aprender-haciendo”

Fuente: elaboración propia a partir de Mohr, Leaguick-Hall, Leaguick-Hall y Ramachandran, 2012: 88, citado en Valladares y Olivé (2015: 70-72)

Desde la propuesta de las Epistemologías del Sur, se aboga por una comprensión del mundo más allá de la comprensión eurocéntrica occidental, más impregnada del conocimiento científico. Esta propuesta entiende, además, que generar conocimiento implica integrar saberes diversos y no imponer un solo tipo de saber por encima de los demás. De ahí que se busquen formas de conocimiento que superen los universalismos y los absolutismos.

La distinción entre conocimiento científico y conocimiento tradicional da lugar a otra distinción complementaria, entre una perspectiva objetivista, que se correspondería con el primer tipo de conocimiento, y una perspectiva basada en la práctica, ligada a los conocimientos tradicionales. Recogemos en la Tabla 1 las diferencias entre ambas perspectivas.

Las distinciones entre los dos tipos de conocimientos nos hacen defender la necesidad de modificar la episteme investigativa en las ciencias sociales. Entendemos que las ciencias sociales, además de describir hechos y situaciones, y de caracterizarlos con el fin de construir conocimiento sobre algún fenómeno dado, deben plantearse la posibilidad de intervenir, en el sentido de transformarse y transformar con (y no “a”) las comunidades a/con quienes se estudia.

Culturas indígenas: investigación, comunicación y resistencias

Amparo Huertas Bailén y María Luna (Eds.) (2018): Culturas indígenas: investigación, comunicación y resistencias. InCom-UAB Publicacions, 16. Bellaterra: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona. ISBN 978-84-948252-0-0

3. LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA INVESTIGACIÓN SOBRE INTERCULTURALIDAD

Los procesos de investigación, sobre todo en ciencias sociales, implican problematizar la propia noción de conocimiento que tenemos quienes a ello nos dedicamos. Algo a lo que, desafortunadamente, destinamos poco tiempo, porque consideramos que sólo existe un

conocimiento de tipo académico, el que hemos aprendido a lo largo de nuestras trayectorias formativas. Cuando trabajamos con sujetos otros, en muchas ocasiones nuestro sentido común se ve amenazado. Esta es la riqueza de la investigación en ciencias sociales, que permite que nuestras certezas dejen de ser tales, o al menos, que se tambaleen. La intersubjetividad que nos permite pensar que los otros –a quienes investigamos y con quienes investigamos- y nosotros compartimos un mismo espacio y tipo de vida se ve necesariamente truncada.

Es importante aclarar aquí qué estamos entendiendo por intersubjetividad, para problematizarla en el marco de la investigación sobre procesos interculturales. Para ello, recurrimos al andamiaje teórico y conceptual que nos brinda la sociología fenomenológica, con Alfred Schütz como su principal representante.

El problema de la intersubjetividad en Alfred Schütz

El asunto de la intersubjetividad es planteado como un problema por resolver. Schütz afirma que lo que percibimos de los otros no son más que indicios o indicaciones de sus vivencias, de las cuales inferimos su existencia y su carácter, mas no su significado. La propuesta schütziana, y en general toda propuesta sociofenomenológica, no pone énfasis en el sistema social ni en las relaciones funcionales que se dan en la vida en sociedad, sino en la interpretación de los significados del mundo (*lebenswelt*) y las acciones e interacciones de los sujetos sociales. Así, según el autor, del mundo conocido y de las experiencias intersubjetivas compartidas por los sujetos se obtienen las señales, que funcionan a modo de indicaciones para interpretar la diversidad de símbolos que rodean a los actores sociales.

La intersubjetividad dota de marcos de interpretación a los sujetos, permite a éstos otorgar sentido a su entorno, a sí mismos y a sus semejantes. Según Schütz, los sujetos que viven en el mundo social están determinados por su biografía y por sus experiencias inmediatas, es decir, por el pasado vivido y por el presente que lo incluye. Así, cada individuo se sitúa en un determinado lugar en el mundo, dado que toda su experiencia es única e irrepetible. Estas experiencias inmediatas se relacionan con el hecho que los sujetos aprehenden la realidad desde, precisamente, esta posición que ocupan en el mundo, y no pueden hacerlo desde otro lugar. Dicho de otra forma, el espacio y el tiempo en que transcurre el individuo determinan sus vivencias, sus experiencias en el mundo. Desde este lugar se configura un repositorio de conocimiento disponible que consiste en el “almacenamiento de objetividades de experiencias ya constituidas en el efectivo Aquí y Ahora, es decir, en otras palabras, a la ‘posesión’ pasiva de experiencias” (Schütz, 1993: 107), aquellas que pueden ser traídas al aquí y ahora y constituir una nueva experiencia personal inmediata. Gracias a esta reserva de conocimientos, los sujetos pueden comprender nuevos fenómenos sin tener necesariamente que iniciar un proceso reflexivo para ordenar cada una de las vivencias que transcurren (Schütz, 1993).

Para Schütz, la configuración particular del sujeto está determinada por la intersubjetividad, sin duda la característica más importante del mundo social. El aquí se define porque se reconoce un allí, donde está el otro. El sujeto puede percibir la realidad poniéndose en el lugar del otro, y esto es lo que permite al sentido común reconocer a otros análogos al yo. Es en la intersubjetividad donde los sujetos pueden percibir fenómenos que escapan al conocimiento de su yo, pues los sujetos no pueden percibir su experiencia inmediata pero sí las de los otros, en tanto le son dadas como aspectos del mundo social.

La intersubjetividad, siempre dada en situaciones de simultaneidad, es posible porque el mundo del sentido común permite anticipar ciertas conductas de otros para desarrollar la vida social. Así, cuando un sujeto se dirige a otro, presupone que comparte con él ciertos códigos. El siguiente pasaje de Schütz ilustra bien este fenómeno: “Si usted y yo contemplamos un pájaro en vuelo, mis observaciones del pájaro en vuelo son una sucesión de experiencias de mi propia mente así como sus observaciones de un pájaro en vuelo son experiencia de su propia mente (...) No obstante aunque no puedo conocer el contenido específico y exacto de su conciencia, sé que usted es un ser humano vivo y dotado de conciencia. Sé que cualesquiera que hayan sido sus experiencias durante el vuelo del pájaro, ellas eran contemporáneas con las mías. Veíamos un pájaro juntos (...) envejecíamos juntos” (Schütz, 1974: 36).

Para Schütz pueden darse relaciones con otros de los que el mismo sujeto forma parte, constituyendo una relación nosotros, un vínculo entre un conjunto de sujetos que comparten una misma vivencia o vivencias muy similares. También se pueden dar relaciones de otros sin él, esto es, relaciones ustedes, de las que el sujeto participa, por decirlo de algún modo, de forma indirecta. Y, por último, pueden darse relaciones de terceros, nombradas por Schütz como relaciones ellos. En este sentido, es posible afirmar que a Schütz no le interesaba tanto la interacción física entre las personas, sino más bien las formas en que se comprenden recíprocamente las conciencias de éstas, la manera en que se relacionan intersubjetivamente unas con otras.

Las anteriores son relaciones determinadas por el espacio. En cuanto a las relaciones referidas al tiempo, Schütz establece tres tipos: los contemporáneos, aquellos otros con los que se puede interactuar, es decir, experimentar acciones y reacciones con ellos; los predecesores, que son otros con los que ya no se puede interactuar, aunque sí es posible acceder a sus actos; y, por último, los sucesores, aquellos otros con los que no es posible interactuar pero hacia quienes el sujeto puede orientar sus acciones (Schütz, 1979: 45-46). En el mundo de los contemporáneos existe una categoría particular de otros, los llamados asociados. Para los asociados no basta solamente con el reconocimiento y la vivencia compartida; en este caso, es indispensable una relación cara a cara ininterrumpida, en la que el sujeto es capaz de conocer a tal punto a otros que puede orientar su acción hacia las reacciones que espera de esos otros. Los asociados, por tanto, reviven y fortalecen permanentemente la relación nosotros que establecieron con anterioridad.

La intersubjetividad es el proceso en el que los sujetos comparten sus conocimientos con otros en el mundo de la vida. Para entender este proceso hay que asumir la existencia de un ego y de un alterego. El alterego le es dado al ser como una demostración práctica de un ser idéntico con quien comparte un mundo intersubjetivo conocido como “mundo del yo” en el que conviven sus antecesores, sus contemporáneos y sus predecesores. Esto significa que el “otro” es como “yo”, capaz de actuar y de pensar; que su capacidad de pensamiento es igual a la mía en su totalidad; que análogamente a mi vida, la del otro muestra la misma forma estructural-temporal, con todas las experiencias que ello conlleva. Desde este punto de vista, todos los sujetos experimentan el mundo cotidiano de una forma semejante. Estas experiencias similares constituyen, para la Sociología Fenomenológica de Schütz, experiencias de sentido común.

Intersubjetividad e ingenuidad en la investigación intercultural

En ocasiones, privilegiar la noción de intersubjetividad que hemos presentado en el apartado anterior puede ser ingenuo, dado que se

omiten –o se toman en cuenta de forma absolutamente insuficiente- elementos estructurales relacionados con el poder. En el caso de la investigación sobre procesos interculturales, esta ingenuidad es notoria. En otro texto hemos defendido que “es simplista e ingenuo reducir la eficacia y consecución de una interculturalidad total al individuo, a su voluntad, a sus ganas de comprender al otro y de hacerse comprender por ese otro, ya que la voluntad individual no es suficiente para lograr una comunicación eficaz pues para que la comunicación sea eficaz, es necesario que existan, por ejemplo, condiciones simétricas en los individuos interactuantes” (Rizo y Pech, 2017: 29).

La dimensión del conflicto y del poder son asuntos cruciales para pensar que la interculturalidad no es fácil. Incluso podemos llegar a afirmar que la interculturalidad total es imposible, no tiene manera de darse bajo ninguna circunstancia. (Rizo y Pech, 2017: 29).

La interculturalidad implica el encuentro y contacto entre individuos anclados en distintas matrices culturales, aunque muchas veces no sean conscientes de ello. La no conciencia de la diferencia puede ser ya un elemento que nos haga pensar en las dificultades de alcanzar un diálogo intercultural. ¿Cómo hablar de interculturalidad cuando quienes interactúan no son conscientes de sus diferencias? Ya vimos que la comunicación intercultural implica “hacer el esfuerzo de repensar la propia cultura” (Rodrigo, 2000: 6).

¿Cómo repensarnos si desde ese lugar –nuestra cultura- pensamos? ¿Cómo deshacernos de los significados, conductas, valores y comportamientos que hemos adquirido para, desde otro lugar, tratar de aprehender significados, conductas, valores y comportamientos de otros sujetos? ¿Podemos empezar a pensar y ver desde ojos distintos a los nuestros? ¿Cómo? En el caso de los procesos de investigación, ¿cómo podemos despojarnos de nuestros modos de conocer –tan anclados a la visión occidental, objetivista- y construir saberes desde otros parámetros? Sin afirmar que ello sea imposible, sí consideramos que no podemos deshacernos de la manera como nos hemos situado en el mundo a lo largo de nuestra trayectoria de vida. No podemos, o es difícil, vaciarnos de lo que poseemos en nuestra enciclopedia personal, en nuestro acervo de conocimiento. (Rizo y Pech, 2017: 29). Vale la pena mencionar que aquí hablamos desde un nosotros que no se reduce a las comunidades científicas y académicas. Es decir, el nosotros no refiere únicamente a “los investigadores”, sino a cualquier sujeto de conocimiento que entre en contacto con otros.

Lo anterior hace pertinente recuperar la idea de Todorov (1997) en torno a la dificultad que implica conocer al otro. El autor habla de la necesidad de un descubrimiento progresivo, pero que siempre está condicionado social y culturalmente. La manera como nos acercamos al otro y pretendemos comprenderlo no está exenta de contradicciones que, en ocasiones, dificultan la eficaz comprensión y entendimiento entre los participantes. Dicho en términos coloquiales, podemos querer conocer y comprender a los otros con quienes interactuamos, podemos hacer todo el esfuerzo para ello, pero nuestra pantalla perceptiva, nuestra cultura, nos lo impide, pues permea toda nuestra manera de actuar, ser y hacer en el mundo, incluyendo, por tanto, nuestro contacto con los otros. Esta idea está estrechamente vinculada con lo que Fornet-Betancourt (2006) afirma en torno a la racionalidad propia del pensamiento occidental: “Se sobreentiende que bajo el reinado de esta razón la interculturalidad es imposible y que el mejoramiento de las condiciones para su práctica requiere una especie de rebelión contra la Ley que representa la razón absoluta” (Fornet-Betancourt, 2006: 15). ¿Somos capaces de rebelarnos contra la razón que ha constituido el eje de nuestra forma de estar en el mundo? Si somos capaces, ¿de qué modo incorporamos en nuestros procesos investigativos esta ruptura de la razón absoluta?

Desde un punto de vista más fenomenológico, Held (2004) aporta ideas para seguir sospechando o intuyendo las dificultades que acarrearán los procesos interculturales. Según el autor, “lo primero es mi aquí con su condición inextricable, el cual me separa irrevocablemente de los otros hombres, pues ellos están unidos a su aquí, que deambula con ellos. Me resulta imposible ocupar el lugar de otro hombre, el cual se encuentra ‘allí’ con su inextricable ‘aquí’” (Held, 2004: 47). Dicho de otra manera, los sujetos estamos unidos a nuestro aquí, a nuestro mundo, a la manera como hemos sido configurados a lo largo de nuestra trayectoria, y eso hace complicado, si no imposible, poder comprender a cabalidad la realidad del sujeto que está frente a nosotros. Es decir, el mundo de los otros nunca es del todo accesible para el nosotros. Sin embargo, el autor deja una puerta abierta a la posibilidad del entendimiento, al afirmar que éste “sólo parece posible en la medida en que todos los hombres, independientemente de la cultura de la cual provengan, poseen aspectos comunes en su comportamiento como seres vivos” (Held, 2004: 50).

Aquí son nuevamente pertinentes algunas interrogantes: ¿Cómo apreciamos estos elementos comunes que compartimos con otros? ¿Existe algo que, en esencia, nos haga similares a todos los seres humanos? ¿Qué es y cómo se despliega en las situaciones de interacción con otros a quienes, sin embargo, apreciamos como seres distintos? (Rizo y Pech, 2017: 30).

Sin duda alguna, las preguntas anteriores no son de fácil respuesta. Las dimensiones del poder, la incertidumbre y el conflicto aparecen en toda situación de contacto entre distintos. Éstos son ingredientes de toda situación de interculturalidad, y la investigación es sin duda, entre muchas otras cosas, una relación de comunicación multidimensional entre el sujeto investigador y los sujetos investigados. Ser conscientes de la diferencia es clave, y puede ser un elemento que, aunque no haga desaparecer las relaciones de poder y dominación, sí nos haga ser más conscientes de los límites de nuestra relación con los otros con quienes interactuamos en los procesos de investigación que desarrollamos. Nos relacionamos permanentemente con personas distintas, eso es un hecho indudable. Pero pretender que nos podemos entender completamente en todo momento, sin malentendido alguno, es, sin duda, una ilusión. (Rizo y Pech, 2017: 31). Por ello es importante tomar en cuenta que el poder, la incertidumbre y el conflicto aparecerán siempre, de forma consciente o inconsciente, en cualquier contacto entre personas que se reconozcan unas a otras como distintas.

[Culturas indígenas: investigación, comunicación y resistencias](#)

Amparo Huertas Bailén y María Luna (Eds.) (2018): Culturas indígenas: investigación, comunicación y resistencias. InCom-UAB Publicacions, 16. Bellaterra: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona. ISBN 978-84-948252-0-0

4. HACIA UNA “NUEVA” EPISTEMOLOGÍA PARA LA INVESTIGACIÓN INTERCULTURAL

Cualquier proceso de investigación debe tener la epistemología en su centro de interés. Lamentablemente, en muchas ocasiones sólo se comunican resultados de la investigación, y no se hace referencia alguna al proceso de construcción de conocimiento, al durante, y es esto último precisamente lo que interesa a la epistemología. Si ello es fundamental en el abordaje de cualquier fenómeno que investigamos, lo es más aún si la propia construcción de conocimiento está marcada por la relación de otredad fijada entre investigadores e investigados, entre lo que comúnmente, y según una epistemología tradicional que aquí no nos interesa seguir,

llamamos sujeto y objeto.

¿Es posible hablar de una “nueva” epistemología propia de la investigación intercultural? Aquí defendemos que pensar que se trata de una epistemología completamente nueva puede ser aventurado –e, incluso, soberbio–, pero lo que sí es cierto es que ésta contiene algunos rasgos novedosos, tal y como la comprendemos.

Esta epistemología debe, en primer lugar, ofrecer nuevas aproximaciones a la interculturalidad, que vayan más allá de los lugares comunes que la comprenden como el diálogo entre culturas, la convivencia de personas diversas, el respeto a lo distinto, y otras muchas formulaciones que, más allá de ser políticamente correctas, no permiten pensar, en la práctica investigativa, cómo se dan realmente estas relaciones que llamamos interculturales. Una aproximación en cierto modo novedosa la constituye, ya, el pensar la interculturalidad como la relación entre los sujetos investigadores y los sujetos investigados, y no sólo como el rasgo de diversidad que caracteriza a un determinado fenómeno intercultural que estemos investigando. Lo que nos interesa es, entonces, la relación entre quienes construyen conocimiento, pues entendemos que los sujetos investigados son, simultáneamente, constructores de conocimiento, en conjunto con –y no por debajo de– los investigadores.

Una forma distinta de concebir la interculturalidad lleva intrínseca, además, la conciencia del sesgo que implica, siempre, la investigación intercultural. Cuando un yo o un nosotros investiga algo, lo hace desde su propia pantalla perceptiva, de modo que define a los otros como tales desde su lugar, desde su cultura. No hay, ni interesa, objetividad posible. El nosotros es definido por los otros, tal y como estos otros son definidos por nosotros. He aquí el juego dialógico intercultural que encontramos en todo proceso de construcción de conocimiento.

Incluso podemos pensar que esta epistemología –si no nueva, pues existen varios aportes al respecto, sí con ciertos rasgos novedosos– debe cuestionar no sólo las nociones de sujeto y objeto, sino la propia noción de investigador. Si el conocimiento se construye durante un proceso dialógico entre sujetos, éste no puede ser asociado únicamente con los actores que promovieron la investigación, sino con todos los que, directa o indirectamente, están siendo sujetos activos durante el trabajo.

Si ponemos en duda la noción de sujeto y objeto, que comporta cuestionar incluso el propio concepto de ciencia y de pensamiento científico, es porque la epistemología que proponemos para la investigación intercultural debe necesariamente tender puentes entre lo científico y lo tradicional. Los sujetos deben incorporar modos de hacer distintos a sus propias formas de conocer. Los investigadores deberán poner en duda sus nociones, sus conceptos, sus teorías, los cimientos a partir de los cuales se acerca a un tema/suceso/proceso/sujeto a investigar, a construir conocimiento. Así mismo, los investigadores no deberán forzar el uso de estos cimientos para que sean “útiles” para abordar algún proceso o hecho propio de una comunidad otra. Más bien, deberán reconocer en los otros, con quienes y a quienes investigan, saberes –no académicos ni científicos– sumamente lúcidos para explicar los procesos sobre los cuales pretenden decir y dar a conocer algo.

El hecho de tener conciencia de la relación de poder que se establece entre investigadores e investigados es también un elemento clave en esta propuesta epistemológica para la investigación intercultural. Tenemos que ser conscientes del poder que ejercemos sobre otros para poder desmontarlo. En este proceso, la intersubjetividad es, si no imposible, sí muy complicada. A los otros con quienes interactuamos no los percibimos como similares a nosotros, más bien al contrario: nos interesa trabajar con ellos y sobre ellos porque son distintos a nosotros. Construimos su otredad desde nuestra “aparente” identidad. Digo aparente porque muchas veces en los propios equipos de investigación no hay algo que pueda llamarse nosotros como tal.

Lo anterior nos lleva a reflexionar en torno a las relaciones sujetos-sujetos como elemento central de la investigación intercultural. ¿Quién investiga a quién? En los procesos de investigación, inevitablemente aprendemos de quienes investigamos y de nosotros mismos. Estudiar a otros es, de algún modo, estudiarlos a nosotros, saber más de nuestras particularidades. Si a la hora de investigar partimos de la horizontalidad entre los investigadores y los investigados, estaremos proponiendo nuevos modos de construcción de conocimiento. Para empezar, ya no partiremos de la existencia de un “objeto” de estudio, de un fenómeno externo que se encuentra “allá afuera” listo para ser fotografiado, fragmentado, descrito, explicado e interpretado.

Implicaciones teórico-metodológicas

La horizontalidad en las relaciones que se producen entre los sujetos investigadores e investigados es una de las implicaciones que tiene la nueva epistemología para la investigación intercultural que estamos proponiendo en este texto. Pero hay otras. A continuación enumeramos de forma sucinta estas implicaciones:

a. Problematicación de la noción de “Objeto de estudio”. La primera implicación, y quizás la más importante, es la necesaria deconstrucción de la noción de objeto de estudio con la que tradicionalmente nombramos los sucesos, hechos y personas que investigamos. En esta primera consideración, hay que tomar en cuenta, además, cómo nos debemos incluir nosotros como investigadores en los propios “objetos” que estamos estudiando.

b. Explicitación del “cómo” de la investigación. La segunda implicación parte de que, en muchas ocasiones, las investigaciones comunican sus objetivos y resultados, no así los procedimientos metodológicos y técnicos empleados para poder obtener dichos resultados.

c. Impulso del uso combinado de técnicas de investigación y técnicas de intervención. La tercera implicación debe tomar en cuenta, en primer lugar, qué se está entendiendo por intervención. Aquí abogamos por una discusión que transite de la intervención en el sentido más estricto a la construcción colectiva-dialógica del conocimiento durante el proceso de investigación.

d. Estudio de procesos y relaciones, y no de hechos estáticos. Por último, el estudio de procesos y relaciones, y no tanto de hechos estáticos, llanos, es obvia si tomamos en cuenta que estamos investigando a y con personas. En este sentido, el estudio de las relaciones humanas, entre otros y entre nosotros y otros, es de algún modo un estudio del sí mismo. Dicho de otro modo, cuando miro a los demás, cuando dialogo con ellos y me involucro en sus actividades, estoy conociéndome más a mí mismo.

5. CIERRE: RETOS Y DIFICULTADES

Todo proceso de investigación presenta dificultades. Éstas se asocian al proceso mismo de construcción de conocimiento vinculado con la aplicación de ciertas estrategias metodológicas, la obtención de datos empíricos y el análisis e interpretación de estos datos. En la investigación intercultural, estas dificultades aparecen mucho antes, desde el momento mismo de estar definiendo el qué –y sobre todo el para qué- de la investigación.

A continuación proponemos algunos interrogantes para reflexionar en torno a los retos y dificultades que podemos encontrarnos en el proceso de investigación intercultural fundamentado en los aspectos teórico-conceptuales que hemos presentado a lo largo de este texto:

- ¿Cómo nos colocamos como investigadores en el tema/proceso a investigar?
- ¿Cómo hacemos consciente nuestra mirada?
- ¿Cómo la incluimos –la hacemos explícita- en nuestra estrategia metodológica y analítica?
- ¿Cómo incluimos la mirada de los otros a/con quienes investigamos sobre sí mismos y sobre nosotros?
- ¿De qué forma hacemos partícipes a los otros a/con quienes investigamos en la definición y planeamiento de la estrategia metodológica y técnica de la investigación?
- ¿Cómo podemos lograr un equilibrio o equidad entre lo que pretendemos conocer de nuestros interlocutores y lo que ellos quieren facilitarnos de sí mismos y conocer de nosotros?
- ¿Cómo hacemos frente –ellos y nosotros- a las dificultades interpretativas que se derivan de los choques culturales propios de la investigación intercultural?
- ¿De qué modo logramos un equilibrio entre los conocimientos tradicionales y los conocimientos científicos? ¿Es siempre deseable este equilibrio?

Somos conscientes que hemos planteado más preguntas que respuestas. Nos interesa que estos interrogantes, entre muchos otros que puedan ir surgiendo, puedan ser punto de partida para continuar los debates –dentro y fuera de la academia- en torno a cómo es que estamos investigando los procesos interculturales, y, sobre todo, en torno a cómo los investigadores establecemos relaciones con esos otros a/con quienes investigamos. Si empezamos a pensar los modos en que nos relacionamos con los sujetos a/con quienes investigamos, y si empezamos a cuestionar estos modos para proponer otros, habremos dado ya un gran paso para repensar los estudios interculturales.

[Culturas indígenas: investigación, comunicación y resistencias](#)

Amparo Huertas Bailén y María Luna (Eds.) (2018): Culturas indígenas: investigación, comunicación y resistencias. InCom-UAB Publicacions, 16. Bellaterra: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona. ISBN 978-84-948252-0-0

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Dietz, Gunter et al. (2009). "Estudios interculturales: una propuesta de investigación desde la diversidad latinoamericana". En *Sociedad y Discurso*, Núm. 16 (2009), pp.57.67. Universidad de Aalborg (Dinamarca). ISSN 1601-1686. Recuperado de: <https://journals.aau.dk/index.php/sd/article/view/862/687>

Fornet-Betancourt, Raul (2006). "La interculturalidad a prueba". En *Concordia Reihe Monographien*, núm. 43. USA: Mainz. Recuperado de: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf>

González de la Fe, Teresa (2003). "Sociología fenomenológica y etnometodología". En Giner, Salvador (coord.) (2003) *Teoría sociológica moderna*, Ariel, Barcelona, pp. 219-267.

Held, K. (2004). "Acuerdo y entendimiento intercultural: posibilidades y límites". Conferencia pronunciada en el VII Congreso Internacional de la Sociedad Española de Fenomenología, del 28 al 30 de abril del 2004. España: Universidad de Salamanca.

Mclver, M. L. Lengnick-Hall, y Ramachandran, I. (2012). "Integrating Knowledge and Knowing. A Framework for Understanding Knowledge in practice". En *Human Resource Management Review*, núm. 22, pp. 86-99.

Rehaag, I. (2006). "Reflexiones acerca de la interculturalidad". En CPU-e. *Revista de Investigación educativa*, núm. 2, 1-9. Recuperado de: <http://revistas.uv.mx/index.php/cpue/article/view/162/263>

Rizo García, Marta y Pech Salvador, Cynthia (2017). "Poder e interculturalidad imposible: notas para un estado de la cuestión". En Aguilar Edwards, Andrea (coord.) (2017) *Desafíos de la inclusión y procesos de comunicación*, Alfaguara, México, pp. 15-33.

Rodrigo Alsina, M. (2000). La comunicación intercultural. En Aula Abierta, Lecciones Básicas. Portal de la Comunicación de la Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 1-6. Recuperado de: http://portalcomunicacion.com/uploads/pdf/1_esp.pdf

Schütz, Alfred (1974). Estudios sobre teoría social, Amorrortu, Buenos Aires.

Schütz, Alfred (1979). El problema de la realidad social. Amorrortu, Buenos Aires.

Schütz, Alfred [1932] (1993). La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva, Ediciones Paidós, Barcelona, 1ª reimpresión.

Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas (1973). Las estructuras del mundo de la vida, Amorrortu, Buenos Aires.

Todorov, T. (1997). La conquista de América: el problema del otro. México: Siglo XXI.

Valladares, Liliانا y Olivé, León (2015). “¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad”. En Cultura y representaciones sociales, Año 10, Núm. 19, Septiembre 2015, UNAM, México, pp. 61-101. Recuperado de: <http://www.journals.unam.mx/index.php/crs/article/view/52005>

[Culturas indígenas: investigación, comunicación y resistencias](#)

Amparo Huertas Bailén y Maria Luna (Eds.) (2018): Culturas indígenas: investigación, comunicación y resistencias. InCom-UAB Publicacions, 16. Bellaterra: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona. ISBN 978-84-948252-0-0

Original disponible en: http://portalcomunicacion.com/lecciones_det.asp?lng=esp&id=102

PDF creado en: 13/09/2018 17:39:58

Portal de la Comunicación InCom-UAB: El portal de los estudios de comunicación, 2001-2015

Institut de la Comunicació (InCom-UAB)
Edificio N. Campus UAB. 08193 Cerdanyola del Vallès (Barcelona)
Tlf. (+34) 93.581.83.84 | Fax. (+34) 93.581.21.39 | portalcom@uab.cat

