

# 2° Encuentro Nacional de Gestión Cultural

*Diversidad, tradición e innovación  
en la gestión cultural*

*Tlaquepaque, Jalisco. Octubre 14 al 17, 2015*

## CONCEPTUALIZACIÓN DE LA CULTURA PARA LA GESTIÓN CULTURAL. MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALISMO.

Dr. Rodolfo Uribe Iniesta. CRIM UNAM [rui@unam.mx](mailto:rui@unam.mx)



## I El nuevo malestar en la Cultura.

El siglo XX según Sigmund Freud y Miguel de Unamuno comenzó con un malestar en la Cultura caracterizado por la limitación que impone a lo instintivo (función de dispositivo social) y la irrupción de las masas. El siglo terminó también con otro malestar, pero este fue provocado por la misma centralización de la cultura, por su etnocentrismo y su funcionamiento como un dispositivo de jerarquización social global.

El síntoma más evidente del malestar fue la necesaria discusión dada en el ámbito de la Organización de las Naciones Unidas y su institución responsable de la cultura, la UNESCO; que terminaría aceptando y promocionando la concepción de “multiculturalidad” como respuesta a la situación político cultural en el mundo; y por supuesto, las respuestas contra ésta definición y política surgida en este siglo en términos primero de “multiculturalismo revolucionario” (McLaren, 1998) y finalmente con la concepción de “interculturalidad”, como paradigma más avanzado y adecuado para una convivencia más equitativa, libre y no impositiva que permita verdaderos desarrollos autónomos colectivos y evite el riesgo de la pérdida de la diversidad cultural del que el director de la UNESCO Amadou-Mahtar M'bow, comparándola con el de la ecológica, advertía a finales de los años 80. En términos superficiales las discusiones de los años 70 y 80 giraban por un lado en torno a la posibilidad de una homogeneización absoluta de una cultura global generada, administrada, poseída, promovida y rentabilizada por la industria cultural soportada básicamente por los medios de comunicación masiva, que representara y reflejara únicamente elementos parciales de la cultura occidental moderna americanizada, aplastando todas las otras opciones como culminación de los procesos políticos y culturales del imperialismo y el colonialismo; y por el otro lado por una situación política de resurgimiento de las reivindicaciones políticas de reconocimiento, derecho a la existencia y desarrollo de los pueblos indígenas y culturas “minoritarias” dentro de los estados nacionales (el miedo al “Choque de Civilizaciones” que describió Samuel Huntington y que ejemplifica la instrumentalización de los prejuicios culturales como arma política aún muy en uso). En los 90 la deliberación se complejizó al por un lado reconocer que más que una destrucción o desaparición de las culturas locales se dieron lo mismo procesos de hibridación que de revitalización (revivals) con rasgos novedosos, además de que progresivamente las culturas originarias, dado los procesos masivos de migración, a su vez también comenzaron a vivir procesos de deslocalización (García Canclini, 1990, Homi Bhabha, 1994). Los conceptos y políticas de multiculturalismo tanto de interculturalismo fueron claramente – cumpliendo una de las condiciones que le reconoce Michel Foucault a los “dispositivos”- respuestas a “emergencias”. Básicamente, como lo señaló Amy

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

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

El concepto de cultura nos tiene que servir ahora no sólo para separar la barbarie de la civilización, sino también para describir las actividades de las empresas culturales multinacionales y sus productos, explicar el consumo simbólico y lo simbólico en sí mismo; y a la vez, entender de qué se habla cuando se dice que hay “cultura” del agua, “cultura” de la violencia, “cultura” de la eficiencia, etc., y por supuesto entender lo que diferencia los múltiples grupos humanos. Necesitamos un concepto que al mismo tiempo nos permita trabajar con fenómenos contemporáneos como la individualización que describe Ulrich Beck, el secuestro de la experiencia y el disemmbeding de los que habla Anthony Giddens, los simulacros de Jean Baudrillard, los dispositivos de Michel Foucault y Gilles Deleuze, las identificaciones de Michel Maffesoli, los vacíos migrantes y transicionales que nos describe Dubravka Ugrezic, la transparencia y simultaneidad que describe Gianni Vattimo, la virtualización de la que habla Paul Virilio, la fluidez descrita por Zygmunt Bauman y la colonización de los mundos de vida que observa Jurgen Habermas. Además, de que se vuelve totalmente en el núcleo de todo lo político y social de acuerdo con Alberto Melucci, porque ahora los “conflictos sociales se desplazan del sistema económico-industrial hacia el ámbito cultural”, y el núcleo central de los conflictos contemporáneos parece ser la producción y reapropiación del significado centrándose en “la identidad personal, el tiempo y el espacio de vida, la motivación y los códigos del actuar cotidiano (1999:112).

Aún en su acepción y uso más estricto, el que la acerca a reducirla a lo relacionado con actividades artísticas, en los últimos 50 años el concepto de “cultura” ha sido objeto de fuertes críticas que la han llevado a dramáticas transformaciones. En palabras de Nestor García Canclini de 1977, las categorías estéticas habían estallado, y denunciaba desde entonces a la pregunta sobre qué

era el arte como etnocéntrica (por el uso de un concepto occidental moderno). De ese momento pasaríamos a las interacciones interculturales como la formación de museos que describe James Clifford (1999) donde ya no se trata de exhibir las piezas robadas a otros pueblos de otros tiempos (lo que el moderno occidente considera como arte de otros); sino que se dialoga con los miembros interesados de esa cultura tanto la selección como forma de exposición en donde las piezas ya no están “muertas” ni son meras representaciones de una “cultura”, sino que están “vivas” y siguen siendo “usadas” por los interesados, no sólo conocedores de tal “cultura”, sino participantes de la misma. Y por supuesto los museos dejan de ser panteones (lugares de adoración a dioses) para ser centros de actividades. Cada vez la cultura, afortunadamente, se convierte menos en una “expresión” o sinédoque a interpretar y más en una acción o “comunicación”. Cada vez menos un lugar de acceso o llegada y cada vez más un espacio de circulación, una sala de estar o de fiestas (contraponiéndose con los no lugares señalados por Marc Augé (2000) que van “desecando” las ciudades y los paisajes). Y al mismo tiempo, se dan las condiciones para que a nivel mundial en los organismos internacionales, lo que se destaca de la “cultura” es su condición de patrimonio y a los participantes de cada forma cultural, en inglés se les da el muy economicista título de stakeholder (accionista). En este sentido institucionalmente reconocido aparece también como algo a “tener” (prefiero la idea de compartir), pero también, de manera muy importante “a perder”: la idea de patrimonio está aquí directamente asociada a la de “riesgo” y “conservación”.

Esta múltiple exigencia generó una situación que Bolívar Echeverría describió como de diversidad (múltiples avances en diferentes campos), de indiferencia cuando no ignorancia respecto a las actividades de los otros (en parte porque cada avance produce su propio campo) y de miedo a buscar la forma de integrar las diferentes deliberaciones, una desconfianza ante la teoría que describe como un “miedo a teorizar”. De hecho, frente a esta situación en 1996 se organiza en la Universidad de Stuttgart una serie de conferencias sobre “Teoría de la Cultura”, pero cuyo resultado (Shröder y Breuninger, 2001) es justamente resaltar lo dicho por Echeverría. Saskia Sassen, recientemente (en Lladó, 2015) haría referencia a este mismo problema diciendo que: “las grandes categorías son tan inmensas que son incapaces de capturar todo lo negativo que está pasando”. Para ello propuso trabajar en dos niveles:

“Para conectarnos con el mundo, hay que teorizar irremediabilmente. Pero también hemos de preguntarnos cómo hemos construido las categorías que quieren definir nuestro entorno. Cuando algo se vuelve muy extremo, el nombre se disuelve, y hay que atender a otros bordes sistémicos. ¿Por qué llamamos cambio climático a tierras muertas?, ¿Por qué seguir hablando de austeridad cuando sabemos que se trata de algo claramente distinto? Las grandes categorías que nos han funcionado bien hasta ahora (inmigración, clase media, economía,...) se convierten, en la actualidad, en invitaciones a

no pensar. Hay que sumergirse en el concepto, y mezclar lo incompleto con la complejidad. En épocas como la nuestra, cuando los significados padecen inestabilidad, hay que escarbar en la sombra de cada palabra. (después de todo...) ¿Quiénes somos nosotros, los ciudadanos?, Los que estamos dispuestos a no aceptar las narrativas dominantes”.

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

Pero para ser consecuentes, no basta con adoptar una perspectiva interpretativa y comprensiva desde la complejidad, sino también es necesario adoptar una perspectiva epistémica consecuente, como la que propone Humberto Maturana, en donde contra la idea del dominio de una objetividad absoluta independiente de los observadores y dependiente de una actitud de comunicación para imponer o convencer de manera excluyente; propone la posibilidad de una objetividad relativa relacionada a una disposición a entender, conversar, intercambiar, aprender; bajo la cual la noción de error no es absoluta, sino relativa con relación a la amplitud, tiempo y perspectiva de la observación, o incluso dependiendo de una disyuntiva que comprende la posibilidad de un multiverso basado en las diversas posibilidades que suponen la multiplicidad de experiencias y prácticas de vida. Así, en lugar de quedarnos con una sola definición del concepto excluyendo los demás, podemos integrar un metaconcepto, en donde las diversas definiciones con que se ha trabajado en diferentes momentos y formas, son entendidas como dimensiones de un campo o espacio discursivo.

Es decir, trabajar como lo hace Michelangelo Bovero (2004:24-26) cuando busca una conceptualización práctica para la idea de libertad y termina definiendo diferentes “dimensiones subjetivas” (“ausencia de restricciones, obligaciones y prohibiciones; poder de realizar alguna acción; posibilidad-licitud o deóntica y posibilidad objetiva”) para su realización.

En el campo epistémico de la cultura esto tiene mayor importancia porque como señalaba Levi-Strauss (1979:306) las “culturas” no sólo son diversas sino que ni siquiera difieren en el mismo plano, y más aún cuando si nuestro interés es la gestión y promoción de la “cultura”, estamos obligados, según el mismo autor, a darle prioridad a la “cultura activa”, al hacer, frente a la “cultura pasiva”, el contemplar (consumir). Y esta disyuntiva entre pasividad y actividad, lleva directamente a las cuestiones de “creación” o “imitación” o “reproducción” o “hibridización”, que implican una discusión que, opacando las temáticas de “alienación” o “enajenación” y “liberación”; se tornó central en el último tercio del siglo pasado, el de la “identidad”. Cuestión que Michel Maffesoli (1991) recomendará ver como una condición altamente voluble y Melucci (2001:91)



recomienda estudiar no como un hecho dado sino como un “campo de posibilidades y límites”.

## II La crítica al dispositivo.

Podemos resumir la cuestión proponiendo la interpretación de que con el cambio de siglo se ha impuesto la necesidad de encontrar un concepto de cultura que no funcione como un dispositivo en el sentido que le dan tanto Michel Foucault, Gilles Deleuze y Giorgio Agamben. Es decir, en palabras de Foucault (cit pos. Minello 1999:100-101): “estrategias de relaciones de fuerza soportando unos tipos de saber y soportadas por ellas”; Agamben (2015:23), basado en la descripción del mismo Foucault como hechos “discursivos y no discursivos”, extrapola: “literalmente cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes”. Esta necesidad puede explicar la situación de los estudios de los fenómenos culturales descrita por Bolívar Echeverría. La necesidad referida en estos términos, sería un poco paradójica porque precisamente estos autores señalan la enorme dificultad de una vida social que no se desarrolle por medio o a partir de dispositivos en tanto que si bien “controlan” y “disciplinan”, también permiten y posibilitan en tanto “máquinas para hacer ver y hacer hablar” (Deleuze, 1999: 155). La diferencia de entender el concepto de cultura como un “dispositivo” y no como un “concepto”, es que justamente el dispositivo implica la noción de un espacio de tensiones y fuerzas en movimiento y posible transformación más que un objeto cerrado, concluido, medio y objeto en consenso. Permite abrirse a una lógica que Deleuze describe como de legitimaciones y reiteraciones (“territorializaciones”) y líneas de fuga, invenciones, creaciones (“desterritorializaciones”). No tratamos ya meramente con una definición que busca demostrar ser “la definición”, la superior, la más completa, la más adecuada, la más aplicable, la más inatacable; sino con un “campo”, un espacio relacional (en el mismo sentido que lo desarrollar Pierre Bourdieu). Y luego entonces, a pesar de la paradoja, esta perspectiva nos alerta ante la tentación de satisfacernos con un mero cambio de nomenclatura o de regímenes de enunciación, visibilidad, etc. y de decepcionarnos o desilusionarnos por la continuidad de las discusiones o los conflictos. Nos permite superar la ilusión de alcanzar la unicidad, la construcción del universal perfecto, pero nos posibilita la comprensión de las diversidades, las confusiones, las contradicciones, los conflictos, los estratos, las jerarquías, las tensiones y los funcionamientos. No buscamos ya una definición ontológica del tema, sino una solución o un instrumento metodológico, una estrategia de conocimiento y acción. Bajamos del sentir la necesidad de saber “¿qué es la cultura?” (cuyas respuestas pueden así seguir siendo múltiples y abiertas), al de buscar cómo estudiar, cómo producir, como promover y finalmente, como gestionar culturas. En términos Deleuzianos, más desterritorializaciones.

#### IV ¿Un conflicto bipolar?

El problema de fondo es finalmente, cómo recuperar productiva, profunda y consecuentemente “las diversidades” de vida, experiencia y sobre todo de “potencialidades” en el presente-futuro. Llama poderosamente la atención que en 1996 Hans Georg Gadamer se sienta obligado a recuperar la definición de Hegel de cultura, claramente en el sentido de recurrir a la definición más abstracta y general: “Cultura es la capacidad de pensar realmente una vez los pensamientos del otro” (Schröder y Breuninger, 2001:23); definición que nos recuerda la propuesta contemporánea de Emmanuel Levinas de pensar “acogiendo” al otro, con lo que se supera la idea de mera “tolerancia”, “reconocimiento”, etc. del liberalismo. Se pide no sólo “reconocer” la existencia independiente del otro, sino que también se “integra” en lo propio la condición de diversidad. Se rompe con la lógica de una física de bolas de billar que chocan (visión de mundo del liberalismo), a cambio de una física más cuántica en la que todos somos espacios y campos de fuerza en procesos permanentes de desarrollo y cambio.

El problema de la multiculturalidad es que nació junto con y para el nuevo momento de integración económica mundial que llamamos globalización. Y que la globalización es un proceso de doble nivel (siguiendo la definición de Alvater y Mahnkopf, 2002) que transforma la relación y jerarquización espacial de los intercambios económicos, pero además transforma las relaciones sociales a nivel micro profundizando a niveles íntimos el utilitarismo, Jeremy Rifkin (2000), hablará incluso de una “mercantilización” y “comercialización” de las propias relaciones sociales. Dhyani Ywahoo (1990) nos refiere como en Estados Unidos, con la legalización de las prácticas esotéricas y rituales de los pueblos originarios en el territorio de ese país, vino también, al mismo tiempo, la liberación para la venta y monopolización de tierras de las Reservas Indígenas en ese país: explica que se dedican a la promoción de sus contenidos culturales, su sabiduría ancestral para que los no indígenas entiendan porque defienden sus tierras. Desde 1994 los Wixaritari (Huicholes) han tenido esa misma política en nuestro país. Es decir, la aceptación del multiculturalismo por parte de las instituciones internacionales y los gobiernos nacionales vino claramente acompañada de la liberalización económica. En México, en 1992 se modifica la constitución para al mismo tiempo definir al estado como “multicultural” y cambiar el artículo 27 que protegía las tierras comunales y ejidales, para liberalizar su compra venta y monopolización comercial. Es decir que para los pueblos originarios no hubo engaño: la aceptación de la condición multicultural de los diversos países, “el reconocimiento”, apareció como un parte de una acción instrumental y económica de despojo del territorio. Rápidamente se notó como en toda América Latina los conflictos sociales cambiaron de “agrarios” a “étnicos”. Y como la necesaria organización sobre base étnica para defender sus tierras y recursos naturales como bienes “no económicos” generó la pertinencia de hablar de “territorio” y de

salir de una identidad y actividad cultural local a plantearse su “localización” en el espacio discursivo, político y cultural nacional y global, al grado de que estas organizaciones étnicas llegan al poder en Bolivia y transforman las constituciones de este país y Ecuador en función de visiones de mundo prospectivas étnicas.

El multiculturalismo que el liberalismo veía como un gran avance en una problematización de “reconocimiento” e “integración” en las instituciones modernas, se transformó en la necesidad de un “cambio de mundo” que responde no meramente a cómo lograr “gobernanzas”, “democracias” o “equidades”, sino en una respuesta directa a la globalización como proceso hegemónico particular, y a la crisis civilizatoria (ecológica –pérdida de la diversidad más calentamiento global-, social –exclusión-) como proceso global general. A esto, es a lo que ahora se le viene llamando “interculturalidad”. En tanto que un espacio que reconoce múltiples visiones de mundo, múltiples identidades, pero las “integra” y “organiza” dentro de un mismo ámbito y desde una sola forma de orden, fue evidente para los intelectuales críticos del primer mundo, para los intelectuales del tercer mundo, para los desplazados y en movimiento de los pueblos y culturas migrantes, y para los intelectuales indígenas, que la visión tolerante de Kymlyca y Taylor, entre otros, seguía siendo un panóptico, es decir, siguiendo la metáfora de Michel Foucault respecto al sistema de Jeremy Bentham: un espacio único o articulado con un lugar central de observación (por lo tanto de producción de lo observable) que no es visible (criticable, objetivable) desde los espacios subordinados ni desde sí mismo, produciendo el efecto identificable como poder de espacio vacío pero central.

El interculturalismo viene por ejemplo de la propuesta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y sus aliados en México, el Consejo Nacional Indígena, entre otros, que en las conversaciones de San Andrés Sacamchén o Larraínzar (apellido de un latifundista) que en lugar de territorios indígenas exclusivos proponen la creación de regiones “interculturales”. Contra una visión de disyunción y exclusión, se propone una diversificación incluso interna. En lo discursivo, entonces la deliberación sobre la cultura se convierte entonces no sólo en una recursividad y readaptación, aggiornamento interior autoejecutado, sino también en una explosión y diseminación con potencial infinito tanto por la diversidad existente, pero sobre todo por la posible, las potencialidades, que no puede ser atendida sólo por una discusión sobre la teoría, sino que necesariamente obliga a un desarrollo de nivel epistémico, sobre qué pensar y cómo pensarlo, para lo cual aparecen tanto las propuestas del paradigma de la complejidad como las del “constructivismo” de Maturana, como las de las visiones no occidentales tradicionales, por ejemplo del Sumak Kausay andino, el Tsalagi Ego de norteamérica (Ywahoo, 1990), etc.; y los nuevos desarrollos de “Epistemologías del Sur” (De Sousa y Meneses, 2014), por ejemplo.

El multiculturalismo también desestimaba toda situación anterior o actual de minoridad estructural o histórica de los posicionamientos actuales e históricos, por



lo que no consideraba acciones de reparación o restitución. El interculturalismo en cambio incluye el proceso histórico y por lo tanto alude directamente a los procesos de imperialismo y sobre todo colonización y se autodefine ante todo, sea desde los planteamientos de subjetividades sociales parciales (de género, por ejemplo) como de los étnico culturales como anticolonial y decolonial (Walsh, 2008 y 2012). En ese sentido es un paradigma que de entrada se define, en términos Deleuzianos, como “desterritorializador”. Y por supuesto, no hay una definición única o central, sino una constelación de propuestas con las que se puede trabajar desde distintas perspectivas, profundidades y momentos.

Decía Jesús Ibáñez que cuando una situación es necesaria e imposible a la vez no queda sino cambiar el sistema, entonces, en lugar de buscar la definición única de “Cultura”, no queda sino buscar la manera de articular, entender las diversas dimensiones y dinámicas de los fenómenos culturales, sus “diversos” modelos, en una estructura que recogiendo las propuestas de Maturana y Gadamer sea una “conversación” y no una imposición. No sólo tolerar la diversidad sino “vivirla” en una integración íntima, la “acogida hospitalaria” de Levinas, y también en la plena aceptación de la acción y devenir ajenos.

#### Bibliografía.

- Agamben, Giorgio. 2015. ¿Qué es un dispositivo? Ed Anagrama. Barcelona.
- Alexander, Jeffrey. 2000. Sociología Cultural. Anthropos, Flacso. Madrid.
- Alvater, Elmar y Birgit Mahnkopf. (2002). Las Limitaciones de la Globalización. Ed. Siglo XXI. México.
- Augé, Marc. 2000. Lugares Vacíos. Gedisa. Barcelona.
- Bhaba, Homi. El Lugar en la cultura. 2002. Ed. Manantial. Buenos Aires.
- Clifford, James. 1999. Itinerarios transculturales. Gedisa. Barcelona.
- Deleuze, Gilles. 1999. “¿Qué es un dispositivo”, en E. Balbier, G. Deleuze, H.L. Dreyfus, et al., Michel Foucault filósofo. Gedisa. Barcelona.
- De Sousa, Boaventura y María Paula Meneses (eds.) 2015. Epistemologías del Sur. Ed. Akal. Madrid.
- Echeverría, Bolívar. 2001. Definición de la cultura. UNAM, Itaca. México.
- Foucault, Michel. 1996. Genealogía del racismo. Ed. Caronte. Buenos Aires.
- Foucault, Michel. 2013. “Poder y Saber”, en Michel Foucault, El poder, una bestia magnífica. Ed. Siglo XXI. México.
- García Canclini, Néstor. 1977. Arte Popular y Sociedad en América Latina. Ed. Grijalbo. México.
- García Canclini, Néstor. 1990. Culturas híbridas. Ed. Grijalbo. México.
- Giddens, Anthony. 1992. La transformación de la intimidad. Ed. Cátedra. Madrid.
- Giddens, Anthony. 1993. Consecuencias de la modernidad. Ed. Alianza. Madrid.
- Guttmann, Amy. 2001. “Prólogo y Agradecimientos” a Charles Taylor, El Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”. Fondo de Cultura Económica. México.

Lazo Briones, Pablo. 2010. Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Universidad Iberoamericana. Plaza y Janés. México.

Levi-Strauss, Claude. 1984. Antropología estructural. Ed. Siglo XXI. México.

McLaren, Peter. 1998. Multiculturalismo revolucionario. Ed. Siglo XXI. México.

Maturana, Humberto. 2010. "Realidad: la búsqueda de la objetividad o la persecución del argumento que obliga", en Marcelo Pakman (comp.) Construcciones de la experiencia humana. Ed. Gedisa. Barcelona.

Maffesoli, Michel. 1990. El Tiempo de las Tribus. Ed. Icaria. Barcelona.

Melucci, Alberto. 2001. Vivencia y convivencia. Ed. Trotta. Madrid.

Minello, Nelson. 1999. A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault. El Colegio de México. México.

Rifkin, Jeremy. 2000. La Era del acceso. Paidós. Buenos Aires.

Rosaldo, Ronato. 1991. Cultura y verdad. Grijalbo. México.

Schröeder, Gerhart y Helga Breuninger (comps.). 2001. La Teoría de la Cultura. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Taylor, Charles, 2001. El Multiculturalismo y la "política de reconocimiento". Fondo de Cultura Económica. México.

Thompson, John. 2002. Ideología y Cultura. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Walsh, Catherine. 2008. "Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado". Revista Tábula Rasa. No. 9, julio-diciembre. Bogotá.

Walsh, Catherine. 2012. "Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas". Revista Visao Global. V.15, no. 1-2. Enero-diciembre. Rio de Janeiro.

Ywahoo, Dhyani. 1990. Voces de Nuestros Antepasados. Neo Person. Madrid.