



CONCEPCIONES DEL CUERPO EN CONTEXTOS MULTI E INTERCULTURALES

CONCEPÇÕES DO CORPO EM CONTEXTOS MULTI E INTERCULTURAIS

CONCEPTIONS OF THE BODY IN MULTI AND INTERCULTURAL CONTEXTS

Héctor Rolando Chaparro¹

Juan Pablo Zebadúa Carbonell²

Karla Chacón Reynosa³



<https://doi.org/10.46401/ajh.2020.v12.10033>

RESUMO: Este artigo aprofunda a importância do multiculturalismo e da interculturalidade na análise da diversidade cultural, inclusão social, identidades coletivas, para torná-las visíveis no corpo como um verdadeiro material intercultural e arquiteto simbólico; o lugar da interseção de fluxos, tensões e contradições do processo intercultural, sempre precário. Da mesma forma, revisa o condicionamento conceitual que pesa sobre o multiculturalismo e a interculturalidade, em geral, como formas de pluralismo que se manifestam a partir da diversidade cultural, observadas e posicionadas nos processos culturais das corporeidades da realidade contemporânea.

Palavras-chave: interculturalidade; multiculturalismo; corpo.

ABSTRACT: This article explores the importance of multiculturalism and interculturality in the analysis of cultural diversity, social inclusion, collective identities, to make them visible in the body as a true intercultural material and symbolic architect; the place of the intersection of flows, tensions and contradictions of the intercultural process, always precarious. Likewise, it reviews the conceptual conditioning that weighs on multiculturalism and interculturality, in general, as forms of pluralism that manifest themselves from cultural diversity, observed and positioned in the cultural processes of the corporeities of contemporary reality.

Keywords: nterculturality; multiculturalism; body.

1 Doctor en Estudios Sociales de América Latina. Profesor de la Facultad de Ciencias Humanas y de la Educación. Universidad de los Llanos. E-mail: rchaparro@unillanos.edu.co.

2 Doctor en Sociedades Multiculturales y Estudios Interculturales. Profesor e investigador de la Universidad Autónoma de Chiapas. E-mail: jpzebadua@gmail.com.

3 Doctora en Teoría Sociológica: Cultura, Conocimiento y Comunicación. Profesora e investigadora de la Universidad Autónoma de Chiapas. E-mail: karlachaconreynosa@gmail.com.

RESUMEN: Este artículo profundiza la importancia que reporta la multiculturalidad y la interculturalidad en el análisis de la diversidad cultural, la inclusión social, las identidades colectivas, para visibilizarlos en el cuerpo como auténtico artífice material y simbólico intercultural; el lugar de la intersección de flujos, tensiones y contradicciones del proceso intercultural, siempre precario. De igual manera, repasa los condicionamientos conceptuales que pesan sobre el multiculturalismo y la interculturalidad, en general, como formas del pluralismo que se manifiestan desde la diversidad cultural, observada y posicionadas en los procesos culturales de las corporeidades de la realidad contemporánea.

PALABRAS CLAVE: interculturalidad; multiculturalismo; cuerpo.

El multiculturalismo como campo de disputa cultural

Pese a que la discusión académica en torno al multiculturalismo es relativamente nueva, en el sentido de la aparición y efervescencia de un apasionado debate suscitado por el llamado “encuentro de culturas” en este contexto la literatura al respecto ha sido de tal vigor que ahora podemos hablar de un horizonte explicativo consolidado en los diferentes campos donde se expresa. Su importancia radica en dar cuenta de las posibilidades sociales, culturales y filosóficas de comprensión, tolerancia y construcción de la convivencia que permita formatos sociales pensados desde la inclusión.

A partir de ahí, el multiculturalismo sienta las bases para pensar la dinámica de la diversidad cultural en el marco de lo que aquí denominamos *praxis* de tales encuentros culturales. En ese sentido, la interculturalidad es la necesaria consecuencia del debate que generaron las tensiones inherentes al conflicto suscitado por estos procesos, de tal forma que es una categoría determinante para entender lo que deriva de los imperiosos conflictos culturales de la contemporaneidad.

Desde su aparición como movimiento social y su posterior “politización” y “academización” (DIETZ, 2001), el multiculturalismo, como horizonte de discusión de las perspectivas con que se observa a la diversidad cultural, se ha constituido en más que una orientación ideológica de países de occidente para pasar a ser un campo fértil en prácticamente todos los contextos internacionales que se preocupan por estas problematizaciones. Porque más que un imperativo social y democrático *políticamente correcto*, el multiculturalismo es ya una perspectiva política y filosófica que propone visibilizar las condiciones por las cuales las diferencias se encuentran y se relacionan.

En principio, su carácter ambiguo propiciaba la flexibilidad con que sistemáticamente se convo-

caba a puntualizar cualquier discurso que manifestara una problemática de tipo "cultural" y, asimismo, caber en cualquier ámbito de discusión académica de corte "progresista". De ahí la importancia de colocar la mirada en su trayectoria, primero como movimiento social, y después su influencia como discurso político y académico:

(El multiculturalismo es un) heterogéneo conjunto de movimientos, asociaciones, comunidades y -posteriormente- instituciones que confluyen en la reivindicación del valor de la "diferencia" étnica y/o cultural, así como en la lucha por la pluralización de las sociedades que acogen dichas comunidades y movimientos. (DIETZ, 2001, p. 8)

Ahora bien, un primer aporte significativo del multiculturalismo fue refrendar las particularidades culturales de grupos minoritarios, sobre todo étnicos, que habían sido marginados históricamente y dejados de lado en las decisiones públicas, y es particularmente en ese campo en donde se pone de manifiesto la necesidad de generar propuestas de inclusión:

(En el multiculturalismo) muchos ven en una amenaza a la cultura dominante; otros le acusan de distraer la atención sobre fuentes y mecanismos de discriminación más relevantes... Pero, en todo caso, no es esa la acepción más usual y usada del término, sino la que -generalmente en forma de adjetivo- se utiliza para designar la orientación de las políticas de inmigración que practican países tan respetables como Canadá, Australia, Reino Unido, Holanda o Suecia. (ARANGO, 2002, p. 2-3)

Este giro hacia su evidente politización como parte de las "políticas de la diferencia" de frente a los trasfondos más inmediatos de la actualidad como la globalización, los procesos mundiales de migración, las crisis de los Estado-nación, etc., llevó a abrir foros de relevancia al respecto. Sin embargo, en el caso de la migración una evidente esencialización apareció como peligro: al percibir a aquellos grupos como vulnerables y proclives a la atención de los Estados de origen, causó los temores ya sabidos por todos que van desde las "invasiones" dentro de las fronteras nacionales, otrora inmovibles, hasta la fracturación definitiva de los Estados nacionales. En ese sentido, hablar de "sociedades multiculturales" como espacios democráticos de convivencia, nos remite al planteamiento de Touraine (1997), en el sentido que en ningún modo la construcción de una sociedad multicultural deviene en la "balcanización" de las expresiones culturales, entendido como escisiones étnicas, o una "regionalización" que invoca el relativismo cultural como manifestación de independencia, al margen del orden democrático:

Nada más alejado del multiculturalismo que la fragmentación del mundo en espacios culturales, nacionales o regionales extraños los unos a los otros, obsesionados por un ideal de homogeneidad y pureza que los asfixia y que, sobre todo, sustituye la unidad de una cultura por la de un poder comunitario, las instituciones por un mando y una tradición por un librito, imperativamente enseñado y citado a cada instante... retengamos la idea de que el multiculturalismo no es ni una fragmentación sin límites del espacio cultural ni un *melting pot* cultural mundial: procura combinar la diversidad de las experiencias culturales con la producción y la difusión de sus bienes culturales. (TOURAINÉ, 1997, p. 171, 174)

Por tanto, el multiculturalismo no remite a una coexistencia per se de distintos colectivos con historias culturales enfrentadas; por el contrario, se trata de crear las condiciones sociales, culturales y políticas de una ciudadanía en donde la diferencia no sea el impedimento de la convivencia en el marco de respeto a las diversidades culturales. Esto choca, desde luego, con la idea del pluralismo liberal, cuando éste pondera la igualdad, en derechos y reconocimiento -no colectivo, no cultural-, de cada uno de los individuos que conforman la sociedad; por ejemplo, cuando la necesidad era mimetizar los grupos migrantes con adscripción étnica en un marco general jurídico constitutivo de las democracias occidentales. Hablamos de este liberalismo como una especie de credo eurocéntrico que no toma en cuenta otras historias y prácticas culturales. En este sentido, se propone un cambio más allá de este liberalismo; más allá de una "política de igualdad", en el que las diferencias de las minorías y marginados se conviertan en fortalezas: una "politización de la cultura" o, bien, "culturar la política":

(El multiculturalismo representa) ...un cambio en las luchas de las minorías por obtener reconocimiento e influencia en la sociedad, de énfasis político y acomodamiento cultural, en la disputa sobre supuestos culturales de las mayorías y la promoción de intereses culturales en contra de los cánones eruditos literarios y artísticos prevalecientes [...] Pese a que el conjunto multicultural actual de aserciones sobre el lugar que ocupan las minorías en la cultura central constituye un discurso que parece, a la mayoría de los observadores, ser importante primordialmente en el ámbito cultural, también debería ser percibido como un problema de amplio alcance, que afecta (por ejemplo) conceptos principales de los Estados Unidos como Estado-nación y su estructura política. (BLOCH, 1993, p. 309)

Este tipo de "multiculturalismo crítico" (ESTRACH, 2001) que intenta no esencializar el debate sobre lo cultural, construye una postura que está determinada por un planteamiento desde el punto de vista que abarca lo político, lo jurídico, lo filosófico y el debate democrático en torno a esta situación de conflicto del encuentro de las diversidades culturales, y evita tal cosificación cultural cuando se pondera únicamente lo negativo de éstas:

El expediente de legitimar cualquier rasgo de identidad cultural, como el de estigmatizar una cultura porque alguna(s) de sus prácticas, instituciones o valores de su tradición plantea conflictos con las mayoritariamente aceptadas, no contribuye a entender ni a gestionar las sociedades multiculturales. Porque lo que plantea la multiculturalidad es una cuestión normativa o, más claramente, política, y no esencialista o metafísica. Es sobre todo una cuestión de modelos, de políticas de gestión de la realidad multicultural, de sus exigencias y conflictos. (LUCAS, 2001, p. 4)

La problemática aquí presentada se da en la designación de espacios políticos para que los grupos aparentemente "diferentes" puedan ser parte de un proyecto incluyente que los determine como sujetos de derecho y ciudadanos a plenitud. El multiculturalismo, en este sentido, aporta una forma de concebir la diversidad cultural, a partir de construir elementos que crean una sociedad tolerante con base en la condición de una democracia pluralista. Se trata de ponderar la inclusión de grupos relegados, pero no con una convocatoria que reúna el folclor y el exotismo de las culturas étnicas para glorificar la diversidad, sino que, sin perder precisamente los valores grupales que dan vida y coherencia a los grupos, se les circunscriba en ámbitos de participación social, económica y política. De Lucas ha llamado la atención respecto a esta necesidad de comprender mejor esta

noción del multiculturalismo y no detenerse en lo estéril de la promoción cultural maniquea que subraya, según él, “supuestos paraísos conceptuales”, denostando el lugar que cualquier cultura pueda tener en distintas esferas transnacionales:

(Lo que se plantea) son los problemas de acceso y participación política, económica y cultural de los diferentes grupos sociales, y en particular de aquellos que no consiguen igual integración en la distribución del poder y la riqueza, debido a su diferencia cultural, real o presunta. La conciencia de este trato injusto, de este déficit de reconocimiento que va más allá de la mera discriminación y que no puede ser satisfecho con el sucedáneo de la tolerancia ni con el sofisma de la neutralidad que deja intacta la desigualdad constitutiva, es lo que cuestiona la suficiencia e idoneidad de los mecanismos de la democracia liberal para hacer frente a la gestión de la sociedad multicultural. (LUCAS, 2001, p. 4-5).

La interculturalidad. Resignificar el paradigma

En el marco de estas políticas de inclusión, la interculturalidad surge como la puesta en marcha de la convivencia entre culturas. Si la interculturalidad reflexiona sobre el entorno de la diversidad cultural como un ámbito dinámico que posibilita la construcción de un espacio dialógico entre las colectividades en pugna, de tolerancia y de creación de “políticas de la diferencia” de corte multiculturalista, es imperativo centrar la atención en los aspectos culturales por donde se desenvuelve el propio concepto.

Se entiende por diversidad cultural a la variabilidad social y cultural (DIETZ, 2007) que converge en un mismo espacio y que afronta las consecuencias de sus diversificaciones. En ese sentido:

[...] el discurso sobre la diversidad tiende a incluir no sólo una dimensión descriptiva -cómo se estructuran de manera diversa culturas, grupos y sociedades y cómo manejan la heterogeneidad-, sino también una dimensión prescriptiva, planteando cómo las culturas, los grupos y las sociedades deberían interactuar hacia el interior y con las demás. (DIETZ, 2007, p. 8-9)

La diversidad tiene carácter histórico porque al mismo tiempo que se enuncia se advierte su presencia como parte de un recurso de empoderamiento que se realiza para ser nombrada: si no se designa como diversidad cultural, no tiene sentido observarla de esta forma, porque para que haya diversidad hay que tener conciencia de que existe:

El término “diversidad cultural” ha sido utilizado en primer lugar con referencia a la diversidad en el seno de un sistema cultural dado, para designar la multiplicidad de sub-culturas y de sub-poblaciones de dimensiones variables que comparten un conjunto de valores y de ideas fundamentales. Seguidamente, ha sido utilizado en un contexto de mestizaje social, para describir la cohabitación de diferentes sistemas culturales, o por lo menos la existencia de otros grupos sociales importantes en el seno de las mismas fronteras geopolíticas... Será seguido, por otra parte, por la puesta en relieve de un nuevo vínculo, el de la cultura y la democracia, que conducirá a dar prioridad a la promoción de las expresiones culturales de las minorías en el marco del pluralismo cultural. (KIYINDOU, 2005, n. paginado).

La interculturalidad surge como una plataforma conceptual que intenta dilucidar las problemáticas centrales de la convivencia entre dichas diversidades culturales. El aporte de los estudios interculturales para este tipo de contextos consiste, tras rebasar las primeras premisas del enfoque multiculturalista, en no plantear únicamente el conflicto inseparable a este tipo de situaciones, sino en analizar y explicar las posibilidades reales de encuentro con las diferencias culturales. Dentro de este espacio dialéctico las distinciones culturales, las diferencias (de clase, sociales, culturales), y la construcción de los "otros", permite no una exotización ni segregación a ultranza, sino una apertura a la generación de diálogos y así dar pie a un nuevo pacto de convivencia democrática que también nos remita a un nuevo pacto cultural.

De esta forma, el concepto se distingue como parte de la construcción de nuevos tipos de sociedad donde se permite entender y analizar el entorno de las identidades culturales en históricas estructuras sociopolíticas de marginación social y, a la par de ello, viabiliza un esquema de sociedades donde esos grados de vulnerabilidad social, política o cultural, puedan compensarse:

(La interculturalidad es la) nueva expresión dentro del pluralismo cultural que, afirmando no únicamente lo diferente sino también lo común, promueva una praxis generadora de igualdad, libertad e interacción positiva en las relaciones entre sujetos individuales o colectivos culturalmente diferenciados. (GIMÉNEZ ROMERO, 2003, p. 174)

Esto entraña distintos interrogantes: ¿cómo hacer para aplicar la interculturalidad en contextos tan distintos? ¿Se puede hablar de diferentes modelos de interculturalidad y, por tanto, no de un "paradigma intercultural" que sea a fin a todo horizonte de análisis? Aquí se enuncian tres grandes campos donde la interculturalidad incide, como perspectiva analítica y de manera transversal, en los estudios sobre problemáticas y conflictos culturales actuales.

Esto nos remite a pensar en las arenas de tensiones por los cuales se posiciona la interculturalidad, que ya rebasa la mirada "etnizada" donde se distinguían estas resistencias de colectivos en pugna tan sólo con priorizar el empoderamiento del discurso identitario culturalizado, como si sólo los "otros" fuesen los dignatarios del encasillamiento que conlleva lo étnico cuando se habla de diversidad cultural. Y es que el mundo asiste actualmente a procesos evolutivos humanos de continuas realidades fugaces, transculturalizadas, multiplicadas, interconectadas y globalizadas, y quizá las categorías antropológicas "clásicas", según el punto de vista del panorama cultural desde donde se debatían, hayan quedado cortas para explicar la gran complejidad de nuestro entorno: "No es extraño que tal divergencia en los usos ocurra: se debe a que la idea de interculturalidad, por sí misma, no implica ningún tipo de orientación de valor. Es una categoría meramente descriptiva, que alude a la existencia de relaciones "entre" culturas, o entre actores sociales o individuos culturalmente diversos entre sí" (MATO, 2007, p. 3).

Si la interculturalidad se coloca como espacio donde se discuten las complejidades culturales del mundo contemporáneo, debe ser una necesidad la extensión de su discusión más allá de lo culturalmente esencializado; como una apuesta a la construcción de otro tipo de reflexión en cuanto a las formas de cimentar los diálogos en este mundo diversificado y altamente complejo para ser observado desde una sola mirada sin la atención que corresponde a los campos emergentes de la

cultura en la contemporaneidad:

La interculturalidad no es una descripción de una realidad dada o lograda ni un atributo casi "natural" de las sociedades y culturas. Más bien, es un proceso y una actividad continuos; la interculturalidad debiera ser pensada menos como sustantivo y más como verbo de acción, tarea de toda la sociedad y no solamente de sectores indígenas y afrodescendientes. En sí la interculturalidad tiene el rol –crítico, central y prospectivo en todas las instituciones sociales– de reconstruir paso a paso sociedades, estructuras, sistemas y procesos (educativos, sociales, políticos, jurídicos y epistémicos), y de accionar entre todas relaciones, actitudes, valores, prácticas, saberes, y conocimientos fundamentados en el respeto y la igualdad, el reconocimiento de las diferencias y la convivencia democrática que, por la misma realidad social, es muchas veces conflictiva. (WALSH, 2009, p. 41-42)

Cuerpo e interculturalidad

Como la interculturalidad reflexiona sobre el entorno de la diversidad como un ámbito dinámico que posibilita la construcción de un espacio dialógico entre las colectividades en pugna, de tolerancia, estas querellas culturales pueden reflejarse en los cuerpos como campo para un análisis particularizado y definido. Así, el cuerpo emerge como un campo cultural en una situación de interculturalidad que se afina y modela constantemente en el conflicto; que devela cómo se procesa lo corporal en lo social, lo cultural y en la política situándonos así en un "biopoder" (FOCAULT, 1992; 2006) que se hace funcionar sobre y en el cuerpo y el sexo, lo que acentúa la diferencia y crea cuerpos que encarnan una red de significantes; un depósito de esquemas de pensamiento y acción que son incorporados interculturalmente tal cual un capital, un *habitus* (BOURDIEU, 1991; 2005).

El cuerpo se convierte en un campo cultural en un lugar de inscripción de valores y significados sociales, en una situación histórica que pone de manifiesto la intensificación y distribución de las fuerzas y ajustes sociales, de creaciones y recreaciones que tienen lugar en los procesos de convivencia y conflicto en el llamado "proceso intercultural". Así el análisis del cuerpo en clave intercultural deviene en un campo emergente de estudio en el que se insiste en una teoría de la experiencia vivida en el mundo social y cotidiano (TURNER, 1989), relacionada con la acción social que Le Breton (2002) superó al resaltar al cuerpo como un eje de la relación con el mundo, del tiempo y del espacio, articulado por medio de la socialización y la interacción cultural.

Las realidades fugaces, transculturalizadas, multiplicadas, interconectadas y globalizadas que se asoman en el debate de la interculturalidad exponen cuerpos que buscan identificarse con determinados valores y prácticas adquiridos e incorporados por el agente a través de la interacción, lo que proyecta a su vez una red de significantes y significados socioculturales que los disponen a actuar en múltiples juegos sociales (GOFFMAN, 2006, p. 29-33). Esta acción ejercida comprende una realidad procesual práctica y real asentada en los agentes que participan material y simbólicamente en los marcos de sentido de procesos interculturales con una carga expresivo-simbólica que se fusiona a la carga valorativa de las estructuraciones de dominación, legitimación y producción (GARCÍA, 1994, p. 54-56).

La valoración o sentido de una acción contiene así componentes que están conectados, como la simbolización –en forma de representaciones simbólicas– y las valoraciones normativas. Dicho de

otro modo, el sentido confiere el qué, la intención, el para qué, el porqué y el cómo de las acciones ejecutadas por los agentes así como de las expresiones de sus actitudes, gestos, posturas y movimientos, vividos y actuados corporalmente una y otra vez en los procesos interculturales, en tanto marcos, en que se sitúa la acción.

Al configurarse el cuerpo en estas dinámicas interculturales manifiesta la constitución de identidades móviles, flexibles y supera así la idea objetivista multicultural que edita un sujeto con identidades sólidas, estáticas, autónomas y rígidas. Es decir, de esa mezcla de posturas que los sujetos adoptan en la estructura social durante los diferentes ámbitos de su vida y que son producto de una serie de relaciones con la verdad, con el poder, con la moral y con ellos mismos (FOUCAULT, 1996).

El poder, en tanto relación entre individuos, no es una sustancia ni un atributo, sino relaciones específicas:

Dicho de otra manera, no tienen que ver con el intercambio, la producción y la comunicación, aunque esté asociadas entre ellos. El rasgo distintivo del poder es que algunos hombres pueden, más o menos, determinar por completo la conducta de otros hombres, pero jamás de manera exhaustiva o coercitiva, sometiéndolos así al gobierno. (FOUCAULT, 1996, p. 138)

Aquí, el sujeto estaría constituido y gobernado por una serie de prácticas reales y simbólicas en el campo de las relaciones de poder ejercidas tanto por los otros sobre uno mismo, como por uno mismo sobre sí mismo y los demás. Estas prácticas/saberes múltiples, heterogéneos y complejos, cambiantes durante la historia, están relacionados con técnicas específicas que los hombres y mujeres usan y desarrollan para entenderse a sí mismos en el mundo social, son llamadas por Foucault (1996, p. 48) *juegos de verdad y prácticas de poder*.

Así que las tecnologías del poder, a partir de la objetivación del sujeto, coaccionarían desde el exterior su comportamiento y sus acciones y, por consiguiente, las de la sociedad; a partir de las tecnologías del yo, a través de las cuales se posiciona y se constituye el sujeto, se efectuaría un proceso a cuenta propia o mediada para obtener una transformación de sí y en sí mismos, es decir, en su cuerpo, en sus pensamientos y en su conducta y en cada caso alcanzar un estado determinado de ser y/o estar en el mundo.

Ahora bien, estas tecnologías del yo no son creadas por los sujetos, sino que están establecidas por los procesos interculturales a los que se adscriben, en los cuales sus prácticas se comprenden; son posibles al cobrar sentido, es decir, se encuentran en el trasfondo de su existencia. Este planteamiento nos colocaría ante identidades individuales y colectivas fundadas, constituidas en contacto con las tecnologías en tanto prácticas de subjetivación, modos en que hombres y mujeres actúan sobre sí mismos y sobre los demás para transformarse en el propio modo de ser sujeto, desde las posiciones sujeto.

Si bien cada una de las tecnologías está asociada a un tipo de dominación, podría entenderse que el aprendizaje, la educación formal y la transformación del sí mismo, en tanto que individuales, son estratégicas y por tanto posibilitarían determinadas y específicas habilidades y actitudes en cada forma o manera de ser sujeto en sus posiciones en la estructura social.

Este actuar para uno mismo y para los demás se manifiesta siempre situado en múltiples y

variadas tomas de posición que se ejercen a partir de las posiciones que se ocupan en el espacio social y de los acondicionamientos que estructuran las prácticas y representaciones. Asimismo, estas prácticas colocan al sujeto en relaciones de ordenación y entrecruzamiento con las prácticas de otros y otras en el espacio, en donde se verifica un despliegue de posiciones sociales, capital cultural y disposiciones (BOURDIEU, 1991, p. 16-21; 1999, p. 156-157) que en forma de esquemas de pensamiento, comportamiento y acción nos modelan y moldean.

Para salir de este debate interminable, basta con adoptar como punto de partida una constatación paradójica, condensada en una hermosa fórmula pascaliana, que lleva más allá de la alternativa entre objetivismo y subjetivismo:

Por el espacio, el universo me comprende y me absorbe como un punto; por el pensamiento yo lo comprendo... El mundo me comprende, me incluye como una cosa entre las cosas, pero, cosa para las que hay cosas, un mundo, comprendo este mundo; y ello, hay que añadir, porque me abarca y me comprende: en efecto, mediante esta inclusión material –a menudo inadvertida o rechazada– y lo que trae como corolario, es decir, la incorporación de las estructuras de disposición, de posibilidades objetivas en forma de expectativas y anticipaciones, adquiero un conocimiento y un dominio prácticos del espacio circundante (sé confusamente lo que depende y lo que no depende de mí, lo que “es” o “no es para mí” o “no es para personas como yo”, lo que es “razonable” para mí hacer, esperar, pedir). Pero sólo puedo comprender esta comprensión práctica si comprendo lo que la define propiamente, por oposición a la comprensión consciente, científica y las condiciones (ligadas a unas posiciones en el espacio social) de estas dos formas de comprensión. (BOURDIEU, 1999, p. 173)

Al espacio físico Bourdieu agrega el espacio social como sede de la coexistencia de posiciones sociales, de puntos mutuamente exclusivos que para sus ocupantes originan puntos de vista y hacen posible determinadas tomas de posición. Así, si el poder en términos foucaultianos es relación, el sujeto estaría atravesado por relaciones de fuerzas en el espacio físico y social, que demarcarían los procesos interculturales que lo reprimen pero también le producen efectos de verdad y saber. De esta manera, el sujeto ocuparía en ambos espacios una posición asociada a tomas de posición en tanto juicios, representaciones y opiniones correspondientes a esos mundos.

En consecuencia, la incidencia del agente en el espacio social, sus posiciones y tomas de posición, no tienen una naturaleza mecánica-reduccionista sino estratégica por los discursos y prácticas de un agente dotado tanto de unas disposiciones cuanto de un capital cultural específicos, *sui generis*, por la experiencia encarnada de encuentros y desencuentros posibles en su devenir histórico. La historia hecha cuerpo, la historia hecha cosa, la historia encarnada en los cuerpos (BOURDIEU, 1999, p. 198), ejerce en el espacio un dominio desigual de fuerzas de producción en la convivencia intercultural.

La alusión a tomas de disposición que nos remite a una concepción relacional retomaría la experiencia del agente, de prácticas y discursos en y por el cuerpo, que nos permitiría analizar la relación del sujeto a partir de su capacidad de agencia que nos conduciría a decir, que los agentes son productos, reproductores y productores de sentido que apuntaría a situar el cuerpo, más que a una circunstancia multicultural, en un proceso cultural emergente.

Al instituirse estos actos de reconocimiento, como consecuencia de la adhesión constitutiva de la pertenencia al grupo, a los procesos interculturales en los que se ve expuestos y en donde

se engendra además el no-reconocimiento, se alude a la encarnación como un hacer el cuerpo. Justo en esta dirección, Judith Butler (1998) precisa que el cuerpo es una materialidad organizada intencionalmente, una encarnación de posibilidades que están condicionadas y circunscritas por las convenciones históricas. Por tanto el cuerpo es una situación histórica, una manera de hacer, de dramatizar (GOFFMAN, 2006, p. 268, 269).

La constitución de las identidades entonces aludiría a un modo concreto de encarnación y este modo sugeriría que no hay un comportamiento natural de llevar el cuerpo, de mantenerlo, de comportarse, en tanto que los usos del cuerpo masculino y femenino, así como la pertenencia étnica y de clase social están en función tanto de la división sexual del trabajo como de la división social del trabajo en su totalidad.

Este *hacer el cuerpo* involucraría entender que disposiciones, posiciones y marcas están interconectadas tanto internamente como externamente en la corporalidad, como posturas y mantenimientos son inculcadas y/o engendradas en el sujeto desde temprana edad y condicionan las maneras de llevar el cuerpo, de hablar, de caminar, de comportarse y por tanto de sentir y pensar –una *hexis corporal*-. La disposición es, de acuerdo con Bourdieu (1999: 180) una predisposición en tanto capacidad natural del cuerpo para adquirir habilidades y actitudes arbitrarias, construidas socioculturalmente, que no son naturales. De tal manera que las disposiciones responden, en parte, a un sistema de aprendizaje, como procesos de comunicación⁹ y adiestramiento que modelan al cuerpo y lo ubican en un espacio tanto físico como social. El cuerpo se coloca, asumiendo su posición como resultado de una interacción permanente con otros en el campo social:

En tanto que cuerpo y que individuo biológico, estoy con el mismo título que las cosas, situado en un lugar y ocupo un sitio en los espacios físico y social... El lugar, *topos*, puede definirse como el espacio donde una cosa o un agente "tiene lugar", existe, en una palabra, como localización o, relacionalmente, topológicamente, como una posición, un rango dentro un orden. (BOURDIEU, 1999, p. 174-175; 2005, p. 41-42)

El agente en tanto cuerpo se posiciona, se identifica, se relaciona y, como se hace la luz dentro del ojo, aprende un sistema de disposiciones objetivadas –*habitus*– que le garantizan una comprensión práctica del mundo en relación con otros.

Esas estructuras cognitivas resultado de la incorporación de las estructuras del mundo en que el individuo actúa, le conceden sentido a sus motivaciones y acciones y le permite desplegar así marcas como huellas, señales, evidencias de posiciones ocupadas por sujetos. Las marcas podrían bien ser consideradas como prácticas de manifestación corporales por las que traspasan características que sitúan a un agente

y es reconocido a la vez que propio de un género, una raza, un grupo social y/o una etnia (ROMERO, 2006, p. 174). Las marcas como diferencias, nos remite a la tesis de Avtar Brah (2004) que destaca la diferencia como categoría analítica, y que destacamos como una condición apremiante de la producción de cuerpos en la experiencia del proceso intercultural.

De esa manera, las marcas encarnadas a manera de inscripciones son mecanismos que diferencian y discriminan a los sujetos debido a múltiples relaciones, ordenamientos y mediaciones técnicas que delimitan a su vez distintas posiciones de forma jerárquica, al tiempo que se construye

paralelamente un nosotros frente al otro, que es considerado el extraño, el fuera de sitio (ROMERO, 2006, p. 176).

Las marcas físicas o simbólicas descubren en la encarnación una manera de llevar, exponer y presentar el cuerpo en el entramado histórico referencial al que alude el trasfondo. Ahí el cuerpo encarna una realidad sexuada con principios de visión y de división sexuantes constituida en el mundo social; que marca a hombres y mujeres de forma diferenciada y discriminada. Bourdieu adjudica estas diferencias visibles entre el cuerpo femenino y masculino, percibidas y constituidas con esquemas prácticos de la visión androcéntrica, porque se constituye a través del principio de división fundamental entre lo masculino, asociado a lo activo, y lo femenino a lo pasivo. Las diferencias visibles entre la encarnación masculina y femenina "se convierten en el garante más indiscutible de significaciones y valores que concuerdan con los principios de esta visión del mundo... la fuerza de la sociodicea masculina es que: legitima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada" (BOURDIEU, 2005, p. 22). Si lo social es sexual por la construcción social arbitraria de lo biológico del cuerpo femenino y masculino, entonces en la socialización encarnamos *habitus* a manera de hábitos, emociones, pasiones, costumbres, tradiciones, funciones, sentimientos y pensamientos sexuantes, de tal suerte que se asimila inadvertidamente como imitación u obediencia deliberada el modo social e históricamente correcto de disponer la corporalidad identitaria de hombres y mujeres.

La socialización cultural desde la familia, la escuela, la iglesia, los amigos y los medios de comunicación, inclina, condiciona el modo correcto de disponer la corporalidad, interpela la encarnación como un proceso de estructuración simbólico-social de una subjetividad que inicia desde "una carencia inicial, una naturaleza incompleta e insuficiente cuya supervivencia le exige someterse a una dura terapia de configuración sociocultural (encarnamiento), consistente en buena medida, en la incrustación o *in-corporación* vital de marcos de sentido" (GARCÍA-SELGAS, 1994, p. 64).

Hasta aquí se ha apuntado la correlación existente entre *habitus*, posiciones, disposiciones, tomas de posición y marcas que denotan y connotan la naturaleza social de la corporalidad, sin embargo atendiendo la pertinencia de Casado (2006, p. 15) en el sentido de no considerar la encarnación como una imposición expedita sobre cuerpos extra discursivos, sino más bien como una composición, una hechura en la que se relacionan elementos y dispositivos diferentes, me parece oportuno retomar el término corporealización como traducción del anglicismo corporealisation para decir con Romero (2006, p. 151) que la corporealización es la acción de hacer cuerpo, la formación del cuerpo que connota al cuerpo en proceso, en acción de ser constituido. Y que aludiría tanto a las posiciones sujetos que nos confieren una multilocalidad como resultado de las prácticas culturales y políticas cotidianas que recuperan el papel activo de los agentes corporeizados en los procesos interculturales que experimentan.

Algunas conclusiones

A lo largo de este capítulo se establecieron las coordenadas para el debate conceptual sobre el multiculturalismo y la interculturalidad, lo que hace cada vez más inevitable tender un puente entre estas abstracciones que se generan desde campos de análisis teóricos-epistemológicos y su operacionalización en el campo social. De ahí que se ponderara al cuerpo como "campo de disputa" dentro de esto que se ha nombrado como "procesos interculturales" que se desarrollan en los actuales contextos. En ese orden de ideas, el cuerpo representa un proceso cultural emergente, entendido éste como un campo por donde se significan los distintos discursos de inclusión-exclusión, y donde se puede generar el "sentido" por el cual pueden discurrir los caminos de entendimiento del mundo actual.

Las cuestiones que han hecho considerar al cuerpo en tanto proceso cultural emergente se orientaron desde el entendimiento, justamente, de las tensiones que se derivan de los inaplazables conflictos culturales de la contemporaneidad, a saber:

1. ¿Cómo surgen y quiénes son los cuerpos como agentes en la interculturalidad?
2. ¿Cómo pensar en la dinámica de la diversidad cultural en tanto praxis en los encuentros culturales/corporales?

En ese sentido, se entiende que apuntar hacia el cuerpo en la interculturalidad involucra sortear el conflicto asociado a la diferencia, la desigualdad, la divergencia, la inequidad y, por tanto, al rechazo; también a las resistencias y a las rupturas que se establecen en la interacción entre los cuerpos construidos en y desde la diferencia en la convivencia entre culturas: Por ejemplo, cómo se construye un cuerpo saludable frente a otro enfermo o con discapacidades; cómo el de un joven tsotsil frente a un joven afrodescendiente y ambos frente a un mestizo; cómo el de una mujer en oposición al de un hombre; cómo el de un heterosexual frente al homo y transexual. Es decir, ¿cómo se configuran los cuerpos en contextos y circunstancias de estructuración social, llámese, sexo, género, etnia, clase social, edad, etcétera? ¿Cuáles son las posiciones, disposiciones y tomas de posición a las que da lugar el cuerpo en la interculturalidad?

Estos cuestionamientos permitieron apuntar hacia el necesario análisis del cuerpo como artefacto, como entidad cultural, producto de comunicaciones, interacciones, socializaciones e incorporaciones en situaciones de conflicto que supone la interculturalidad y dar cuenta de las experiencias y encarnaciones en relación con otros agentes, en instituciones sociales y frente a los valores que median en él. Esta línea de análisis asegura una veta en la cual se pondrá de manifiesto la cosificación cultural que legitima el estigma y la discriminación y segregación social y por ende corporal en los cuerpos marcados social y físicamente. Todo esto deriva en la observación minuciosa de la diversidad cultural en tanto el cuerpo está inmiscuido dentro de los límites de conflicto cultural y, a partir de ahí, delinear las rupturas y negociaciones de los sujetos como parte de la inter y transculturación a la cual se someten constantemente.

Ya que se comprende que la interculturalidad es un proceso y una actividad continua al igual que el proceso de *corporealización* (el hacer el cuerpo), se sostiene que el "cuerpo interculturalizado" se construye y reconstruye en las estructuras sociales bajo procesos educativos, sociales,

políticos, económicos, jurídicos y culturales de los diferentes grupos sociales, a partir de itinerarios y prácticas en las relaciones, actitudes, encarnando valores, prácticas, saberes y conocimientos fundamentados en el reconocimiento o bien rechazo de las diferencias y la convivencia conflictiva en particular de aquellos que no consiguen igual integración en la distribución del poder y la riqueza, debido a su diferencia cultural, real o presunta. La conciencia de este trato injusto, de este déficit de reconocimiento que va más allá de la mera discriminación y que no puede ser satisfecho con el sucedáneo de la tolerancia ni con el sofisma de la neutralidad que deja intacta la desigualdad constitutiva, es lo que cuestiona la suficiencia e idoneidad de los mecanismos de la democracia liberal para hacer frente a la gestión de las imaginadas sociedades multiculturales e interculturales.

CITAS

ARANGO, Joaquín. ¿De qué hablamos cuando hablamos de multiculturalismo?. **El País** (España), 23 mar. 2002.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Procesos interculturales**. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina. México: Siglo XXI, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **La dominación masculina**. Barcelona: Anagrama, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **Meditaciones Pascalianas**. Barcelona: Anagrama, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **El sentido práctico**. Madrid: Taurus, 1991.

BRAH, Avtar. **Diferencia, diversidad, diferenciación**. Otras inapropiables, feminismos de frontera. Madrid: Mapas, 2004.

CORTINA, Adela. **Ciudadanos del mundo**. Hacia una teoría de la ciudadanía. Madrid: Alianza, 1997.

DIETZ, Gunther. Diversidad cultural: una guía a través del debate. **Revista Zeitschrift für Erziehungs-Wissenschaft**, n. 1, p. 7-30, 2007.

DIETZ, Gunther. **Multiculturalismo, interculturalidad y educación**: una aproximación antropológica. España: CIESAS-UGR, 2003.

ESTRACH MIRA, Nuria. **La máscara del multiculturalismo**, 2003. Disponible en: <http://www.ub.es/geocrit/sn-94-104.html>. Acceso en: jun. 2006.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de interpretación filosófica. In: ARNAIZ, Graciano González R. (coord.). **El discurso intercultural**. Prolegómenos a una filosofía intercultural. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. p. 123-137.

FOUCAULT, Michel. **Historia de la sexualidad**. La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI, 2006. v. 1.

FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del yo**. Barcelona: Paidós, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica del poder**. Madrid: La Piqueta, 1992.

GARCÍA SELGAS, Fernando. El cuerpo como base del sentido de la acción social. **Revista Española de Investigaciones Sociológicas**, Madrid, n. 68, oct./dic. 1994.

GIMÉNEZ ROMERO, Carlos. Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos. **Revista Educación y futuro. Revista de investigación aplicada y experiencias educativas**, Logroño, n. 8, 2003.

GODENZI, Juan Carlos. **Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía**. Cusco: Cerablac, 1996.

GOFFMAN, Erving. **La presentación de la persona en la vida cotidiana**. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

ARNAIZ, Graciano González R. (coord.). **El discurso intercultural**. Prolegómenos a una filosofía intercultural. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

KIYINDOU, Alain. Diversidad cultural. In: AMBROSINI, Alain (coord.). **Palabras en juego: enfoques multiculturales sobre las sociedades de la información**. Barcelona: Fuego Nuevo, 2005. p. 24-39.

LE BRETON, David. **La sociología del cuerpo**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

LUCAS, Javier de. **Multiculturalismo: política no metafísica**, 2011. Disponible em: <http://www.filosofos.org/articulos/delucas.html>. Acceso em: abr. 2004.

MATO, Daniel (comp.). **Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales**. Buenos Aires: CLACSO, 2001.

PANIKKAR, Raimon. La interpelación intercultural. In: ARNAIZ, Graciano González R. (coord.). **El discurso intercultural**. Prolegómenos a una filosofía intercultural. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. p. 23-70.

TOURAINE, Alan. **¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes**. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

TURNER, Bryan. **El cuerpo y la sociedad**. Exploraciones en teoría social. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Recebido em: 28 de abril de 2020.
Aprovado em: 03 de junho de 2020.