

INTERCULTURALIDAD EN CUESTIÓN:

CERRAMIENTOS Y POTENCIALIDADES¹

EDUARDO RESTREPO

Recibido: 5 de octubre de 2013

Aceptado: 22 de enero de 2014

RESUMEN

La noción de interculturalidad requiere de una labor teórica que evidencie sus limitaciones y alcances conceptuales y políticos. En aras de contribuir a esta labor, en este artículo se examina lo problemático de la categoría de 'cultura' que opera tacita o explícitamente en muchos discursos de la interculturalidad. También se discuten algunos de los contradictorios modelos teóricos que cuestionarían las ideas más extendidas y superficiales de la noción de interacción que subyace al prefijo "inter" en inter-culturalidad. A partir de estos planteamientos, se exploran los cerramientos y potencialidades de la noción de interculturalidad para concluir con un llamado a que, si no es posible deshacernos de ella, opere bajo tachadura. El argumento central de mi artículo es que la interculturalidad debe escapar a los límites de la culturalización de la imaginación teórica y política dominantes en nuestra época y que operan a partir de cierta otrerización de la diferencia.

Palabras clave: Multiculturalismo, interculturalidad, políticas de la diferencia

ABSTRACT

The notion of interculturalism requires a theoretical work that makes evident its conceptual and political limitations as well as its merits. In an effort to contribute to this work, in the article we examine the problematic nature of the category of 'culture' that tacitly or explicitly operates in many discourses pertaining to interculturalism. We also discuss some of the contradictory theoretical models that would question the most extended and superficial ideas of the notion of interaction that underlies the prefix "inter" in inter-culturalism. From these arguments, we will explore the closings and potentialities of the notion of interculturalism to conclude with a call for, if it is not possible to dispense with it, for it to operate under erasure. The main argument of this article is that interculturalism should escape the limits of the culturalization of the dominant theoretical and political imagination of our era and that operates based on a certain othering of difference.

Key Words: Multiculturalism, interculturalism, politics of difference

INTRODUCCIÓN

“Cambiar los términos de un argumento es sumamente difícil, ya que la definición dominante de un problema adquiere, a través de la repetición, y a través del peso y la credibilidad de quienes la proponen o subscriben, la garantía del ‘sentido común’ [...] Entonces parte de la lucha es por la manera en que se formula el problema: los términos del debate y la ‘lógica’ que conlleva”.

Stuart Hall ([1982] 2010: 181).

Algunos académicos y activistas establecen una clara distinción entre interculturalidad y multiculturalismo. Mientras se suele asociar el multiculturalismo a políticas de estado agenciadas desde las elites articuladas no en pocas ocasiones al neoliberalismo, la interculturalidad sería un auténtico proyecto movilizad desde los sectores subalternados

como las poblaciones indígenas que cuestionaría los modelos de estado, del desarrollo y de la ciudadanía eurocéntricos que suelen naturalizar las elites. Al multiculturalismo como política cuestionable y de cooptación de la diferencia cultural que tiende a la producción de enclaves de la diferencia esencializada y banalizante, se opondría la crítica radical del proyecto intercultural que cuestionaría los supuestos y las relaciones de poder que han subalternizado desde tiempos coloniales a ciertos sectores poblacionales racializados.

De esta manera, la interculturalidad hace parte de esa familia de términos que tendemos a considerar como inherentemente positivos. No obstante, las cosas son más complicadas de lo que parecen a primera vista. En este artículo mi argumento problematiza este contraste simplista. Antes que entrar en las inadecuaciones históricas atribuidas a la interculturalidad que han sido evidenciadas por la genealogía realizada por Axel Rojas (2011a), mi propósito consiste en examinar la interculturalidad a partir de sus componentes conceptuales involucrados en la noción de cultura y en el prefijo *inter*, para luego ahondar en lo que he considerado sus cerramientos y potencialidades.

La noción de interculturalidad requiere de una labor teórica que evidencie sus limitaciones y alcances. No es gratuito, entonces, que se comience por evidenciar lo problemático de la categoría de 'cultura' que opera tácita o explícitamente en muchos discursos de la interculturalidad. El argumento central de mi artículo es que la interculturalidad debe escapar a los límites de la culturalización de la imaginación teórica y política dominantes en nuestra época y que operan a partir de cierta otrerización de la diferencia. Para ello se examinan seis limitaciones conceptuales de la cultura y lo cultural que suelen operar en los discursos y estrategias de la interculturalidad, así como se muestran las limitaciones del modelo de la interacción como conversación e intercambio predominante en las versiones más *light* del multiculturalismo. Finalmente, en la ponencia se subraya que las potencialidades de la lucha por y desde la diferencia pasan por des-otrerizar, des-culturalizar y des-moralizar los discursos, tecnologías y estrategias que a menudo se han articulado como interculturalidad.

COMPONENTES CONCEPTUALES

El concepto de interculturalidad tiene dos componentes (inter y culturalidad-cultura) que, a mi manera de ver, requieren ser analizados separadamente. Este ejercicio analítico permitirá evidenciar diferencias teóricas y políticas importantes en el uso del concepto. Poner en evidencia estas diferencias es fundamental para el debate sobre las limitaciones y potencialidades de un concepto que ha ido tomando fuerza en disímiles escenarios y para diversos actores.

CULTURALIDAD-CULTURA

Empezaré el análisis con el componente de culturalidad-cultura del concepto interculturalidad. Sabemos que el término de cultura nace en el marco de la tradición Occidental y que se populariza en el siglo XX de la mano de disciplinas como la antropología. Con la antropología el concepto de cultura permite dos desplazamientos y cuestionamientos importantes al pensamiento eurocentrista y sociocentrista de la época. En primer lugar, la antropología afirma que cultura es una característica que tienen todos los grupos humanos, no solo los europeos. Pero más interesante aún, los antropólogos de principios de siglo XX plantearon que cada cultura era un complejo universo de significado y de experiencia que debía entenderse en sus propios términos y que no podía considerarse inferior o superior a otra cultura, sino simplemente distintas. Este *relativismo cultural* significaba una valoración de cada cultura en sí, por lo que los europeos no podían considerarse superiores por su cultura con respecto a otras culturas. El argumento central del relativismo cultural es, entonces, que no hay culturas superiores o inferiores sino solo distintas, y que cualquier práctica cultural solo es entendible en el contexto de la cultura a la que pertenece. Con esta idea del relativismo cultural se cuestionaban los supuestos más precisados de todo el pensamiento evolucionista y su expresión en la ideología colonialista que suponía que los europeos eran la cúspide de la civilización y que las diferencias culturales con respecto a los otros pueblos debían entenderse como fases en una evolución social unilineal. La noción de cultura que se articula con el relativismo cultural opera como una afrenta a la arrogancia de la superioridad europea.

La noción de cultura de los antropólogos de principios de siglo XX también tenía otro importante efecto crítico. Cuestionaba la idea de que una gente tenía cultura, eran cultos, mientras que otros no tenían, eran incultos, sin cultura. Para los antropólogos de la época la cultura se entendía como modo de vida, por lo que todos los seres humanos poseían una cultura. Cultura no era igual a 'ser culto', es decir, saber de música clásica, de grandes pintores, de encumbradas obras literarias o retorcidas discusiones filosóficas. Al contrario de esta estrecha noción, la idea de antropología como modo de vida planteaba que la gente común y corriente tenía una cultura tan valiosa, y probablemente tan compleja antropológicamente, como la de la 'gente culta'. Con el concepto de cultura como modo de vida de los seres humanos se pone en evidencia el elitismo, el sociocentrismo, de la idea de que unos seres humanos poseen cultura, son cultos y otros son seres sin cultura.

En síntesis, el concepto de cultura como la forma de vida de un grupo humano fue un gran aporte a la imaginación teórica y política de principios del siglo XX. Cuestionó la arrogancia europea de considerarse superiores culturalmente tanto como el elitismo de ciertos sectores sociales dominantes.²

A pesar de estas valiosas contribuciones, con el tiempo los antropólogos y colegas de otros campos académicos empezaron a señalar una serie de limitaciones o problemas a ese concepto de cultura (que de acá en adelante lo llamaremos el concepto convencional de cultura). Sobre todo en las últimas décadas del siglo pasado se dieron fuertes discusiones al respecto. De esas discusiones voy a resaltar seis que, a mi manera de ver, son las más relevantes para nuestro acercamiento a la interculturalidad.

1. La noción de cultura como modo de vida de un grupo humano ha sido cuestionada porque al hacer énfasis en lo compartido tiene un efecto homogeneizante que difícilmente permite apreciar las diferencias y los matices *al interior* de una cultura. Aunque con el concepto de cultura se ha logrado resaltar la diferencia entre las distintas culturas, paradójicamente ha tenido un efecto de borrar las diferencias al interior de cada cultura (cfr. Gupta y Ferguson 2008).

2. Asociada a esta primera crítica, se ha argumentado cómo con el concepto de cultura no sólo ha significado desconocer las diferencias al interior de la cultura sino que tampoco es muy útil para pensar cómo

estas diferencias se articulan con relaciones de poder, de jerarquización y conflicto. Parecieran predominar descripciones y análisis que hablan de lo compartido como tradición, pero es más difícil que el concepto convencional de cultura posibilite un examen de cómo se tejen relaciones de diferenciación internas engranadas a relaciones de sometimiento y dominación de unos sectores por otros (cfr. Figueroa 2000, Wright 1998).

3. La idea convencional de cultura también ha sido cuestionada por su efecto otrerizante y exotizante. Como el énfasis ha estado en mostrar la diferencia entre las culturas esto ha producido que las descripciones de estas hayan enfatizado en lo exótico y la particularidad. El resultado es exotizar y otrerizar grupos humanos que también tienen mucho de común y corriente y de compartido con otros grupos. Este efecto de exotización y otrerización también se conoce como la monumentalización de la cultura (Pazos 1998, Reygadas 2007).

4. Se ha indicado cómo el concepto convencional de cultura, que había nacido para cuestionar el racismo, ha empezado paradójicamente a ser utilizado racialmente. El concepto de cultura cuestionó el racismo porque demostró que las diferencias biologizadas de los grupos humanos (generalmente articuladas por ideas de raza) no eran relevantes para explicar los comportamientos, habilidades y características morales de los seres humanos (Trouillot 2011). No obstante, cada vez es más común que se hable de la cultura como un determinante del comportamiento un grupo o un individuo de la misma forma que se había recurrido al de raza. Esto ha llevado a que las prácticas de discriminación, exclusión y violencias recurran a esa noción esencialista de cultura, por lo que algunos analistas hablan de racismo cultural (Hall [2000] 2010).

5. También se ha cuestionado que la noción convencional de cultura ha significado, en la práctica, la predominancia de enfoques sincrónicos así como estrategias retóricas como el presentismo etnográfico (Comaroff y Comaroff 1992). Los enfoques sincrónicos de la cultura han sido cuestionados desde mediados del siglo XX, sobre todo en sus articulaciones funcionalista y estructuralista, por su desdén por la comprensión desde los procesos históricos y por las transformaciones culturales. El presentismo etnográfico, de otra parte, es un cuestionamiento de los años ochenta que problematiza las prácticas escriturales de los etnógrafos que describen una cultura en un presente generalizado, tomando la

experiencia históricamente situada del etnógrafo como indicador atemporal de lo que supuestamente es una cultura.

6. Se ha cuestionado cómo de un término que se acuñó para examinar de cierta manera una serie de procesos y aspectos del mundo se ha pasado a considerar que la cultura es una entidad en el mundo. De una herramienta para comprender se ha pasado a creer que la cultura es una cosa que existe como tal en el mundo. De esta manera se produce la confusión de una distinción analítica con una ontológica (Gupta y Ferguson 2008). No es extraño encontrar que se refiera a la cultura como si fuese una entidad autocontenida, como una esfera del mundo, con voluntad y racionalidad propias, que toma decisiones como si fuese un ser humano. Con esta sustantivación y antropologización, la cultura adquiere pies y echa a andar.

Frente a estas críticas se pueden identificar tres posiciones. La primera es la del desconocimiento de las implicaciones teóricas y políticas de estos cuestionamientos. Una forma de desconocimiento es la de matizar las críticas, apocar sus alcances. Otra forma de desconocimiento es indicar que hay motivaciones políticas censurables en estas críticas ya que observa con sospecha que precisamente ahora se salga a cuestionar un concepto que finalmente ha sido apropiado por sectores subalternizados para sus luchas y reivindicaciones (cfr. Ortner 2005, Sahlins 2001).

Una segunda posición es la de mejorar el concepto de cultura. En esta posición se reconoce la relevancia de las críticas, ante lo que se presentan diferentes estrategias para complejizar el concepto de forma tal que no caiga en algunos de los problemas señalados. Una propuesta consiste reemplazar cultura por cultural (Appadurai 2001). Con este desplazamiento del sustantivo al adjetivo se busca evitar la cosificación, esferización y antropologización a la que puede llevar más fácilmente el sustantivo de cultura para resaltar con la adjetivación cultural el hecho de que es una dimensión o aspecto constitutivo de la vida social. Otra propuesta pasa por la complejización de la categoría. Así, por ejemplo, Grimson (2011) sugiere hablar de configuraciones culturales, las cuales entiende como lógicas de la heterogeneidad.

Una tercera posición frente a estas críticas es la que argumenta que la palabra de cultura debe ser abandonada del lenguaje analítico, reemplazando este término con otros que no se presten a reproducir las

limitaciones que se han ido asociando al uso del de cultura (Abu-Lughod 1991, Trouillot 2011). Se han sugerido términos como prácticas de significación o representación, para evitar los cerramientos totalizantes o reduccionismos en los que fácilmente se cae con la palabra de cultura. Además se ha argumentado que estamos en mora de realizar etnografías de los disimiles usos y efectos de la apelación a la cultura en la gubernamentalización de la vida social (Rojas 2011b).

INTER-

El otro componente de interculturalidad que me gustaría analizar es el prefijo 'inter'. Este prefijo, que literalmente significa 'entre', implica que varias entidades, aspectos o procesos se relacionan, entran en interacción. Para que haya relación o interacción debe existir más de una entidad, aspecto o proceso. De ahí que lo inter supone entonces multiplicidad, más de uno, implica marcaciones y fronteras. También sugiere una noción de totalidad o de marco en el cual se producen estas interacciones.

Hay diferentes formas de concebir las características e implicaciones de la relación que está refiriendo lo inter. Para los propósitos de este artículo, voy a esbozar cinco modelos que contrastan claramente en cómo se puede conceptualizar la relación, la interacción.

1. *El encuentro*. La concepción de relación en este modelo se entiende como un encuentro de iguales que debe ser celebrado, donde diversos actores entran en comunicación desde su diversidad para permitir la comprensión mutua. Es un modelo que entiende la relación como interacción entre diversos que 'deciden' expresar sus diferencias para el enriquecimiento de todos. Ciertas imágenes oenegeras del 'dialogo de saberes', las versiones liberales de la interacción de los individuos o colectivos, o incluso de la teoría de la acción comunicativa son algunas de las fuentes desde las cuales se articula este modelo del encuentro. Las relaciones de poder y el conflicto estructural no son centrales en este modelo, mientras que los supuestos de la voluntad, el individuo soberano, la diversidad, la comunicación racional y la armonización son los énfasis analíticos más recurridos en este modelo.

2. *Lo dialógico*. Inspirado en la lingüística dialógica de Voloshinov y de Bajtín, la idea de la multiacentualidad supone enfatizar las diferen-

tes apropiaciones del significado dependiendo del lugar en la estructura social y las relaciones de dominación de unos sectores sociales sobre otros. Desde este modelo, además, el significado reposa en parte en un otro que siempre lo completa. El otro como parte activa en el proceso de significación, por lo que el significado no puede ser plenamente fijado: "El argumento aquí es que necesitamos la 'diferencia' porque sólo podemos construir significado a través del dialogo con el 'Otro'" (Hall [1997] 2010: 420). El significado es pensado como dialogo: "Todo lo que decimos y queremos decir se modifica por la interacción y el interjuego con otra persona. El significado se origina a través de la 'diferencia' entre los participantes en cualquier diálogo. En síntesis, el 'Otro' es esencial para el significado" (Hall [1997] 2010: 420). Una de las consecuencias de este enfoque es que el significado, como siempre depende de una relación dialógica con un otro, nunca puede estar definitivamente fijado. En suma, en el modelo dialógico antes que una comunicación transparente, completa y fija nos encontramos ante una que supone la multiacentualidad, cierta incompreensión mutua, el conflicto y las relaciones de poder.

La concepción de relación que subyace a este modelo es bien diferente del modelo del encuentro. Desde el modelo dialógico las interacciones no pueden dejar de ser conflictivas ya que los individuos o colectividades se encuentran en diferentes posiciones en la estructura social y están mediados de manera diferencial por las lógicas de la dominación. Antes que la figura de la armonía y el encuentro, desde el modelo dialógico la interacción se conceptualiza como conflicto y desencuentro. Antes que una comprensión compartida a la que se llega a partir de mecanismos como la razón argumentativa, desde el modelo dialógico se subraya la multiacentualidad como la irreductible heterogeneidad que escapa a la reflexividad y el argumento.

3. *Hegemonía-articulación*. Desde autores como Ernesto Laclau y Stuart Hall se pueden derivar una serie de planteamientos sobre cómo entender la interacción entre los sujetos sociales recurriendo a las nociones de hegemonía y articulación inspiradas en Gramsci. Es importante precisar que para Gramsci hegemonía no es dominación por coerción ni es un concepto tachado moralmente (Almeida 2010, Grossberg 2004). Hegemonía es una forma de la política donde la seducción y el consentimiento son centrales. Antes que imposición por la fuerza de las

armas o de la ley, con el concepto de hegemonía se hace referencia a la producción de sujetos políticos, a la movilización profunda del sentido común y las interpelaciones ideológicas. De ahí que Laclau y Hall entienden la hegemonía como la política de la articulación.

Desde el modelo de la hegemonía-articulación, no existen entidades antes o independientemente de las relaciones que las constituyen, ni éstas se encuentran por fuera o al margen de las lógicas instituyentes del poder (como el de la hegemonía). Desde esta perspectiva, entonces, no es que unas entidades existentes de antemano entran en relación con otras entidades, sino que cualquier entidad existe como tal por su diferenciación en un sistema de relaciones que las contiene y define. El concepto de articulación enfatiza precisamente esta dimensión constituyente de las relaciones. Así, una relación de diferencia produce las entidades diferenciadas, las cuales existen como tales por esa relación de diferencia. Pero como esta diferencia no es solo una diferenciación que se mantiene estable, sino que se desplaza, se disemina, recurriendo a un neologismo de Derrida, Hall la ha conceptualizado como *differance*.

4. *Heterogeneidad histórico estructural*. En un conocido artículo, el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) ha elaborado la noción de heterogeneidad histórico estructural que puede ser retomada para dar cuenta del concepto de relación e interacción desde un interesante ángulo. La noción de heterogeneidad histórico estructural se refiere a la articulación estructural de elementos históricamente heterogéneos (puesto que provienen de historias específicas y espacios-tiempos históricamente heterogéneos) que tienen relaciones de discontinuidad, incoherencia y conflictividad entre sí. El trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad son los cinco ámbitos de existencia social identificados por Quijano, en cada una de las cuales se articulan estos elementos. Relaciones de explotación, dominación y conflicto se articulan a las disputas por el control de estos cinco ámbitos de la existencia social.

Este campo de relaciones se comporta como totalidad histórica específica por la capacidad de un grupo de imponerse sobre otros y articular bajo su control la heterogeneidad de elementos en cada ámbito de la existencia social (p. 351). Esto no significa que todos los componentes o elementos tengan el mismo peso ni que se limiten sus interacciones a una determinación recíproca y heterogénea entre sí, sino que para que se dé un comportamiento de totalidad es indispensable la primacía de

al menos uno de ellos (p. 351). De ahí que, sin renunciar a la noción de totalidad histórica específica y determinada, Quijano problematiza las ideas organicistas y mecánicas de estructura: “[...] elementos, experiencias, productos, históricamente discontinuos, distintos, distantes y heterogéneos puedan articularse juntos, no obstante sus incongruencias y sus conflictos, en la trama común que los urde en una estructura conjunta” (p. 348).

Desde este enfoque, las relaciones o interacciones sociales no se dan como el modelo contractual-voluntarista de la diversidad supuesto la metáfora del encuentro sino que se inscriben en la realidad del poder social que se articula desde la heterogeneidad histórico estructural y que responde de un ámbito primado en la configuración social que actúa como eje articulador de los otros ámbitos de existencia social.

5. *Teoría queer*. En las dos últimas décadas ha surgido un cuerpo de planteamientos teóricos sobre los dispositivos de normalización, no solo en lo que se refiere a los efectos naturalizados de la heterosexualidad normativa, sino con respecto a las diferentes esferas de la experiencia social que se estructuran a partir de la marcación de cuerpos, subjetividades y prácticas desviadas y abyectas (*queer*) desde una ‘no marcada’ normalidad (*straight*). La fijación, legibilidad y sedimentación de identidades, de colocar a cada cual en su lugar y de que todos asuman su sitio, es una de las formas de operación de los dispositivos de normalización/desviación-abyección. Por tanto, desde la teoría *queer* se cuestiona las políticas de la identidad, incluso aquellas que se perfilan como contestatarias, puesto que la lógica de la dominación es en gran parte el poder de la de la categorización, la de la definición, la de la legibilidad. Lo nomádico, lo que escapa y problematiza las fijaciones y categorizaciones deviene en una parte central de las estrategias epistémicas y políticas *queer* (cfr. Ortega 2009, Preciado 2008).

Desde este enfoque, la relación o la interacción no se encuentra al margen de los procedimientos de la sujeción desde no marcadas y naturalizadas normalizaciones. Se llama la atención sobre las problemáticas que subyacen a la manera en qué se define la relación misma y los términos que la constituyen, sobre todo por lo que se inscribe como desviación-abyección.

En esta sucinta presentación de estos cinco modelos teóricos es evidente que las nociones de relación e interacción sugeridas en el pre-

fijo de inter pueden ser conceptualizadas de disímiles maneras. Para referir a las figuras nodales, nos enfrentamos a conceptualizaciones que apelan a la diversidad, la otredad, la difference, la heterogeneidad o la desviación-abyección. Por supuesto, no solo hay diferencias teóricas, sino también políticas. Y aunque para algunos de estas conceptualizaciones pueden verse como complementarias, no puede soslayarse que en aspectos puntuales o como bloque son antagónicas.

CERRAMIENTOS

La cultura (como término y como categoría) es una construcción histórica bien específica y nada neutral. Claudia Briones (2005) ha sugerido el concepto de 'metacultura' para indicar precisamente que la idea que en un momento determinado tenemos de cultura es históricamente constituida en campos de lucha específicos. Briones llama la atención sobre la historicidad de lo que en un determinado momento aparece concebido como cultural (perteneciente a la cultura) y no cultural (esto es como el afuera de lo cultural, naturalizando ciertos aspectos como a-culturales), al igual que los contenidos que encarnan la diferencia/mismidad cultural. En otras palabras, la metacultura refiere a los principios de inteligibilidad que constituyen lo cultural y sus diacríticos de diferencia.

Lo que en un momento histórico y entramado social dados es considerado como 'cultura' constituye una articulación contingente asociada a un régimen de verdad que establece no sólo sus interioridades y exterioridades, sino también lo legible como diferencia. Este régimen de verdad se corresponde con relaciones de saber y de poder específicas en una lucha permanente por la hegemonía, entendiendo esta última menos como la dominación por la fuerza y más como el terreno de articulación que define los términos mismos desde los que se piensa y disputa sobre el mundo.

En las últimas décadas, la 'cultura' ha tomado una gran fuerza no solo en el terreno de ciertos discursos expertos sino en diferentes escenarios de la vida social. La imaginación teórica y social de nuestra época se encuentra cada vez más interpelado por la apelación a la cultura como principio explicativo, como recurso económico y simbólico o como campo intervención y de disputa política. Es precisamente en

este marco que me gustaría llamar la atención para la discusión de la interculturalidad de uno de los cerramientos más poderosos de nuestra epocalidad: el culturalismo.

Entiendo el culturalismo como un reduccionismo, es decir, como la estrategia de reducción a la cultura y lo cultural de las más variadas conceptualizaciones e interpretaciones del mundo social. A imagen y semejanza del economicismo en donde todo se pretendía explicar desde la economía, en el culturalismo todo pareciera empezar y terminar en la cultura y lo cultural. El culturalismo, como cualquier reduccionismo, aplanar la complejidad histórica desde un principio maestro de inteligibilidad definido de antemano. Por eso, a menudo deviene en una facilidad para el pensamiento y la práctica política.

El embrujo del reduccionismo culturalista opera en varios registros a la vez. Para los propósitos de este artículo voy a resaltar tres de los más relevantes para la discusión de la interculturalidad. El primero es el de la cultura como comodín narrativo. En los medios de comunicación y las redes sociales tanto como en las conversaciones coloquiales se encuentra con relativa facilidad la apelación a la cultura y a lo cultural para caracterizar a una gente o ciertas actividades. Gústenos o no, la cultura ha escapado los discursos expertos para interpelar los más variados imaginarios sociales. No pocas veces arrojando explícita o tácitamente categorizaciones esencializantes o racializadas, el término de cultura y de lo cultural circula abiertamente en las narrativas de periodistas deportivos o políticos tanto como en los comentarios que se escriben en facebook sobre las más variadas y curiosas temáticas. Comodín narrativo en ámbitos tan diversos como los supuestos 'fundamentalismos' de ciertos sectores poblacionales, en las peculiaridades de los habitantes de un lugar, las modalidades de la corrupción, los problemas de una ciudad capital como Bogotá o en las implicaciones de un carnaval.

El segundo registro para resaltar es el de la cultura como recurso económico y simbólico. Con unos alcances y lógicas apenas esbozados en épocas inmediatamente anteriores, lo que podríamos denominar la economía política de la cultura ha adquirido una relevancia y dimensiones descomunales. La 'cultura', en sus múltiples y contradictorios significados, ha devenido en una forma-mercancía, operando en complejos circuitos de producción, distribución y consumo (Yudice 2002). Las denominadas 'industrias culturales' son un poderoso y complejo negocio.

Pero no es solo un recurso económico lo que aquí se encuentra en juego, también se movilizan y articulan capitales simbólicos así como se reconfiguran lógicas de la distinción y el prestigio. Como lo han estudiado muchos autores (Appadurai 2001, Krotz 1993, Trouillot 2011), la etno-comida, la etno-música, etno-espiritualidad y otras etno-marcaciones operan como nichos de mercado y de consumo cultural que configuran de diversas maneras subjetividades y corporalidades en el capitalismo tardío. Si alguna vez se pudo mantener la ilusión de que la lógica del capitalismo era únicamente homogenización, hoy es evidente que el capitalismo también opera en gran medida a partir de la diferencia (Hall. [1992] 2013). Y aquí, la cultura y lo cultural tienen su lugar central.

Finalmente, la cultura como objeto de lucha, como terreno de disputa y como tecnología de gobierno es el tercer registro que quiero resaltar del embrujo culturalista. Las movilizaciones y organizaciones articuladas en nombre de la diversidad y los derechos culturales, muchas de ellas indígenas pero también afrodescendientes y nacionalistas, son la punta del iceberg de una epocalidad en la cual la cuestión cultural se ha posicionado como objeto de lucha político-jurídica.

La creación de programas de gestión cultural (con todas las buenas intenciones que a veces se esgrimen para mantener tranquila la conciencia), así como el enmarcamiento de una serie de intervenciones estatalizadas o no en nombre de las 'políticas culturales' evidencian la centralidad de los expertos de la cultura en las tecnologías de gobierno de las poblaciones. Son ampliamente referenciados los conceptos de gubernamentalidad y de biopolítica de Foucault, para caracterizar unas racionalidades y tecnologías de gobierno de los otros y de sí que se inscriben en el hacer vivir y dejar morir de las poblaciones. La vida como terreno y arte de gobierno. Hoy, esta 'vida' de las poblaciones implica cada vez más una culturalización diferencializante. La diferencia cultural, junto con sus discursos de los expertos, han devenido cada vez más parte de la gubernamentalidad y de la biopolítica de nuestra época.

En suma, al menos en estos tres registros, el embrujo del reduccionismo culturalista nos enfrenta de manera paradójica a una situación que ya se había experimentado en la primera mitad del siglo XX con el reduccionismo de clase y el economicismo. El significante maestro hoy ha cambiado con la entronización de la cultura, pero deberíamos prestar mayor atención a la experiencia ganada de los efectos per-

versos de sus cerramientos y la estela de empobrecimiento teórico y político.

Además del culturalismo, otro de los cerramientos que deben ser considerados en el caso de la interculturalidad es el que se puede denominar como otrerización de la diferencia. Por otrerización de la diferencia entiendo el hecho de que se equipare diferencia con cierto paradigma de indianidad como el otro radical. Muy en una línea de argumentación inspirada en el conocido trabajo *Orientalismo* de Edward Said, esta otrerización de la diferencia supone el establecimiento de una serie de distinciones ontológicas esencializadas entre 'Occidente y El Resto', los 'modernos y los no modernos', 'no indígenas e indígenas', asociadas a unas geografías imaginadas.

La diferencia de la que habla la interculturalidad no suele ser la de ciertas subjetividades de jóvenes campesinos en el Caribe colombiano o la de las prácticas de opciones sexuales no heteronormativas de trans en sectores de clase media en Bogotá o de la figura del sicario en una comuna de Medellín. Todas esta amplia gama de expresiones y experiencias de la vida social tienden a englobarse en un gran 'nosotros' que se contrapone a la 'diferencia' (a un gran ellos) que esta paradigmáticamente encarnada en ciertas representaciones de indianidad.

Ahora bien, es importante subrayar que estas representaciones de indianidad son expresión más de una sedimentada nostalgia colonial por unos verdaderos otros que de lo que han sido o son esas poblaciones y geografías. Alcida Ramos ha sugerido el concepto de indígena hiper-real para indicar la densidad histórica de la imaginación colonial que sigue operando en gran parte de las representaciones y performatividades de la indianidad. Así, en un momento y contexto determinado, hay una serie de expectativas, imágenes y constreñimientos de lo que pensable o no como lo indígena.

En una reciente investigación sobre tomas de yaje en contextos urbanos en Colombia, Alhena Caicedo (2013) ha desagregado las distintas estereotipaciones que constituyen las representaciones de la indianidad en los imaginarios sociales. Entre estas estereotipaciones, objeto de las más sugerentes performances y yuxtaposiciones, Caicedo identifica el indio-brujo, el indio western transnacional, el indio-salvaje, indio-histórico, el indio-patrimonio, el indio-cósmico, el indio-nativo ecológico y el indio-sujeto de alternativa y esperanza. Algunas de estas estereotipaciones

circulan con mayor fluidez y frecuencia entre ciertos sectores sociales (por ejemplo entre estratos populares o entre intelectuales clasemedios) o en determinados campos (como el del estado, las ong, la academia o el activismo). Estas estereotipaciones que configuran de manera contradictoria las representaciones del indígena hiper-real pueden adquirir tal fuerza que Catalina Castañeda (2012) ha acuñado el concepto de 'étnicamente (in)correcto' para dar cuenta de los ruidos y frustraciones que se producen en intervenciones gubernamentales y de los expertos (burócratas, académicos y activistas) frente a comportamientos de colectividades o individuos considerados como indígenas que no se ajustan a cierto 'deber ser' indígena.

No solo habría que desnaturalizar las representaciones del indígena hiperreal (des-orientalizar en el sentido de Said), sino que la manera como se entiende la diferencia habría que complejizarla de tal manera para que escape a su agotamiento en el paradigma de la indianidad. Además, no sobra indicarlo, esta desnaturalización y complejización debe evitar caer también en la culturalización de la diferencia, es decir, en que la diferencia se entrampe en los embrujos del culturalismo discutidos anteriormente. Siguiendo una expresión de Víctor Vich, esto significaría desculturalizar la interculturalidad.

Finalmente, entre los cerramientos se puede identificar la tendencia a la moralización cuando nos enfrentamos a la cultura o la interculturalidad. Con moralización quiero indicar el hecho de que un término se asume en un registro de lo bueno/malo. Cuando un término se inscribe en el polo positivo de este registro, se produce un blindaje de corte moral con respecto a cualquier tipo de duda o pregunta que incomode tales certezas. Cuando operamos en el registro moral, nos movemos en el campo de las convicciones y principios que no permiten ninguna sombra de duda: o se está de un lado o del otro, no hay posiciones intermedias ni neutrales. Si alguien se atreve a enunciar una preocupación o a interrogar estas certezas morales, no puede existir ninguna otra explicación que sus perversas intenciones, seguramente derivadas de la defensa de sus privilegios. Este tipo de moralización es un cerramiento en tanto cualquier planteamiento se lo encaja en la dicotómica y auto-complaciente división del mundo entre buenos y malos. Sentirse del lado de los justos y de la verdad, históricamente ha solido ser el primer paso para la clausura del pensamiento.

POTENCIALIDADES

La interculturalidad también puede ser examinada desde la perspectiva de sus potencialidades. Si hasta ahora he subrayado diferentes aspectos que pueden ser problemáticos, esto no debe leerse como el desconocimiento de lo que pueden llegar a ser sus valiosos aportes. Aunque me podría extender en estos aportes tanto o más que en los aspectos problemáticos, fácilmente podía volverme reiterativo ante la creciente literatura sobre el tema que suele hacer énfasis en enfáticas defensas de la interculturalidad.

Una de las potencialidades más sugerentes que se pueden derivar de la interculturalidad es el efecto de cuestionamiento a la arrogancia civilizacional euro-estadounidense que suele vestirse las ropas del universalismo. Cuando se posicionan los debates asociados a la interculturalidad tiende a hacerse evidente el carácter arbitrario e histórico de ciertas concepciones naturalizadas sobre el estado, las personas, la política o la naturaleza. Al mostrar que no hay concepciones o prácticas 'culturalmente neutras', la interculturalidad introduce una serie de cuestionamientos y descentramientos de muchas dimensiones y aspectos de la vida social y de los entramados políticos que se habían mantenido fuera de escrutinio. Lo que se ha articulado como verdades universales, como trascendentales culturales, refieren realmente a experiencias histórico-culturales particulares. Las retóricas salvacionistas que suelen anudarse a estas supuestas verdades universales y trascendentales culturales han sido centrales en los distintos dispositivos de dominación desde el periodo colonial hasta nuestros días (Hall [1992] 2013). Ante este panorama, muchas de las propuestas y agendas recogidas en la noción de interculturalidad apuntan a una provincialización de Europa (para recoger una afortunada expresión de Chakrabarty, 2008), como la condición de posibilidad para la eclosión de otros horizontes de historicidad. Las implicaciones de esta necesaria provincialización son vastas y urgentes. Suponen transformar el orden hasta ahora dominante de lo pensable, tanto como las prácticas que nos habitan y constituyen.

Otra de las grandes potencialidades de la interculturalidad radica en que puede remitir a enfatizar la lógica de la heterogeneidad como constitutiva de las formaciones sociales, es decir, nos invita a pensar en clave de la comunalidad-en-difference. Abandonar las pretensiones

totalitaristas de la homogenización, de erróneamente suponer que una formación social se constituye desde el borramiento autoritario de la heterogeneidad. Al contrario, es desde la lógica de la heterogeneidad que se producen las formaciones sociales. Las verdaderas condiciones de existencia de la *differance* (diferenciación + diferir) no son la de los particularismos o fundamentalismos sino los de ciertas comunalidades, es decir, un mundo (unas comunalidades) donde quepan muchos mundos (*differance*). Esto no es una oda al relativismo ético y político, porque no cualquier mundo puede alojar otros mundos ni cualquier mundo puede caber con otros mundos. En esta estela de dilemas y retos es donde la interculturalidad puede articular y catalizar toda una serie de potencialidades.

CONCLUSIONES

Siguiendo en esto el gesto de Hall con respecto a palabras como las de identidad, mi argumento sobre la interculturalidad en cuestión *no* es que nos deshagamos del término de interculturalidad, sino que lo utilicemos ‘bajo tachadura’. La expresión ‘bajo tachadura’ quiere decir que la palabra, de la cual no nos podemos simplemente deshacer, requiere una serie de precisiones y desplazamientos que interrumpen los significados convencionales en aras de abrir inusitadas significaciones. En otras palabras, la noción de ‘bajo tachadura’ lo que busca es una interrupción-rearticulación del significado asociado a un significante determinado. Esta idea de recurrir al término de interculturalidad (o identidad) para que opere bajo tachadura, no supone que haya un significado único e invariable. Al contrario, “[...] puede operar en diferentes contextos y tener significados diferentes” (Hall 1999: 228).

Por tanto, ya sea en términos analíticos o políticos, la interculturalidad no debería ser juzgada por las buenas intenciones que subyace a los actores que la agencian, sino más bien por sus efectos concretos en contextos definidos. Esto nos remite a no confundir el registro del deber ser, de lo que nos gustaría que fuera el mundo en una angelical elaboración, con lo mundanalmente existente (y menos proyectar nuestras frustraciones, ansiedades y deseos en ciertos sujetos que deberían encarnarlos y comportarse de cierta forma).

Metodológicamente, entonces, se examinaría desde un encuadre contextual y de historización no solo lo qué se ha hecho en nombre de la interculturalidad, sino también lo que ha producido e imposibilitado. Siguiendo a Foucault, antes que la pregunta por el *qué* es la interculturalidad (esto es, buscar una definición esencialista) la pregunta relevante es por el *cómo* se ha *nombrado*, qué se ha *hecho* y *cuáles efectos* en el mundo de la vida social y las subjetividades. Esto es pasar de una estrategia que hace énfasis en lo definicional o metafísico (que es) hacia un enfoque metodológico que aborda la interculturalidad como históricamente situada y contextualmente producida. De un gesto especulativo y de elucubración mental que identificaría idealmente lo que es y no es interculturalidad, pasar a concretos que apelan al contextualismo radical-historización.

Aunque extremadamente difícil, como el epígrafe de este artículo reconoce, en aras de cambiar los términos de un argumento, sugiero tres planteamientos para el debate. Primero, problematizar el lugar común que opone multiculturalismo e interculturalidad. Stuart Hall ha argumentado con detenimiento que no existe un solo multiculturalismo sino muchos multiculturalismos, así como que estos deben diferenciarse de la multiculturalidad (de la cual también no encontramos una sola expresión sino una variedad de ellas). Abreviando su argumento, la multiculturalidad remite la heterogeneidad cultural existente en formaciones sociales dadas mientras que el multiculturalismo lo entiende como las diferentes estrategias y políticas de gobernar esa diferencia cultural en las sociedades multiculturales (Hall [2000] 2010). No es tan simple entonces equiparar multiculturalismo y políticas neoliberales desde arriba (desde las elites y el estado), para establecer luego un nítido contraste con la interculturalidad definida como el proyecto de transformación radical desde los sectores subalternizados indígenas y afrodescendientes. El mundo suele ser más contradictorio, contaminado y complejo de lo que sugiere tal contraste.

Segundo, en la misma línea de Hall puede ser interesante diferenciar entre interculturalidad e interculturalismo, entendiendo la primera como un hecho histórico-social y el segundo como una dimensión más político-ideológica. Esta distinción permitiría vislumbrar con mayor claridad que la dimensión político-ideológica de la interculturalidad, el intereculturalismo, no es homogénea sino que puede ser contradictoria

y devenir en un terreno de disputa. También permite considerar que no estamos frente a un simple hecho de diferencia, sino que también remite a la configuración de desigualdades y de lógicas de dominación.

El tercer planteamiento es que tomarse hoy en serio la cultura supone desmarcarse del culturalismo. Trascender el padecimiento epocal de la *culturalitis* es todo un reto a nuestra imaginación teórica y política. Con respecto a la interculturalidad, mi sugerencia para desmarcarse del culturalismo es pensar en clave de una serie de conceptos como los de inter-historicidad, inter-colectividad, inter-experiencialidad cuyos anclajes, calados y problemáticas apuntan en otras direcciones. Igual, las ideas de heterogeneidad, multiplicidad, diseminaciones y disidencias pueden ser formas de fecundar lo que a veces se queda corto con el prefijo 'inter'.

NOTAS

¹ Artículo basado en la ponencia preparada para el Primer Seminario Internacional orientado a la discusión de enfoques y perspectivas antropológicas de las relaciones interculturales en el marco del Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales de Ingeniería (ICIIS). Santiago de Chile 21 y 22 de agosto de 2013.

² Para una ampliación de estos argumentos, ver García Canclini (1982) y Grimson (2011).

REFERENCIAS

- Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing Against Culture". En: Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*. pp. 191-210. Santa Fe: School of American Research.
- Almeida, Manuel. 2010. *Dirigentes y dirigidos. Para leer los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*. Popayán: Enviñón Editores.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones Trilce.
- Briones, Claudia. 2005. *(Meta) cultura del estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Caicedo, Alhena. 2013. "La alteridad radical que cura Los nuevos lugares del chamanismo en Colombia". Disertación en Antropología social y etnología. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris.
- Castañeda, Carolina. 2012. "¿Son los embera katio del alto Sinú étnicamente correctos?". Tesis, Maestría en Estudios Culturales. Universidad Javeriana. Bogotá.
- Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Barcelona: TusQuets Editores.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. 1992. "Ethnography and historical imagination" En: *Ethnography and the historical imagination*. pp. 3-49. Oxford: Westview Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York: Comumbia University Press.
- Figueroa, José Antonio. 2000. "Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad". En: Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (eds.), *Antropologías transeúntes*. pp. 61-80. Bogotá: Icanh.
- García Canclini, Néstor. 1982. "De lo primitivo a lo popular: interpretaciones de la desigualdad cultural". En: *Las culturas populares en el capitalismo*. pp. 19-46. Habana: Casa de las Américas.
- Grimson, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grossberg, Lawrence. 2004. Entre consenso y hegemonía: Notas sobre la forma hegemónica de la política moderna. *Tabula Rasa* (2): 49-57.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 2008. "Más allá de la 'cultura': Espacio, identidad, y la política de la diferencia. *Antípoda* (7): 233-256.
- Hall, Stuart. [1992] 2013. "Occidente y el resto: discurso y poder". En: *Discurso y poder*. pp. 49-113. Huancayo: Melgraphic.
- _____. [2000] 2010. "La cuestión multicultural". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 583-618. Popayán-Lima-Quito: Enviñón Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

- _____. [1982] 2010. "El redescubrimiento de la 'ideología'.". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 155-191. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- Krotz, Esteban. 1993. "El concepto de 'cultura' y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente?". En: Esteban Krotz (ed.), *La cultura adjetivada. El concepto 'cultura' en la antropología Mexicana actual a través de sus adjetivaciones*. pp. 13-31. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Ortega, Concepción. 2009. Aportaciones del pensamiento *queer* a una teoría de la transformación social. *Ateneo* (26): 42-56.
- Ortner, Sherry B. 2005. Geertz, subjetividad y conciencia postmoderna. *Etnografías contemporáneas* (1): 25-54.
- Pazos, Álvaro. 1998. La re-presentación de la cultura. Museos etnográficos y antropología. *Política y sociedad* (27): 33-45.
- Preciado, Beatriz. 2008. *Testo yonki*. Madrid: Espasa Calpe.
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6 (2): 342-386.
- Ramos, Alcida Rita. 2004. "Pulp fictions del indigenismo". En: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Selman (eds.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. pp. 285-322. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Reygadas, Luis. 2007. "La desigualdad después del (multi)culturalismo". En: Angela Giglia *et al.* (eds.), *¿A dónde va la antropología?* pp. 341-364. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rojas, Axel. 2011a. "Interculturalidad el problema de las relaciones entre culturas". Tesis, Maestría en Estudios Culturales. Universidad Javeriana. Bogotá.
- _____. 2011b. Gobernar (se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. 47 (2): 173-198.
- Rosaldo, Renato. 1991. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Gedisa.
- Sahlins, Marshall. 2001. Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. *Revista colombiana de antropología*. (17): 290-327.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca-Ceso.
- Wright, Susan. 1998. La politización de la "cultura". En: Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (eds.), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Yudice, George. 2002. "¿Consumo y ciudadanía?" En: *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. pp.199-233. Barcelona: Gedisa.