



REVISTA DE INVESTIGACIÓN
EN GESTIÓN CULTURAL

Córima, Revista de Investigación en Gestión Cultural

ISSN electrónico: 2448-7694

Universidad de Guadalajara

Sistema de Universidad Virtual

México

corima@udgvirtual.udg.mx

Año 1, número 1, julio-diciembre 2016

Conceptualización de la cultura para la gestión cultural. Multiculturalismo e interculturalismo

Rodolfo Uribe Iniesta¹

Universidad Nacional Autónoma de México, México

DOI: 10.32870/cor.a1n1.4969

[Recibido: 04/02/2016; aceptado para su publicación: 16/03/2016]

Resumen

La discusión sobre la conceptualización de la cultura a principios del siglo XXI adopta la forma de una diversidad infinita, a la vez que una indiferencia entre las diversas versiones con que se trabaja. Se caracteriza por la reacción al centralismo etnocentrista con que se definió en el siglo XX con la forma de multiculturalismo e interculturalidad. La primera reconoce la multiplicidad de expresiones culturales, pero aún con una concepción centralizada de definición y aceptación. La segunda reacciona contra esa situación, promoviendo la coexistencia de una diversidad de concepciones y formas tan amplias como las experiencias

¹ Correo electrónico: rui@unam.mx

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Uribe Iniesta, R. (2016). Conceptualización de la cultura para la gestión cultural. Multiculturalismo e interculturalismo. *Córima, Revista de Investigación en Gestión Cultural*, 1(1). doi: 10.32870/cor.a1n1.4969

vitales de los grupos humanos. El artículo propone entender que la forma práctica de encontrar una salida a estos dilemas no es buscar una definición o un concepto definitivo, sino entender que el malestar se da por el carácter de "dispositivo" (Gilles Deleuze, Michel Foucault) del concepto cultura y la necesidad de desterritorializarlo mediante una concepción compleja de campo (Pierre Bourdieu) o metaconcepto (Edgar Morin), que permita abrirlo como un hecho múltiple, dúctil y dinámico accesible y utilizable por toda forma de colectividad social.

Palabras clave

Cultura, multiculturalidad, interculturalidad, gestión cultural, conceptualización.

Conceptualização da cultura na gestão cultural. Multiculturalismo e interculturalismo

Resumo

A discussão da conceptualização da cultura a princípios do século XXI adota a forma de uma diversidade infinita, a vez de uma indiferença entre as diversas versões que se trabalha. Se caracteriza pela forma de multiculturalismo e interculturalidade. A primeira reconhece a multiplicidade de expressões culturais mas ainda baixo uma concepção centralizada de definição e aceitação. A segunda reage contra esta situação promovendo a coexistência de uma diversidade de concepções e formas tão ampla como as experiências vitais dos grupos humanos. O artigo propõem entender que a forma pratica de encontrar uma saída a estes dilemas não é buscar uma definição ou um conceito definitivo, senão entender que o mal estar se da pelo carácter de dispositivo (Gilles Deleuze, Michel Foucault) do conceito de cultura e de necessidade de desterritorializar-lo mediante uma concepção completa do campo (Pierre Bourdieu) que permite abrir-lo como um feito múltiplo, dúctil e dinâmico acessível e utilizável por toda forma de coletividade social.

Palavras-chave

Cultura, Multiculturalidade, Interculturalidade, Gestão Cultural, Conceptualização.

Conceptualization of Culture for Cultural Management. Multiculturalism and Interculturalism

Abstract

Today conceptualization of Culture is marked by an infinite diversification of possibilities, and, at the same time, an indifferent attitude between the several working perspectives. We are also living a reaction against the ethnocentric centralism that guided the conceptual debate in most of the twentieth century, in the ways of multiculturalism or interculturalism. The first form accepts the existence of diversity from a still central and superior definition while the second promotes the coexistence of diversity as wide as human vital experiences in the same level. To find a way to work in this conditions the article proposes no to look for a definitive definition of Culture but to understand that the trouble is that it works as a "devised" (Gilles Deleuze and Michel Foucault sense) and then it needs to be "desterritorialized" through its reformulation with a complex conception of a field (Pierre Bourdieu), or a metaconcept (Edgar Morin) that delivers the conceptualization as a multiple, active, fluid matter that can be accessed and used by any kind of social integration.

Keywords

Culture, Multiculturalism, Interculturalism, Cultural Management, Conceptualization.

El nuevo malestar en la cultura

El siglo XX comenzó con un malestar caracterizado por la limitación que impone a lo instintivo (función de dispositivo social) y la irrupción de las masas lo popular, la lógica de la economía y la de la mecánica según Sigmund Freud (*El malestar en la cultura*) y Miguel de Unamuno (*La rebelión de las masas*). El siglo terminó también con otros malestares, pero estos fueron provocados por el carácter autocentrado del mismo esfuerzo de la autodefinición de la cultura por su etnocentrismo y clasismo implícitos; en resumen es por su funcionamiento como un dispositivo de jerarquización social global.

El malestar se manifiesta porque justo ahora, desde el último tercio del siglo XX, los entonces excluidos se manifiestan y exigen reconocimiento como productores, actores y creadores válidos de cultura, no solo para "ser integrados" en un primer momento como sería la lógica del concepto multiculturalismo, sino más allá como

creadores absolutos de otros marcos, formas, definiciones, versiones, lógicas y otros mundos como buscan quiénes defienden el concepto interculturalidad.

Ver el desarrollo de esas conceptualizaciones como un mero esfuerzo de discusión intelectual lineal para lograr una mejor y única definición esconde y tergiversa el propio proceso sociogenético, y devuelve a las disciplinas de las ciencias sociales el carácter de "puente", el cual oculta las divisiones y conflictos sociales que ya denunciaba Roger Bartra desde 1981 y encubre elementos que permiten discutir la pertinencia social de proyectos y las resistencias que encuentran acciones y políticas concretas de gestión cultural. Entender por qué la gestión cultural no puede ser, como sigue ocurriendo de hecho en muchísimos casos (CONACULTA), una mera programación de eventos artísticos.

El síntoma más evidente del malestar fue la necesaria discusión dada en el ámbito de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), la cual terminaría aceptando y promocionando la concepción "multiculturalidad" como respuesta a la situación político-cultural en el mundo. Por supuesto hubo respuestas contra esta definición y política, surgida en este siglo en términos primero de "multiculturalismo revolucionario" (McLaren, 1998) y, finalmente, con la concepción de "interculturalidad" como paradigma avanzado y adecuado para una convivencia más equitativa, libre y no impositiva que permita verdaderos desarrollos autónomos colectivos y evite el riesgo de pérdida de la diversidad cultural –comparándola con la ecológica–, de la cual el director –Amadou-Mahtar M'bow– de la UNESCO advertía a finales de los años ochenta.

En términos superficiales las discusiones efectuadas durante los años setenta y ochenta giraban, por un lado, hacia la posibilidad de una homogeneización absoluta de una cultura global generada, administrada, poseída, promovida y rentabilizada por la industria cultural soportada básicamente por los medios de comunicación masiva que representaran y reflejaran solo elementos parciales de la cultura occidental moderna (americanizada), aplastando otras opciones como culminación de procesos políticos y culturales del imperialismo y del colonialismo.

La situación política promovió el resurgimiento de las reivindicaciones políticas de reconocimiento, derecho a la existencia y desarrollo de los pueblos indígenas y culturas "minoritarias" dentro de los Estados nacionales (el miedo al "choque de civilizaciones" que describe Samuel Huntington y ejemplifica la instrumentalización de los prejuicios culturales como arma política aún muy en uso, por ejemplo en la campaña electoral de los Estados Unidos de América dirigida por Donald Trump). En los años noventa la deliberación se complejizó al reconocer que una destrucción o desaparición de las culturas locales se daba bajo los mismos procesos de hibridación

que de revitalización (*revivals*), pero con algunos rasgos novedosos. Además progresivamente las culturas originarias, dado los procesos masivos de migración, también comenzaron a vivir procesos de deslocalización (García, 1990; Bhabha, 2002; Clifford, 1999). Los conceptos y políticas de multiculturalismo y de interculturalismo dieron respuestas a “emergencias” –se cumplió una de las condiciones que reconoce Michel Foucault: los “dispositivos”–.

Se trata básicamente de enmarcar y comprender, como lo señala Amy Guttman (2001) en la introducción al ensayo clásico de Charles Taylor (2001) sobre multiculturalismo, pero sobre todo de “encausar” políticas de acción en todos los ámbitos sociales. Y al mismo tiempo resulta evidente para acabar de cumplir con las condiciones de Foucault que ambas concepciones signifiquen cambios en los regímenes de enunciación de la cuestión, es decir, generen visiones y campos distintos (Agamben, 2015).

Como producto de los cambios o mutaciones sociales se sigue la aplicación del concepto (el cual aborda Foucault en *Las palabras y las cosas*) de finales del siglo XX. Al concepto cultura se le agregó otro nivel de exigencia aparte del de dar cuenta “integrar” e “incorporar” la diversidad cultural. Por ejemplo, la definición de John Thompson (2002) de cultura incorpora la experiencia y el nuevo papel de los medios de comunicación, recurriendo a un nivel de abstracción más alto del hecho cultural, diciendo que se trata del “carácter simbólico de la vida, los patrones de significación incorporados a las formas simbólicas que se intercambian en la interacción social... formas simbólicas arraigadas en contextos sociales estructurados que implican relaciones de poder, formas de conflicto, desigualdades en términos de la distribución de recursos y así sucesivamente”.

En el momento actual el concepto de cultura nos tiene que servir no solo para separar la barbarie (violencia) de la civilización, sino también para describir las actividades de las empresas culturales multinacionales y sus productos; explicar el consumo simbólico y lo simbólico en sí mismo; entender de qué se habla cuando se dice hay “cultura” del agua, “cultura” de la violencia, “cultura” de la eficiencia, etcétera. Por supuesto para entender lo que diferencia los múltiples grupos humanos necesitamos un concepto el cual al mismo tiempo permita trabajar con fenómenos contemporáneos como la individualización que describe Ulrich Beck; el secuestro de la experiencia y el *disembedding* (desanclaje institucional de los individuos) que aborda Anthony Giddens; los simulacros de Jean Baudrillard, los dispositivos de Michel Foucault y Gilles Deleuze; las identificaciones de Michel Maffesoli; los vacíos migrantes y transicionales que describe Dubravka Ugrezic; la transparencia y simultaneidad descritas por Gianni Vattimo; la virtualización que investiga Paul

Virilio; la fluidez descrita por Zygmunt Bauman y la colonización de los mundos de vida que observa Jürgen Habermas.

Además se vuelve totalmente en el núcleo de todo lo político y social de acuerdo con Alberto Melucci, porque ahora los "conflictos sociales se desplazan del sistema económico-industrial hacia el ámbito cultural", y el núcleo central de los apremios contemporáneos parece ser la producción y reapropiación del significado centrándose en "la identidad personal, el tiempo y el espacio de vida, la motivación y los códigos del actuar cotidiano (1999, p. 112). Aun en su acepción y uso más estricto que la acerca a reducirla a lo relacionado con actividades artísticas, en los últimos 50 años el concepto de cultura ha sido objeto de fuertes críticas que la han llevado a dramáticas transformaciones.

Néstor García Canclini (1977) expone que las categorías estéticas habían estallado, y pregunta qué es el arte visto como etnocéntrico (por el uso de un concepto occidental moderno). De ese momento pasaríamos a las interacciones interculturales como la formación de museos que describe James Clifford (1999), donde ya no se trata de exhibir las piezas robadas a otros pueblos de otros tiempos (el moderno Occidente considera como arte de otros), sino que se dialoga con los miembros interesados de esa cultura, tanto la selección como forma de exposición donde las piezas ya no están "muertas" ni son meras representaciones de una cultura, sino están "vivas" y siguen siendo usadas por los interesados no solo conocedores de tal cultura, sino participantes de ella. Y por supuesto los museos dejan de ser panteones (lugares de adoración a Dioses) para ser centros de actividades.

Cada vez la cultura, afortunadamente, se convierte menos en una expresión o sinécdoque a interpretar y más en una acción o comunicación. Cada vez menos es un lugar de acceso o llegada, y cada vez más resulta un espacio de circulación, una sala de estar o de fiestas (contraponiéndose con los no lugares señalados por Marc Augé (2000) que van "deseccando" las ciudades y los paisajes). Al mismo tiempo se dan las condiciones para que a nivel mundial en los organismos internacionales lo que se destaca de la cultura sea su condición de patrimonio y a los participantes de cada forma cultural –en inglés se les da el muy economicista título de *stakeholder* (accionista)–. En este sentido institucionalmente reconocido aparece también como algo a tener (prefiero la idea de compartir), pero también de manera muy importante a perder: la idea de patrimonio está aquí directamente asociada con la de riesgo y de la conservación.

Esta múltiple exigencia generó una situación que Bolívar Echeverría (2001) describe como diversidad (múltiples avances en diferentes campos), indiferencia cuando no hay ignorancia respecto de las actividades de los otros (en parte porque

cada avance produce su propio campo) y de miedo a buscar la forma de integrar las diferentes deliberaciones, una desconfianza ante la teoría que describe como un “miedo a teorizar”. Frente a esta situación en 1996 se organizó en la Universidad de Stuttgart (Alemania) una serie de conferencias sobre la teoría de la cultura, pero cuyo resultado (Shröder y Breuninger, 2001) fue demostrar la exactitud de lo dicho por Echeverría.

Saskia Sassen (Lladó, 2015) recientemente haría referencia a este mismo problema: “las grandes categorías son tan inmensas que son incapaces de capturar todo lo negativo que está pasando”. Para ello propuso trabajar en dos niveles:

Para conectarnos con el mundo hay que teorizar irremediabilmente. Pero también hemos de preguntarnos cómo hemos construido las categorías que quieren definir nuestro entorno. Cuando algo se vuelve muy extremo el nombre se disuelve, y hay que atender a otros bordes sistémicos. ¿Por qué llamamos cambio climático a tierras muertas? ¿Por qué seguir hablando de austeridad cuando sabemos que se trata de algo claramente distinto? Las grandes categorías que nos han funcionado bien hasta ahora (inmigración, clase media, economía...) se convierten en la actualidad en invitaciones a no pensar. Hay que sumergirse en el concepto y mezclar lo incompleto con la complejidad. En épocas como la nuestra, cuando los significados padecen inestabilidad, hay que escarbar en la sombra de cada palabra. (Después de todo...) ¿Quiénes somos nosotros los ciudadanos? Los que estamos dispuestos a no aceptar las narrativas dominantes.

Esta situación nos obliga de entrada a ya no trabajar con una definición o concepto meramente discriminador, sino a entender a la cultura o a lo cultural como un campo epistémico, o incluso disciplinario (Pierre Bourdieu), un metaconcepto (Edgar Morin) o un espacio discursivo (Michel Foucault) como única forma eficaz de abordaje y comprensión.

Para ser consecuentes no basta con adoptar una perspectiva interpretativa y comprensiva desde la complejidad, sino también es necesario adoptar una perspectiva epistémica consecuente como la que propone Humberto Maturana (2010), donde se posiciona contra la idea del dominio de una objetividad absoluta independiente de los observadores y dependiente de una actitud de comunicación para imponer o convencer de manera excluyente. Propone la posibilidad de una objetividad relativa relacionada con una disposición a entender, conversar, intercambiar, aprender.

De este modo la noción de error no es absoluta, sino relativa en relación con la amplitud, tiempo y perspectiva de la observación, o incluso depende de una disyuntiva que comprende la posibilidad de un multiverso basado en las diversas posibilidades que suponen la multiplicidad de experiencias y prácticas de vida. Así, en lugar de quedarnos con una sola definición del concepto, excluyendo los demás,

podemos integrar un metaconcepto donde las diversas definiciones con que se ha trabajado en diferentes momentos y formas son entendidas como dimensiones de un campo o espacio discursivo.

Se trata de trabajar como lo hace Michelangelo Bovero (2004) cuando busca una conceptualización práctica para la idea de libertad, y termina definiendo diferentes *dimensiones subjetivas* ("ausencia de restricciones, obligaciones y prohibiciones; poder de realizar alguna acción; posibilidad-licitud o deóntica y posibilidad objetiva") para su realización. En el campo epistémico de la cultura esto tiene mayor importancia porque, como señalaba Claude Levi-Strauss (1984), las culturas no solo son diversas sino que ni siquiera difieren en el mismo plano, y más aún cuando nuestro interés es la gestión y promoción de la cultura estamos obligados a darle prioridad a la "cultura activa", al hacer, frente a la "cultura pasiva", el contemplar (consumir).

Esta disyuntiva entre pasividad y actividad lleva directamente a las cuestiones de creación o imitación, reproducción o hibridización, las cuales implicaron una discusión que, opacando las temáticas de alienación o enajenación y liberación, se tornó central en el último tercio del siglo pasado: la identidad. Esta cuestión Michel Maffesoli (1990) recomienda verla como una condición altamente voluble; Melucci (2001) advierte estudiarla no como un hecho dado, sino como un "campo de posibilidades y límites".

La crítica al dispositivo

Se propone la interpretación que, con el cambio de siglo, ha impuesto la necesidad de encontrar un concepto de cultura que no funcione como un dispositivo en el sentido que dan, tanto Michel Foucault, Gilles Deleuze como Giorgio Agamben. En palabras de Foucault (Minello, 1999, pp. 100-101): "las estrategias de relaciones de fuerza soportan unos tipos de saber y [son] soportadas por ellas". Agamben (2015, p. 23) expone, basado en la descripción del propio Foucault, que como hechos discursivos y no discursivos extrapolan: "literalmente cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes". Esta necesidad puede explicar la situación de los estudios de los fenómenos culturales descrita por Bolívar Echeverría. La necesidad referida en estos términos sería un poco paradójica, porque precisamente los autores señalan la enorme dificultad de una vida social que no se desarrolle por medio, o a partir, de dispositivos en tanto que si bien controlan y disciplinan también permiten y posibilitan "máquinas para hacer ver y hacer hablar" (Deleuze, 1999, p. 155).

La diferencia de entender el concepto de cultura como un dispositivo y no como un concepto es que justamente el dispositivo implica la noción de un espacio de tensiones y fuerzas en movimiento y posible transformación más que un objeto cerrado, concluido, medio y objeto en consenso. Permite abrirse a una lógica que Deleuze describe como de legitimaciones y reiteraciones (territorializaciones) y líneas de fuga, invenciones, creaciones (desterritorializaciones). No tratamos meramente con una definición que busca demostrar ser absoluta, completa, adecuada, aplicable, sino con un espacio relacional (en el mismo sentido que lo desarrolla Pierre Bourdieu).

Y luego entonces, a pesar de la paradoja, esta perspectiva alerta ante la tentación de satisfacernos con un mero cambio de nomenclatura o de regímenes de enunciación, visibilidad, etcétera, y de decepcionarnos o desilusionarnos por la continuidad de las discusiones o los conflictos. Nos permite superar la ilusión de alcanzar la unicidad, la construcción del universal perfecto, pero posibilita la comprensión de las diversidades, las confusiones, contradicciones, conflictos, estratos, jerarquías, tensiones y funcionamientos. No buscamos ya una definición ontológica del tema, sino una solución o un instrumento metodológico, una estrategia de conocimiento y acción. Bajamos del sentir la necesidad de saber ¿qué es la cultura? (cuyas respuestas pueden así seguir siendo múltiples y abiertas). Al buscar cómo estudiar, cómo producir, cómo promover y, finalmente, cómo gestionar culturas en términos deleuzianos, pues con más desterritorializaciones nos acercamos a la definición.

¿Un conflicto bipolar?

El problema de fondo es, al final, recuperar productiva, profunda y consecuentemente las diversidades de vida, experiencia y, sobre todo, de potencialidades en el presente-futuro. Llama poderosamente la atención que en 1996 Hans Georg Gadamer se sintiera obligado a recuperar la definición de cultura de Hegel, en el sentido de recurrir a la definición más abstracta y general: "Cultura es la capacidad de pensar realmente una vez los pensamientos del otro" (Schröder y Breuninger, 2001, p. 23). Esta definición recuerda la propuesta contemporánea de Emmanuel Lévinas de pensar acogiendo al otro, con lo cual se supera la idea de mera tolerancia, reconocimiento, etcétera, del liberalismo.

Se pide, además, no solo reconocer la existencia independiente del otro, sino que también se integra en lo propio la condición de diversidad. Se rompe con la lógica de una física de bolas de billar que chocan (visión de mundo del liberalismo), a cambio de una física más cuántica en la cual todos somos espacios y campos de fuerza en

procesos permanentes de desarrollo y cambio. Es justo por su alta abstracción una definición que permite no necesariamente una centralidad definitoria, sino una fluidez, elasticidad y maleabilidad combinatoria.

El problema de la multiculturalidad es que nació junto con, y para, el nuevo momento de integración económica mundial que llamamos globalización, la cual resulta un proceso de doble nivel (se sigue la definición de Alvater y Mahnkopf, 2002) que transforma la relación y jerarquización espacial de los intercambios económicos, pero además transforma las relaciones sociales a nivel micro, profundizando a niveles íntimos el utilitarismo. Jeremy Rifkin (2000) habla incluso de una mercantilización y comercialización de las propias relaciones sociales.

Dhyani Ywahoo (1990) refiere cómo en los Estados Unidos de América con la legalización de las prácticas esotéricas y rituales de los pueblos originarios, en el territorio de ese país, vino también al mismo tiempo la liberación para la venta y monopolización de tierras de las reservas indígenas. Explica que se dedican a la promoción de sus contenidos culturales, su sabiduría ancestral para que los no indígenas entiendan por qué defienden sus tierras. Desde 1994 los wixaritari (huicholes) en México han tenido esa misma política, es decir, la aceptación del multiculturalismo por parte de las instituciones internacionales y los gobiernos nacionales, lo cual estuvo acompañada de la liberalización económica.

En México en 1992 se modificó la Constitución y al mismo tiempo se definió el Estado como multicultural. Se debió cambiar el artículo 27, el cual protegía las tierras comunales y ejidales para liberalizar su compra-venta y monopolización comercial. Para los pueblos originarios no hubo engaño: la aceptación de la condición multicultural de los diversos países y el reconocimiento apareció como un parte de una acción instrumental y económica de despojo del territorio. Rápidamente se notó como en toda América Latina los conflictos sociales cambiaron de agrarios a étnicos, y como la necesaria organización sobre la base étnica para defender sus tierras y recursos naturales como bienes no económicos generó la pertinencia de hablar de territorio y de salir de una identidad y actividad cultural local para plantear su localización en el espacio discursivo, político y cultural nacional y global, al grado que esas organizaciones étnicas llegaron al poder en Bolivia y transformaron las constituciones de este país; en Ecuador se modificaron aspectos en función de visiones de mundo de las prospectivas étnicas.

El multiculturalismo que el liberalismo veía como un gran avance en una problematización de reconocimiento e integración en las instituciones modernas se superó y transformó con la necesidad de un cambio de mundo, el cual responde no solo a cómo lograr gobernanzas, democracias o equidades, sino en una respuesta

directa a la globalización como proceso hegemónico particular y a la crisis civilizatoria (ecológica –la pérdida de la diversidad más el calentamiento global– y social –exclusión–) como proceso global general; a esto se le llama interculturalidad.

El multiculturalismo es considerado un espacio que reconoce múltiples visiones de mundo e identidades, pero las integra y organiza dentro de un mismo ámbito y desde una sola forma de orden. Esto resultó insuficiente para los intelectuales críticos del primer mundo al igual que para los intelectuales del tercero, para los desplazados y en movimiento de los pueblos y culturas migrantes, y para los intelectuales indígenas de igual manera lo fue. La visión tolerante de Will Kymlycka (ciudadanía multicultural) y Charles Taylor, entre otros, seguía siendo un panóptico, es decir, seguía la metáfora de Michel Foucault respecto del sistema de Jeremy Bentham: un espacio único o articulado con un lugar central de observación (por tanto de producción de lo observable), el cual no es visible (criticable, objetivable) desde los espacios subordinados ni desde sí mismo, produciendo el efecto identificable como poder de espacio vacío, pero central.

El interculturalismo viene, por ejemplo, de la propuesta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y sus aliados en México como son el Consejo Nacional Indígena, entre otros, los cuales en las conversaciones de San Andrés Sacamchén o Larraínzar (apellido de un latifundista quien en lugar de territorios indígenas exclusivos propuso la creación de regiones "interculturales") estuvieron en contra de una visión de disyunción y exclusión, que propone una diversificación incluso interna.

En el aspecto discursivo la deliberación sobre la cultura se convierte, entonces, no solo en una recursividad y readaptación, sino también en una explosión y diseminación con potencial infinito, tanto por la diversidad existente como, sobre todo, por la posible. Las potencialidades no pueden ser atendidas solo por una discusión sobre la teoría, sino que necesariamente obligan a un desarrollo de nivel epistémico relacionado con qué pensar y cómo pensarlo para lo cual aparecen, tanto las propuestas del paradigma de la complejidad, las del constructivismo de Maturana como las de las visiones no occidentales tradicionales, por ejemplo del Sumak Kausay andino, el Tsalagi Ego estadounidense (Ywahoo, 1990), etcétera; también se dilucidan nuevos desarrollos de *Epistemologías del Sur* (De Sousa y Meneses, 2014).

El multiculturalismo también desestimaba toda situación anterior o actual de minoridad estructural o histórica de los posicionamientos actuales y pasados, por lo cual no consideraba acciones de reparación o restitución. El interculturalismo en cambio incluye el proceso histórico y, por tanto, alude de modo directo a los procesos de imperialismo y sobre todo colonización; se autodefine ante todo, sea desde los

planteamientos de subjetividades sociales parciales (de género por ejemplo) como de los étnico culturales como anticolonial y decolonial (Walsh, 2008 y 2012).

En ese sentido resulta un paradigma que de entrada se define en términos deleuzianos como desterritorializador. Por supuesto no hay una definición única o central, sino una constelación de propuestas con las cuales se pueden trabajar desde distintas perspectivas, profundidades y momentos. El interculturalismo incluye e implica, desde el principio, que la propia conceptualización de la cultura debe de ser pensada y reelaborada por los propios usuarios, y no considerarlos solo como actores de una política cultural.

Jesús Ibáñez expone que cuando una situación es necesaria e imposible a la vez, no queda sino cambiar el sistema; entonces, en lugar de buscar la definición única de cultura no queda sino buscar la manera de articular y entender las diversas dimensiones y dinámicas de los fenómenos culturales, sus varios modelos en una estructura que, de acuerdo con las propuestas de Maturana y Gadamer, es una conversación y no una imposición. Se trata no solo de tolerar la diversidad, sino vivirla en una integración íntima donde la "acogida hospitalaria" de Lévinas y, también, en la plena aceptación de la acción y devenir ajenos.

Referencias

- Agamben, G. (2015). *¿Qué es un dispositivo?* Barcelona, España: Anagrama.
- Alexander, J. (2000). *Sociología cultural*. Madrid, España: Anthropos/Flacso.
- Alvater, E. y B. Mahnkopf (2002). *Las limitaciones de la globalización*. México: Siglo XXI.
- Augé, M. (2000). *Lugares vacíos*. Barcelona, España: Gedisa.
- Bartra, R. (1981). *Las redes imaginarias del poder político*. México: Era.
- Bhaba, H. (2002). *El lugar en la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Bovero, M. (2004). *¿Cuál libertad?* México: Océano.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona, España: Gedisa.
- Deleuze, G. (1999). *¿Qué es un dispositivo?*, en E. Balbier y otros. *Michel Foucault filósofo*. Barcelona, España: Gedisa.
- De Sousa, B. y M. P. Meneses (eds.) (2015). *Epistemologías del Sur*. Madrid, España: Akal.

- Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura*. México: UNAM/ITACA.
- Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. Buenos Aires, Argentina: Caronte.
- Foucault, M. (1997). *Las palabras y las cosas*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013). Poder y saber, en *El poder, una bestia magnífica*. México: Siglo XXI.
- García Canclini, N. (1977). *Arte popular y sociedad en América Latina*. México, Grijalbo.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.
- Giddens, A. (1992). *La transformación de la intimidad*. Madrid, España: Cátedra.
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, España: Alianza.
- Guttmann, A. (2001). Prólogo y agradecimientos a Charles Taylor, en *El Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lazo Briones, P. (2010). *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad*. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Janés.
- Levi-Strauss, C. (1984). *Antropología estructural*. México: Siglo XXI.
- Lladó, A. (2015). *Saskia Sassen: "Llamamos austeridad a agresiones organizadas"*. Recuperado de <http://www.lavanguardia.com/cultura/20150203/54425774399/saskia-sassen-austeridad-agresiones-organizadas.html>
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, España: Paidós.
- McLaren, P. (1998). *Multiculturalismo revolucionario*. México: Siglo XXI.
- Maturana, H. (2010). Realidad: la búsqueda de la objetividad o la persecución del argumento que obliga, en Marcelo Pakman (comp.) *Construcciones de la experiencia humana*. Barcelona, España: Gedisa.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona, España: Icaria.
- Melucci, A. (2001). *Vivencia y convivencia*. Madrid, España: Trotta.

- Minello, N. (1999). *A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault*. México: El Colegio de México.
- Rifkin, J. (2000). *La era del acceso*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y verdad*. México: Grijalbo.
- Schröder, Gerhart y Helga Breuninger (comps.) (2001). *La teoría de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Taylor, C. (2001). *El multiculturalismo y la "política de reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, J. (2002). *Ideología y cultura*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado, en *Tabula Rasa*. Núm. 9, julio-diciembre. Bogotá, Colombia.
- Walsh, C. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas, en *Visao Global*. V.v15, núm. 1-2. Enero-diciembre. Río de Janeiro, Brasil.
- Ywahoo, D. (1990). *Voces de nuestros antepasados*. Madrid, España: Neo Person.