



UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE ARTES

ESCUELA DE POSTGRADO

La Gestión Transcultural:

Un nuevo enfoque de la Gestión Cultural para las nuevas relaciones político-sociales con las comunidades participativas de la diferencia.

Tesis presentada a la Escuela de Postgrado de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile para optar al Grado Académico de Magíster en Gestión Cultural

Michele Jasmin Leyton Cerda

Profesor Guía: Gabriel Matthey Correa

Diciembre de 2019
Santiago de Chile

©2019, Michele Jasmin Leyton Cerda

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

Dedicatoria

Dedicado a quienes han abierto mis ojos a la diferencia, a: Claudia, Guillermina, Reynaldo, Indira, Carla, Mathilde, y tantos otros migrantes a los que aún no conozco. Ellos, que han realizado el viaje desde su país de origen para ser acogidos por los Otros, y que muchas veces han sido invisibilizados. Para mí, están aquí y son parte de mi propia construcción.

También quiero dedicar este trabajo a mi hijo Franco, para que el día de mañana pueda mirar con sus propios ojos y ver que la diferencia no es más que parte del diario vivir.

Agradecimientos

En primer lugar, deseo expresar mi agradecimiento al profesor guía de esta tesis de Magíster, Prof. Gabriel Matthey, por la dedicación y apoyo que ha brindado a este trabajo, por el respeto a mis sugerencias e ideas y por la dirección y el rigor que ha facilitado a las mismas.

Asimismo, expreso mi más sincero agradecimiento a la Dra. Claudia Cattaneo Clemente, con cuyo trabajo estaré siempre en deuda. Gracias por su amabilidad para facilitarme su conocimiento, su tiempo y sus ideas.

Un trabajo de investigación es siempre fruto de ideas, proyectos y esfuerzos previos, que corresponden a otras personas. Es también fruto del reconocimiento y del apoyo vital que nos ofrecen los seres que nos estiman, sin los cuales no tendríamos la fuerza y energía que nos anima a crecer como personas y como profesionales.

Gracias Joshua Hoppe y Franco Hoppe, por haberme prestado un gran apoyo moral y humano, necesarios en los momentos difíciles de este trabajo y de esta profesión. Por su paciencia, comprensión y solidaridad con este proyecto, por el tiempo que me han concedido, un tiempo robado a la historia familiar. Sin su apoyo este trabajo nunca se habría escrito y, por eso, este trabajo es también el de ustedes.

A todos, muchas gracias.

Resumen

La investigación se centra en responder la siguiente pregunta principal: ¿Es posible que el enfoque transcultural pueda generar un cambio epistémico y hermenéutico del rol de la gestión cultural, regida por la Política Nacional de Cultura 2017-2022 promovida por el Ministerio, y que enriquezca las relaciones con la diversidad cultural del país en el contexto migratorio actual? Para responder esta interrogante, se emplea una metodología transdisciplinar, abordando diversas teorías y conceptos como alteridad, fronteridad, *différance*, cultura, creolización, ciudadano, entre otras. Se propone pasar los enfoques ‘intercultural y territorial’ que rigen las actuales políticas culturales nacionales, por el cedazo del enfoque transcultural, exponiendo sus bases conceptuales, su evolución como proyecto y sus alcances locales y globales, para poder comprender el aporte que dicho enfoque significa para la gestión cultural y su relación con los agentes de la cultura. Las principales conclusiones consisten en proponer el concepto de *Gestión transcultural*, que amplía las bases metodológicas, epistémicas y hermenéuticas de la gestión, enriqueciendo su misión y su rol, a la vez que sus ámbitos y formas de participación en alteridad, entendida como medio de relación con el otro en un espacio fronterizo de negociaciones culturales, en pos del surgimiento de una tercera cultura transculturada y creolizada. A su vez, se propone el concepto de transcultura, pues, se ajusta mejor al cambio contextual chileno-migrante que se presenta como una realidad desde inicios del Siglo XXI, comprendiendo que una transcultura involucra las culturas y los territorios físicos y simbólicos en permanente construcción, percibiéndolos como textos-tejidos que impulsan las redes de comunicación en la fronteridad liminal, siendo, el gestor transcultural, quien debe tejer y escribir palimpsesticamente aquellos intersticios entre los ciudadanos transculturales y la institucionalidad. Se deja claro, que se requiere urgentemente un cambio de paradigma de pensamiento, en cuanto a concebir la diferencia como un valor y no como un problema. Esto debe darse desde dos frentes: el cambio de la política por el concepto actualizado de *lo político*; y la eliminación del sistema neoliberal, que concibe al ciudadano como un consumidor y a la cultura como un producto, privilegiando los criterios economicistas por sobre los derechos humanos.

Tabla de contenidos

Dedicatoria	III
Agradecimientos	IV
Resumen	V
Tabla de contenidos	VI
Índice de ilustraciones y cuadros	VIII
Introducción	1
CAPÍTULO I: Políticas culturales, enfoques y procesos migratorios en Chile	
1.1 Breve revisión de la creación de las políticas culturales nacionales desde el año 1990 hasta la actualidad	25
1.1.1 La vuelta a la democracia: nuevas líneas de acción	26
1.1.2 Nacimiento del Consejo de la Cultura	42
1.1.3 Creación del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio	46
1.2 Política Nacional de Cultura 2017-2022 y su enfoque intercultural	49
1.2.1 Revisión del modelo de gestión cultural actual	73
1.2.2 Mirada intercultural de la gestión cultural	80
1.2.3 Análisis de la ejecución del modelo actual	83
1.3 Reseña histórica migratoria y su aporte cultural	89
1.3.1 Movimientos migratorios en Chile y su aporte a la cultura	94
1.3.2 Nuevo contexto migratorio: diversidad cultural y pánico moral	101
1.3.3 Los retornados del exilio: ¿culturas en contraste?	122
CAPÍTULO II: El enfoque transcultural y sus alcances en la gestión cultural nacional	
2.1 Definiciones aclaratorias	129
2.1.1 Cultura: ¿Qué cultura?	129
2.1.2 Multiculturalismo	136
2.1.3 Interculturalidad	140
2.2 El renacer del proyecto transcultural en el siglo XXI	146

2.2.1	Transculturalidad: una definición necesaria	146
2.2.2	Nuevas perspectivas y aplicaciones de la diversidad transcultural y creole	156
2.2.3	La experiencia italiana: El modelo transcultural	165
2.3	¿Qué es la gestión cultural?: su rol y alcances en el contexto nacional	175
2.3.1	Definición, límites y alcances	178
2.3.2	El gestor cultural en Chile	187
2.3.3	Necesidades actuales de la gestión cultural	189
CAPÍTULO III: La gestión transcultural: Una mirada transcultural a la gestión cultural chilena		
3.1	Análisis del rol de la gestión cultural en el intercambio con los migrantes	193
3.1.1	Diagnóstico actual	193
3.1.2	Experiencias innovadoras	199
3.1.3	Necesidades sin resolver	209
3.2	Aportes del enfoque transcultural a la gestión cultural actual	215
3.2.1	La alteridad como medio de relación con el migrante	216
3.2.2	El desplazamiento: La fronteridad como tercer territorio de negociaciones culturales	222
3.2.3	La <i>différance</i> de los agentes en negociación: gestores y partícipes	228
3.3	Un nuevo enfoque en devenir	235
3.3.1	Adiós a los binarismos: repensar la cultura desde la transculturalidad	236
3.3.2	Formas de participación transcultural para una nueva política cultural nacional	242
3.3.3	La gestión transcultural y sus agentes en negociación	252
Conclusiones		260
Bibliografía		269

Índice de ilustraciones y cuadros

- Figura N° 1: Esquema de Modelo de gestión cultural pertinente de Gabriel Matthey. **p. 87**
- Figura N° 2: Escena del espectáculo 'El violín del Titanic' (2017) de Cantieri Meticci. **p. 173**
- Figura N° 3: Esquema de testimonios y propuestas. **pp. 196-198**
- Figura N° 4: Escena de la obra 'El Viaje, nuestra historia inmigrante' (2018). **p. 200**
- Figura N° 5: Compañía Teatro migrante La Tribu. **p. 202**
- Figura N° 6: Grupo Canzoniere Grecanico Salentino. Festival Womad Chile, 2019. **p. 204**
- Figura N° 7: Escena de la obra 'Antes de partir' (2016-2019). **p. 205**
- Figura N° 8: 'Comercios de encuentro' de la DICYT. **p. 207**

Introducción

“El ser humano no es neutro, sino cultural.”

Neira y Cantón

“¿Cómo alguien podría tolerar a un extranjero si no sabe que uno es un extraño a sí mismo?”

Julia Kristeva

Las motivaciones que me llevaron a investigar este tema fueron variadas; por un lado, las necesidades que, como gestora cultural, he ido percibiendo en terreno, sobre todo, en el nuevo contexto país en el que nos encontramos, con una fuerte presencia migrante. Por otro lado, la escritura de esta tesis coincidió con las manifestaciones sociales de octubre-diciembre en Chile y que reflejan una serie de problemáticas no resueltas que guardan relación con lo político y con las políticas de todos los ámbitos y sectores. Finalmente, considero que esta investigación es urgente para mi labor como gestora, pues muchos conceptos que se emplean en las políticas culturales y en los modelos de gestión se hallan desactualizados, lo que impide llevar a la práctica actividades vinculantes, abiertas y generadora de cambios significativos. El rol del gestor cultural debe, a mi parecer, ser más activo y protagónico, y es en el enfoque transcultural, donde se hace posible dicho objetivo.

Comenzaré por aclarar que el término Gestión Cultural posee múltiples significados e implica diversas materias que van a depender del contexto donde se inserten sus agentes. Consideremos la definición de Cristian Antoine, que expone que “Gestión Cultural es aquella actividad compleja teórico práctica, que tiene raíces históricas muy profundas, pero que se organiza socialmente en la modernidad, especialmente a partir del reconocimiento universal de que el acceso a la cultura es un derecho que se puede y debe operativizar a través de políticas y modelos específicos de intervención”. (Antoine, 2003, p. 13)¹ Uno de los aspectos

¹ Para Gabriel Matthey no es recomendable hablar de ‘Acceso a la cultura’: “(muy usado por los gobiernos de turno, que confunden arte con cultura), lo cual contradice el concepto mismo de “cultura”. A la cultura no se accede, pues somos parte intrínseca de ella, la cual se vive y construye diariamente desde el espacio-tiempo de cada cual, en interacción con los demás. En tal sentido, es coherente hablar de “vida cultural” pero no de “Acceso a la cultura”.” (Matthey, 2019) Más adelante expongo mi ‘punto de vista’ sobre este término, cuando hablo de la cultura en dictadura. Sin embargo, abro al debate las siguientes incógnitas: un indigente ¿tiene una

fundamentales es comprender, en primer lugar, que el cambio en el acceso a la información, avenido con la globalización, ha impulsado modificaciones sustanciales en el panorama nacional e internacional, como expone Gabriel Matthey (2009), cuando afirma que vivimos en una época en que la cultura está operando en una dialéctica permanente entre lo global y lo local, siendo necesario asegurar que aquella diversidad que habita lo local sea resguardada de la uniformidad y valorada en su identidad o identidades, como veremos en el desarrollo de esta tesis.

Ahora bien, si estipulamos que el rol principal de la gestión cultural es, justamente, velar por el desarrollo y puesta en valor de las culturas locales para, y esto lo añado como fuente de riqueza, hacerlas visibles en el mundo por su identidad única y particular que nos define como pueblo-país, es de esperarse que se hagan las distinciones entre cultura y arte y entre gestión (cultura) y administración. A primera vista pareciera ser evidente y hasta obvio afrontar estas distinciones, sin embargo, nada es obvio cuando nos fijamos en el incremento migratorio que experimenta Chile desde comienzos del siglo XXI.

Para los fines de esta investigación, vamos a dejar en claro que el arte es un ámbito de la cultura y que pueden cruzarse en ciertas ocasiones y en otras no, pues, en primer lugar, desde un punto de vista antropológico, la ‘cultura’ es significativamente diferente de una región a otra, de un territorio a otro, de un sector a otro, según sean sus coordenadas geográficas, simbólicas e históricas, junto a sus circunstancias presentes y expectativas futuras. “No obstante, en la actualidad chilena y mundial –salvo honrosas excepciones–, existe una tendencia a considerar el concepto de ‘cultura’ solo como sinónimo de artes –incluyendo a veces el patrimonio artístico y/o arquitectónico–” (Matthey, 2009, p. 5) Lo que limita, como comenta el autor, el espectro del quehacer del gestor cultural al mundo de las artes y su patrimonio asociado, cosa que está muy lejana del real desempeño de un gestor cultural que debe velar por toda expresión cultural del país, incluyendo (o enfatizando) la llamada cultura popular (artesanía, gastronomía, creencias, costumbres, mitos, ritos, entre otras). Cada señal o huella de aquello que nos identifica como país, como comunidad, como grupo en particular, va a ser el foco del gestor. Reducir la cultura al único ámbito de las artes, va en desmedro de la diversidad cultural de nuestro país.

vida cultural, o se le exige que haga acceso a la cultura para ser considerado dentro de ella?, ¿concepto mismo de cultura: cuál, qué cultura?

Es preciso recordar que Chile, país con una geografía que fomenta la diversidad, se ha enfrentado a una larga lucha por descentralizar sus procesos culturales (y muchos otros), impulsando una cierta autonomía en los últimos años, producto del cambio de Región del Congreso en el año 1990. Así, ya no se habla de sistema cultural, sino, de redes o circuitos de cultura que se interconectan, colaboran, negocian y se vinculan. Este cambio de prisma que se ha producido en el país, a nivel de políticas, pero también a nivel de materias concretas como la cultura, es esencial en la ejecución de diversas estrategias de gestión, que ya no tienden a uniformar una única identidad país, sino, a valorar la enorme riqueza de su diversidad como parte de la construcción de identidades múltiples, donde todos están siendo incluidos. Por ello, “la gestión cultural como primera prioridad debe saber definir estrategias de desarrollo que ayuden a coexistir y a convivir a las culturas locales con la cultura global, asegurando que las primeras no desaparezcan, sino que, al contrario, se fortalezcan.” (Matthey, 2009, p. 6). Y aquello que va a fortalecerlas es, precisamente, el valor de las múltiples hibridaciones identitarias que se vienen dando desde el nacimiento de la República y que se han acrecentado con las últimas inmigraciones y emigraciones en masa de inicios del Siglo XXI.

A diferencia de lo que algunos autores advierten: que la globalización atenta contra la diferenciación cultural de los países para lograr ser únicos y mostrarlo al mundo, estoy plenamente convencida de que jamás ha llevado a nada positivo el abogar por una única identidad² (o una identidad oficial, como prefiere llamarla Matthey (2019), quién la distingue de la identidad auténtica) que tiende a conducir a nacionalismos caducos y extremos y a otros *ismos* de igual peligrosidad. La globalización ha comportado aspectos negativos, sin lugar a dudas, sin embargo, también ha traído consigo muchos aportes que hay que reconocer³. Uno de ellos es el acceso al conocimiento de otras realidades culturales que nos ha permitido, no solo, valorar lo propio, sino, respetar aquello diferente (como lo viene haciendo la

² Si es que esto es posible, pues sabemos que una identidad es algo complejo de alcanzar y que es una construcción de imaginarios venidos de múltiples factores que escapan a un control exclusivo. Por ende, no es conveniente hablar de identidad auténtica en oposición a identidad oficial (binariamente) ya que, inmediatamente asalta la pregunta: ¿qué es lo auténtico, lo puro, según quién?, ¿quién determina cuál es la identidad auténtica (o pura: que no existe) y cuál es la oficial? Ahondaré sobre este tema en los capítulos correspondientes.

³ “La idea de una cultura global desterritorializada y convergente no considera suficientemente el hecho de que simultáneamente ha ido resurgiendo el interés por las culturas locales. La globalización va siempre acompañada de una localización.” (Larraín, 2005, p.112)

antropología desde inicios del siglo XXI), pues es en la diferencia donde es posible identificar aquello que nos hace únicos sin un sentimiento de superioridad o inferioridad, sino, en un intercambio equitativo que nos fortalece y enriquece y del que debemos aprender constantemente. En esto se asienta el concepto de alteridad, que ha marcado los Estudios Culturales Latinoamericanos en su búsqueda por comprender las identidades de la Región, después de la colonización. Es también el concepto que guía los Estudios Decoloniales que tienden a desmitificar los historicismos que nos han definido estáticamente durante décadas. Pues la alteridad cultural, más bien:

(...) apunta a una ética y a modos de conocer mucho más profundos que el tipo de pensamiento en el que los hablantes culturales dominantes sienten que están en el centro epistémico y moral del universo, y que despliegan su influencia sobre otros hablantes racionales. La alteridad cultural exige que el otro o la otra sean oídos en su diferencia y que el yo se conceda a sí mismo el tiempo, el espacio y la oportunidad de apreciar al extraño o a la extraña afuera y adentro. (Schutte, 1999)

La alteridad es un concepto fundante en cuanto a comenzar a plantearse la presencia marcada del discurso del Otro en las culturas, generalmente, pequeños discursos (o pequeñas historias, parafraseando a Grüner, 2002) que se han vuelto a escuchar fuertemente gracias a la descentralización de la atención o ruptura de los márgenes que mantenían divisiones binarias caducas, que se estrellan luego del fracaso de los grandes relatos de la modernidad, como por ejemplo, la caída del muro de Berlín, el fracaso del proyecto humanista, el 11 de septiembre norteamericano. El pensamiento binario⁴ centro-margen ya no aplica en ninguna forma de cultura. Estas relaciones binarias sólo conducen a separatismos mentirosos que no reflejan la realidad sociocultural que el intercambio de voces diversas está entablando en el mundo. Los pequeños discursos son aquellos que, aunque el poder quiera neutralizar por medio de una violencia aprendida de *pseudo* políticas modernistas, se abren paso por las venas incontrolables de los medios alternativos. Ejemplo de ello es el caso reciente de Greta Thunberg, una niña asperger que ha iniciado un movimiento medioambiental global utilizando las redes sociales.

⁴ Aclaro que el pensamiento binario no posee una característica positiva o negativa. Simplemente es oposición de contrarios, una forma de ver, pensar, analizar, proponer, hablar, etc. Por ende, no es posible hablar de binarismo como reciprocidad, interdependencias y respetuos mutuos, pues los contrarios y opuestos no son recíprocos, no son interdependientes (salvo en caso de una patología) y no se respetan mutuamente. El binarismo ha sido criticado por diversas corrientes teóricas desde finales del siglo XX.

Al respecto, García Canclini, comenta que el cambio en la tipología de migrante que ha llegado a los países latinoamericanos también es un factor que ha relativizado los análisis binarios de las culturas:

Las migraciones multidireccionales son el otro factor que relativiza el paradigma binario y polar en el análisis de las relaciones interculturales. La internacionalización latinoamericana se acentúa en las últimas décadas cuando las migraciones no abarcan solo a escritores, artistas y políticos exiliados, como ocurrió desde el siglo pasado, sino a pobladores de todos los estratos. ¿Cómo incluir en el esquema unidireccional de la dominación imperialista los nuevos flujos de circulación cultural suscitados por los trasplantes de latinoamericanos hacia los Estados Unidos y Europa, de los países menos desarrollados hacia los más prósperos de nuestro continente, de las regiones pobres a los centros urbanos? ¿Son dos millones, según las cifras más tímidas, los sudamericanos que por persecución ideológica y ahogo económico abandonaron en los setenta la Argentina, Chile, Brasil y Uruguay? No es casual que la reflexión más innovadora sobre la desterritorialización se esté desplegando en la principal área de migraciones del continente, la frontera de México con los Estados Unidos. (García Canclini, 1989, p. 290)

En efecto, nuestra cultura híbrida se da gracias a movimientos en, al menos, dos direcciones: emigrar e inmigrar, tanto desde los movimientos locales (desde lo rural hacia lo urbano) como de los movimientos regionales (desde Chile hacia el resto del continente y el mundo y desde el continente y el mundo hacia Chile). Movimientos que van mestizando las expresiones culturales, añadiendo (y también quitando) ciertos modos particulares de afrontar las negociaciones culturales dentro y fuera del territorio.⁵ Estos verdaderos circuitos culturales van a poner en jaque la definición de cultura ‘auténtica’ y, como consecuencia, de ‘frontera’, añadiendo el desplazamiento constante a la fórmula de identidades en construcción de los pueblos del mundo, pues, “la noción de una cultura *auténtica* como un universo autónomo internamente coherente no es más sostenible (...) excepto quizá como una 'ficción útil' o una distorsión reveladora”. (Rosaldo, 1989, p. 217. El énfasis es mío). Ya que, como decía De Certeau, “la vida consiste en pasar constantemente fronteras” (1981, pp. 10-18. Cit. En: García Canclini, 1989, p. 293).

⁵ “Mediante la constante migración de ida y vuelta, y el uso creciente de teléfonos, los aguillillenses suelen estar reproduciendo sus lazos con gente que está a 2 mil millas de distancia tan activamente como mantienen sus relaciones con los vecinos inmediatos. Más aun, y más en general, por medio de la circulación continua de personas, dinero, mercancías e información, los diversos asentamientos se han entrelazado con tal fuerza que probablemente se comprendan mejor como formando una sola comunidad dispersa en una variedad de lugares.” (Rouse, 1988, pp. 1-2. Cit. En: García Canclini, 1989, p. 292)

Entonces, ¿es posible definir una cultura (o identidad) auténtica si hemos crecido viendo films norteamericanos, bailando rancheras y *axé*, comiendo en los *McDonald's*, reproduciendo sistemas económicos de los *Chicago Boys*, tomando pisco con coca-cola?, la respuesta pareciera ser evidente, sin embargo, lo evidente a veces es lo más complejo de probar.

Por ahora, lo que queda claro es que hablar de cultura no es algo tan simple como se nos ha hecho pensar al enfrentarnos a procesos de gestión cultural. Este es uno de los conceptos que guiarán esta investigación y que propongo como una de las problemáticas a resolver.

Pero nos quedaba en el tintero aquella diferencia sobre gestión y administración que esbozamos anteriormente. Muchos artistas son reacios a plantearse la posibilidad de trabajar en la gestión cultural debido al prejuicio existente basado en esta confusión⁶. Gestionar implica administrar (material, económica y logísticamente), pero administrar no siempre implica gestionar. Por ejemplo, para Henry Comte,

(...) la diferencia entre administrar y gestionar es sobre todo de perspectiva. La administración tiene que ver principalmente con los aspectos normativos y técnicos del funcionamiento de una organización. De este modo, un servicio o una organización bien administrado es el que actúa en la estricta observancia de la normativa y que, en un plano más práctico, funciona en condiciones satisfactorias de orden, regularidad y calidad técnica. Por su parte, la noción de gestión introduce la perspectiva económica, de suerte que una buena gestión se produce cuando a partir de una determinada asignación de medios se produce/ofrece un bien/servicio máximo (i.e. eficiencia). (Comte, 1977, p. 97)

Si bien esta diferencia es más bien general, nos orienta en la comprensión de dos procesos diferentes que pueden estar conectados dependiendo del ámbito en donde se sitúe el gestor cultural. Para el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes 2009-2011, presidido en ese entonces por el Ministro Luciano Cruz-Coke, por ejemplo,

Hablar de gestión se refiere a la existencia de una serie de pasos metodológicos para llevar adelante objetivos. La gestión incluye, entre otros, un proceso administrativo que se desarrolla en el funcionamiento de alguna organización o que se emprende al querer concretar alguna idea y transformarla en proyecto. La administración dentro de la gestión debe resolver cómo hacer las tareas de cada una de las áreas de una organización con el fin de lograr sus objetivos. La teoría de la administración ha definido algunas

⁶ Evidentemente, como es un prejuicio, al pasar por el cedazo de lo transcultural, va a mutar hacia otras concepciones que abran sus horizontes.

funciones básicas para llevar adelante un proceso administrativo que incluye la planificación, organización, dirección y control. (Cruz-Coke, 2009-2011, p. 11)

Revisando esta definición, aparecen otros procesos involucrados en la gestión y que deben ponerse en marcha sucesivamente por los agentes a cargo de llevar adelante objetivos y transformar ideas en proyectos factibles de desarrollar. La administración, pareciera ser un paso subsiguiente a la concreción del proyecto, es decir, se ocupa de lograr los objetivos propuestos por la gestión. De ahí, derivan la planificación, la organización, la dirección y el control, tareas que no siempre recaen en la figura del gestor cultural. “La gestión cultural implica desarrollar un proceso metodológico dirigido a cumplir los objetivos en el ámbito cultural, con una visión de transformación permanente. La gestión avanza sobre un proceso administrativo, más allá de la racionalización de los recursos, con una proyección y movimiento continuo tanto de los objetivos, planes, actividades y tareas emprendidas para cumplir el fin.” (Cruz-Coke, 2009-2011, p. 12)

Dar cuenta de aquellas necesidades actuales que la gestión cultural requiere para alcanzar aquella visión de transformación permanente, implica, justamente, un movimiento continuo que no debe fijar un solo territorio de acción, ni una única línea de estrategia en el enfrentamiento de las relaciones con los contextos socioculturales en constante desplazamiento que nuestro país y el mundo está experimentando.

Recordemos que Chile ha sabido de migraciones. En gran medida, las colonias extranjeras (españolas, francesas, alemanas, italianas, croatas, palestinas, chinas, etc.) han contribuido con la construcción del país que conocemos hoy, dinamizando la economía, aportando infraestructura y elementos culturales que han posibilitado “la mezcla de hábitos, creencias y formas de pensamiento” (García Canclini, 1989, p. 2). Este proceso ha ido cimentando las identidades y la cultura de los chilenos. De igual modo, los inmigrantes latinoamericanos han estado presentes en el país desde la época de la Colonia, principalmente provenientes de los países limítrofes como Perú, Bolivia y Argentina, situación que se ha incrementado en las últimas décadas, debido a la estabilidad política y económica que Chile ha proyectado y a las crisis políticas y sociales que viven algunos países de la Región, y que han incentivado a los habitantes de Colombia, Ecuador, Venezuela, Haití, Perú y otros países a migrar a Chile en busca de mejores posibilidades laborales y de una mejor calidad de vida.

Cabe destacar, que las cifras migratorias de comienzos del siglo XXI han sido las más altas de nuestra historia, según una estimación realizada en conjunto por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) y el Departamento de Extranjería y Migración (DEM), donde cuenta el número de personas extranjeras residentes habituales en el país, que llegó a 1.251.225 al 31 de diciembre de 2018, representando casi el 7% de la población del país y el 28% de la población residente en la región Metropolitana. Según la misma estimación, más del 60% de la matrícula en establecimientos educacionales públicos pertenece a inmigrantes, lo que plantea un desafío de integración no menor.

En este contexto, cabe preguntarse si el campo de la Gestión Cultural y sus formas de incorporación e interacción del ejercicio, ¿logran el efecto sociocultural necesario, en cuanto al tema migrante, al proponer un tinte intercultural en sus Políticas Culturales, promovidas por el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio chileno?

Revisando la Política Nacional de Cultura (2017-2022), en donde se exponen las bases de lo que será el campo de acción de la gestión cultural, podemos apreciar algunos cambios que se han efectuado en cuanto al concepto de inclusión de la cultura migrante. En primer lugar, el texto del documento Ministerial apunta hacia la importancia de lo Iberoamericano, en donde, la participación del territorio desde sus diversos movimientos y procesos post años 60s, da pie a la reflexión y a la transformación sociopolítica del país en constante tensión, siendo depurada más tarde en los años 90s con un debate ya formalizado de la búsqueda de la responsabilidad colectiva por lo público y su relación con lo privado, para hacer sólida la intervención de lo cultural en lo social. En el modelo actual sobre la gestión de la cultura nacional, hemos de tener en cuenta varios factores como: la reestructuración de los sectores, la clasificación de los campos de acción, los ámbitos de desempeño e intervención cultural, necesariamente en diálogo y conexión con la pluridisciplinariedad en la que habrán de definirse relaciones complementarias, ejes o bases con su contextualización en el medio actual y los fomentos gubernamentales de turno. Para el ex Ministro Ottone, está claro el cambio que Chile está presentando y, acorde a ello, declara que:

(...) pusimos un especial énfasis en reconocer y valorar el aporte cultural de grupos que han muchas veces han sido asimilados, o desplazados de la participación y construcción cultural. En ese sentido, los pueblos indígenas como portadores de

culturas diversas, actuales y en constante transformación, ocupan un lugar importante dentro de esta configuración, así también la infancia y el valor de un desarrollo temprano del goce y la participación cultural; lo mismo en el caso de las comunidades migrantes, y el enorme aporte cultural que traen para nuestras sociedades. Estas, entre tantas otras realidades diversas de vivir y hacer cultura, son las que la Política recoge, reconociéndolos como espacios que deben ser validados y empleados como elementos claves para nuestro desarrollo. (Ottone. En: PCN, 2017-2022, p. 7)

Este es un avance cultural importante respecto a Políticas anteriores⁷ y va caminando acorde con los nuevos tiempos que vive el país. Sin embargo, en la práctica, se aprecian serias falencias, tanto con la cultura indígena como con la migrante (para no ahondar en la educación, la infancia, derechos de la tercera edad, salud y otros). Ya desde los conflictos y violaciones a los derechos humanos que se aprecian en la Araucanía con el pueblo Mapuche, hasta las políticas discriminatorias sobre la migración en Chile, que solicitan ciertos requisitos de ingreso a unos y a otros no, es posible apreciar una enorme dicotomía (entre el querer y el hacer) y una deuda que no se logra saldar aún. Estos aspectos, que constituyen nuestro problema de investigación, también forman parte de las políticas culturales y deben ser repensadas y resueltas a la brevedad, impulsando un cambio de pensamiento y política-país, que tal vez venga desde abajo, desde los mismos ciudadanos que no quieren un Chile tan abrumador. Dicho esto, podemos afirmar que existen también aspectos mejorados que se reflejan en la práctica, al incentivar, por ejemplo, la postulación a fondos concursables de agentes provenientes de estos sectores o de proyectos que los representen o investiguen.

Ahora bien, el mismo documento da cuenta de un diagnóstico importante sobre los desafíos que implica el incorporar la cultura de los migrantes en nuestro contexto, que avanza lentamente hacia la implementación de cambios efectivos. Sin embargo, apunta sólo hacia los intercambios artísticos con otros países o a la participación de agentes marginados o desplazados en las instituciones culturales y artísticas.

⁷ Aunque lo podemos catalogar como un proceso inicial de apertura puesto que “(...) a diferencia de los ejercicios anteriores de política pública en cultura, las políticas regionales de cultura fueron la base para estructurar la Política Nacional de Cultura 2017-2022, vale decir, hay un desplazamiento de una lógica “arriba abajo” o *top-down* (política nacional como marco) a una desde “abajo arriba” o *bottom-up*.” (Política Nacional de Cultura, 2017-2022, p. 19) Es decir, se construyó desde las Regiones. Cabe señalar que en nuestros días se impone la ilógica de las soluciones locales a los problemas globales, propiciando como resultado un desencantamiento con la política y lo político, con el consecuente agravante y menosprecio por las instituciones del Estado y su correlato en la Administración Pública. (Ver Beck, 1998)

(...) el desafío de la inclusión de las expresiones artísticas de los migrantes también aparece en las distintas políticas sectoriales. La Política de las Artes Escénicas, por ejemplo, menciona que existe una falta de apoyo para el intercambio cultural y artístico internacional con países limítrofes en regiones extremas. La Política de las Artes de la Visualidad también identifica la carencia de una política de inclusión e integración de todas las ciudadanías (personas en situación de discapacidad, tercera edad, migrantes, pueblos indígenas, diversidad sexual, etc.) en las distintas instituciones culturales: CNCA, centros culturales, museos, etc. Esta carencia implica un obstáculo para la participación real de toda la ciudadanía en igualdad de condiciones en los distintos eventos e instituciones relacionadas con las artes de la visualidad. (PNC, 2017-2022, p. 43)

Si bien, reconocer y visibilizar estos problemas es un paso adelante, también es un distractor que inclina la balanza hacia los intereses de un solo lado de la moneda, pues se diagnostica desde la mirada del nacional y no del extranjero y su participación. Esto ha demostrado ser insuficiente y poco realista, incrementando la desconfianza de los migrantes-desplazados hacia las políticas culturales, que ven una bella promesa en el papel y una gran barrera en la concreción de dichas promesas (teniendo claro que hablamos de procesos que implican tiempos y espacios de construcción).

Hoy en día, son muchos los proyectos que se adjudican grupos que estudian e investigan (desde fuera o con un acercamiento del tipo etnográfico) a los migrantes (o el tema migrante), y que, al igual que en el caso italiano, donde se produjo un sustancial aumento de subvenciones estatales para aquellos que trabajaran el tema migrante, por ende, también de grupos que comenzaron a trabajar el tema (Ver Cattaneo, 2018, 2019a), muchas veces lo hacen por este motivo y no por el real interés de aportar en el intercambio con los mismos investigados, implicando un gran conflicto ético. A su vez, incentivar solo este tipo de contacto no genera cambios profundos ni sostenidos en el tiempo, aspecto que caracteriza los procesos multiculturales y que genera la crítica de algunos autores como Bauman (2016), Grüner (2002), Zizek (2019), entre otros, pues posee la mirada paternalista y altanera de arrogarse la voz de los vencidos, entre otros aspectos sociales y políticos a considerar y que forman parte de nuestra problemática de investigación. Asimismo, el proyecto intercultural, deja fuera ciertos aspectos fundamentales para que se logre una verdadera negociación cultural entre los nacionales y los extranjeros, y genera una dualidad confusa que tiende a relativizar los procesos de comprensión de una cultura, como comentan Cynthia Pech Salvador y Marta Rizo García (2014), cuando afirman que la interculturalidad promueve el diálogo desde la tolerancia, cosa imposible, pues, tolerar es ya un distanciador que esconde

el rechazo, lo disfraza de respeto, para acumular resentimiento en una verdadera bomba de tiempo.

Otro aspecto complejo de la interculturalidad es que propone el diálogo, pero para que dos agentes dialoguen debe haber un lenguaje común y, sabemos, que eso es algo bastante utópico en cuanto a aplicabilidad inmediata. Por un lado, el recién llegado no posee los mismos códigos culturales, y por el otro, aunque lleve años en el nuevo país, mantendrá la distancia en ciertos aspectos culturales que le son propios desde su nacimiento. Por ende, se hace imprescindible entender que “un factor básico es un sistema de comunicación común. Esto presupone la existencia de un interés por conocer la otra cultura, pero sin caer en el exotismo, (...) una lengua común, el conocimiento de la cultura ajena, el (re)conocimiento de la cultura propia, la eliminación de los prejuicios, la capacidad de empatía y el saber metacomunicarse” (Rodrigo Alsina, 1999, p. 72) Estos aspectos conducen, inevitablemente, al choque cultural, que parte por la incompreensión del otro y que hace aflorar una serie de emociones que imposibilitan el diálogo, como la desconfianza, la ansiedad, el pánico moral (Bauman, 2016). Estos obstáculos se presentan en toda interacción intercultural debido a que los agentes en comunicación solo actúan a partir de su propia cultura y cosmovisión y debido a que “intentar comprender nuestra cultura es como intentar explicarle a un pez que vive en el agua” (Martín y Nakayama, 2004, p. 74. Cit. En: Laca, 2008, p. 7)

Por ende, evitar el conflicto en la comunicación y el diálogo intercultural, es del todo imposible.⁹ Es más, “lo verdaderamente asombroso no es que las diferencias culturales exacerbén en ocasiones el conflicto, sino que la gente a menudo se maneje bien al comunicarse y relacionarse con individuos de culturas diferentes” (Mayer, 2000, p. 71).

El escenario ideal sería que ambas partes comprendieran que no comparten una misma realidad, pues, el ignorar la diferencia conduce, tarde o temprano, a la generación de enfrentamientos. Entonces, como afirma Rizo García, “una situación de comunicación sin ningún grado de conflicto o incertidumbre es extraña, poco probable.” (2014, p. 24) El dilema se halla en postular una política cultural desde el interculturalismo, sin pasarlo por el cedazo

⁸ “El concepto de choque cultural fue propuesto por primera vez por el antropólogo Kalvero Oberg en 1960. Para el autor, el término hacía referencia a dos situaciones: “por un lado a la caída emocional después de la sensación de euforia; y por el otro lado describe el proceso de la crisis cultural y su solución.” (Oberg, 1960, pp. 177-182)” (Rizo García, 2014, p. 24)

⁹ “Incluso podemos llegar a afirmar que la interculturalidad total es imposible, no tiene manera de darse bajo ninguna circunstancia.” (Rizo García, 2014, p. 25)

de lo transcultural (rizomático y palimpséstico), pues, como vemos, es un enfoque ingenuo y prácticamente imposible, sin que se planteen primeramente las circunstancias dadas ideales para entablar diálogos equitativos. Recordemos lo que se propone el Ministerio: “(...) las políticas culturales tienen un papel preponderante dentro de las políticas migratorias, debido a su enorme potencialidad en tanto promoción de la convivencia, la valoración de la diferencia como aporte a la construcción del imaginario social y cultural del Chile que viene, la lucha contra el racismo y la discriminación, y la construcción de un relato común pensado desde el principio de interculturalidad.” (PNC, 2017-2022, p. 52) Pareciera ser que los objetivos abarcan vastos y, por qué no, titánicos campos de acción que van desde las políticas migratorias, pasando por la construcción de imaginarios sociales y la lucha contra las grandes pestes modernas, para llegar a la construcción de un relato común desde lo intercultural. Esto último, contradictorio y poco probable, como pudimos ver, puesto que es justamente aquel talón de Aquiles de la interculturalidad. En esta tesis, buscaremos otras formas de dialogar y comunicar(se) que sean realmente factibles de llevar a la práctica, desde el enfoque transcultural.

Como es posible apreciar, actualmente, no se evidencia que la interacción del ejercicio de la gestión cultural sea efectivo en el campo de interculturalidad que promueve el Ministerio, por quedar acotado a una visión binaria y estructurada de la Cultura que impide su intercambio recíproco en igualdad de condiciones, pues la interculturalidad que el Ministerio considera, apunta a “una comunicación comprensiva entre las distintas culturas que conviven en un mismo espacio, siendo a través de estas donde se produce el enriquecimiento mutuo y por consiguiente, el reconocimiento y la valoración (tanto intrínseca como extrínseca) de cada una de las culturas en un marco de igualdad”. (Hidalgo, 2005, pp.75-85. Cit. En: PNC, 2017-2022, p. 52). Quedando acotado el accionar de nacionales y extranjeros a la sola comunicación comprensiva y no a la interacción en igualdad de condiciones para provocar este tercer espacio cultural que resulta más efectivo, como han demostrado otras experiencias internacionales, como el Teatro Creole-Transcultural italiano, enmarcado dentro del llamado Teatro Social, y que está siendo exitoso en cuanto a cambiar radicalmente la forma de pensamiento o pánico moral (En palabras de Bauman, 2016) hacia el extranjero. (Ver Cattaneo, 2018, 2019a) Por ello, revisaremos algunos ejemplos italianos para comprender cómo se aplica el enfoque transcultural que propongo en esta investigación.

En la actualidad, el neologismo transcultural, creado por Fernando Ortiz en 1940, ha ido cobrando fuerza en todos los procesos de contacto e interacción con las culturas, pues propone la transculturación como el proceso transitivo que experimenta un sujeto cuando se enfrenta a un territorio cultural diferente al de su origen. Como proceso, implica un tiempo, un espacio y otros estadios intermedios para lograr concretarse. Este neologismo permaneció intacto en su definición hasta hace algunos años, cuando comienza a adquirir los matices de una particular teoría cultural, que renueva su significado, llevándolo hacia la llamada transculturalidad.

(...) *propuesta teórica* que permite *pensar el mundo* que se encuentra más allá del Occidente moderno y posmoderno, es decir, los amplios espacios y tiempos que han sido despreciados y considerados como nada, insignificantes y vacíos. Son claves para reflexionar sobre las diferencias culturales como diferencias coloniales y no como un conjunto de reglas establecidas ni códigos consensuales, sino la habilitación de terceros que nos invitan a reconocer la cultura como experiencia caótica, imprevisible y rizomática. (Silva y Browne, 2004, p. 54. El énfasis es mío)

En su sentido imprevisible se halla la importancia de su mirada, pues alude a una dinámica del devenir desde la alteridad. El prefijo *trans* va a abolir las connotaciones estáticas y estructurales del prefijo *inter* y va a impulsar un nuevo paradigma de interacción de las culturas, desde la antiestructura, que Vattimo identifica con la interpretación no neutral del otro, como “un evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden en la medida en que son comprendidos dentro de un horizonte tercero, del cual no disponen, sino en el cual y por el cual son dispuestos.” (Vattimo, 1991, pp. 61-62) El proyecto transcultural (que tiende a confundirse con el proceso de transculturación de Ortiz), va a abrir toda frontera (en el sentido de barrera) para situarla rizomáticamente en espacios liminales de relaciones en devenir. Como veremos en esta investigación, la transculturalidad no acentúa el origen o la pertenencia como territorios estructurados y conocidos, sino, como espacios y tiempos desplazados que no permiten definición alguna, pues cuando se definen ya han cambiado su ubicación y están siendo otros (como dicta el Principio de incertidumbre de Heisenberg). Este es el espacio-tiempo de la *différance* (Derrida, 1972), aquel diferir y desplazar el significado para que encuentre el momento preciso (tiempo y espacio) en el que puede desarrollarse y ser.

Volviendo al documento Política Cultural Nacional 2017-2022, un enfoque que resulta controversial y que aparece entre sus directrices, es el de la territorialidad. El enfoque de gestión territorial está tomado del modelo guatemalteco, elaborado en el año 2005, por el Dr. Jorge D. Calvo Drago, Subsecretario de Políticas Territoriales de la Secretaría de Planificación y Programación SEGEPLAN. Al respecto, el documento cita:

Se podría afirmar que el enfoque territorial constituye una visión sistémica, holística e integral de un territorio determinado en el corto, mediano y largo plazo. Este horizonte de tiempo puede significar cinco, 15 y 25 años respectivamente (...) También podría decirse que el ET constituye una planificación del territorio tomando en cuenta su potencialidad económica y la atención a los temas sociales, culturales y ambientales y que para ello integra espacios, actores, la producción de bienes y servicios, así como las políticas públicas de intervención que contribuyen a un desarrollo integral de las comunidades que lo habitan. (Calvo Drago, 2005, p.4. cit. En: PNC 2017-2022, p. 30)

En primer lugar, la noción de territorio posee ya ciertas aristas que es preciso discutir, pues, el posestructuralismo ha cuestionado el sentido estático que por décadas tuvo esta noción, aportando un significado desplazado al mismo, por medio de lo discontinuo, la diferencia y la diseminación. El territorio ya no es “(...) solamente el entorno físico o el espacio geográfico que ocupa un grupo humano, también está construido a partir de los lazos sociales e interacciones con sus habitantes.” (Osorio, Maya y Rojas, 2015) Por ello, podemos referirnos a territorio como una construcción social que resulta del ejercicio de las relaciones de poder, como lo define la geografía desde su perspectiva crítica. Si hablamos de territorialidad en este sentido, es posible dar un giro al enfoque actual de la gestión cultural, conduciéndolo hacia los sujetos que habitan la tierra-país, creando un espacio dinámico, un agenciamiento que excede el simple comportamiento o la habitabilidad. Aspecto que abordaremos dentro de las problemáticas a resolver y de nuestras definiciones operativas.

Retomando la propuesta de esta tesis, aclaro que la transculturalidad no es parte de un proceso que se inicia con el multiculturalismo, como suele pensarse erróneamente; es un proceso en sí, independiente, una óptica diversa, como propuesta a las ineficacias de los multi, pluri e interculturalismos.

El territorio se puede desterritorializar, esto es, abrirse, en líneas de fuga y así salir de su curso y destruirse. La especie humana está sumergida en un inmenso movimiento de desterritorialización, en el sentido de que sus territorios ‘originales’ se rompen ininterrumpidamente con la división social del trabajo, con la acción de los dioses universales que ultrapasan las tablas de la tribu y la etnia, con los sistemas maquínicos que llevan a atravesar, cada vez más rápidamente, las estratificaciones materiales y mentales. (Guattari y Rolnik, 1986, p. 323)

Generar un pensamiento desterritorializado no es sencillo ni automático, requiere un cambio progresivo de paradigma, cosa que solo es posible en la creación, “y para que se cree algo nuevo es fundamental romper el territorio existente, creando otro.” (Herner, 2009, p. 169). Es decir, la desterritorialización del pensamiento siempre va ligada a una reterritorialización. Al respecto, el proyecto transcultural propone, precisamente, esta creación de terceros territorios en movimiento, de terceros espacios culturales que permiten una real equidad de posibilidades y oportunidades para los sujetos desplazados, pues, considera que todos somos, en cierta medida, desplazados de nosotros mismos, o extranjeros (en palabras de Kristeva, 1991).

Por ello, creo indispensable plantearse la siguiente pregunta principal: ¿Es posible que el enfoque transcultural pueda generar un cambio epistémico y hermenéutico del rol de la gestión cultural, regida por la Política Nacional de Cultura 2017-2022 promovida por el Ministerio, y que enriquezca las relaciones con la diversidad cultural del país en el contexto migratorio actual? ¿cómo, de qué manera?

Como respuesta tentativa, propongo la siguiente hipótesis: El enfoque transcultural puede generar un cambio epistémico y hermenéutico del rol y alcance de la gestión cultural respecto a la diversidad que experimenta Chile en nuestros días, imponiendo una apertura de mirada y amplitud de acción, al actual saber del gestor, generando un impacto sociocultural, por medio de la negociación en un contexto de *différance* y alteridad, impulsando, a su vez, el surgimiento de nuevos espacios (materiales y simbólicos), en los que nazca un tercer espacio cultural, más acorde con la realidad migrante nacional.

Como objetivo general de la investigación, quisiera partir aclarando, que esta tesis no pretende en ningún caso proponer un modelo, sino, leer los modelos existentes bajo el enfoque transcultural. Mi objetivo consiste en: Proponer un enfoque transcultural de los procesos de gestión cultural desde la revisión de los enfoques que rigen la Política Nacional

de Cultura 2017-2022 promovida por el Ministerio en torno a la migración, para enriquecer las interacciones con la diversidad migratoria que experimenta Chile e impulsar el surgimiento de nuevos espacios (materiales y simbólicos) de negociación cultural.

Para ello, me he propuesto los siguientes objetivos específicos:

1. Revisar críticamente los enfoques con los que se aborda la Política Nacional de Cultura 2017-2022, en cuanto a procesos migratorios y la diferencia.
2. Determinar y analizar los alcances y aplicaciones nacionales del enfoque transcultural en torno al rol y campo de acción de la gestión cultural.
3. Proponer un enfoque transcultural de los actuales procesos de gestión cultural nacional por medio del concepto de gestión transcultural.

Como metodología de investigación, esta tesis se plantea como una investigación cualitativa (Taylor y Bogdan, 1984, pp. 7-9), con un enfoque transdisciplinario¹⁰, que propone un quiebre de la investigación unidisciplinar. “La investigación transdisciplinaria es un enfoque incipiente aún, y empieza a desarrollarse con mucha fuerza a partir del año dos mil (2000). Nace como una respuesta a la necesidad de superar los abordajes multi e interdisciplinario de la investigación en temas de desarrollo”. (García, M., 2006) Pues, los abordajes multidisciplinarios (años 80s), tienden a tomar en cuenta varias disciplinas con un problema común, pero otorgando objetivos diversos para cada una de ellas, llegando a las conclusiones parceladas en cada disciplina abordada. En cambio, los abordajes interdisciplinarios (años 90s), exigen la transferencia de métodos de una disciplina a otra, proponiendo un solo problema y objetivos comunes a todas las disciplinas que intervienen, mejorando la metodología multidisciplinar, al aunar las conclusiones para que sean comunes. Sin embargo, no deja espacio a la construcción de discursos entretnejidos por los saberes propios de cada disciplina, sino, obliga a que todas adopten una conclusión común.

A inicios del siglo XXI, se propone el enfoque transdisciplinar que incorpora como sujetos cognoscentes a los sujetos cognoscibles, es decir, que aquellos sujetos de estudio se transforman en ‘actores locales de la investigación’. Éstos, participan de la investigación

¹⁰ “Conceptualmente, la transdisciplinariedad, concierne, como lo indica el prefijo “trans”, a lo que simultáneamente es entre las disciplinas a través de las diferentes disciplinas y más allá de toda disciplina. Su finalidad es la comprensión del mundo presente, uno de cuyos imperativos es la unidad del conocimiento.” (Nicolescu, 1999)

consensuada e integral, propiciando el diálogo transcultural entre el investigador profesional y el contexto de la investigación, revalorizando los conocimientos y saberes de los sujetos en cuanto al problema a investigar. Cabe recordar que “Foucault [1987] reconoce a los saberes locales como válidos. En este contexto, la transdisciplinariedad rompe la hegemonía de la ciencia positiva y promueve los conocimientos a partir de la gente y de la comunidad, como sujetos activos de su propio desarrollo científico, social, económico, político y cultural.” (García, M., 2006) Aplicado a mi investigación, será fundamental realizar la revisión de los enfoques intercultural y territorial que rigen la Política Nacional de Cultura 2017-2022 bajo el prisma transcultural, estudiando, no solo, la documentación técnica y la bibliografía específica (realizando cruces entre múltiples disciplinas), sino, el sentir y el saber de la comunidad involucrada en el problema de investigación, es decir, las comunidades migrantes y la comunidad local (chilenos), escuchando¹¹ sus testimonios de (des)encuentro y estudiando participativamente sus experiencias en torno al desplazamiento cultural y las sucesivas negociaciones culturales que han podido vivenciar, para comenzar a perfilar una *gestión transcultural*, que facilite (y mejore) las condiciones necesarias para que se lleven a cabo las interacciones entre todos los agentes que comparten un mismo territorio, en miras a un cambio epistemológico y hermenéutico del quehacer del gestor, en cuanto a diversidad cultural y convivencia social. Por ello, he optado por este enfoque, pues:

La visión transdisciplinaria es abierta en la medida en que ella trasciende el dominio de las ciencias exactas por su diálogo, su reconciliación y su capacidad de reflexión epistemológica, no solamente con las ciencias humanas sino también con el arte, la literatura, la poesía y la experiencia interior (Morín, 1994, p. 2). Finalmente, la transdisciplinariedad tiene ética, ya que rechaza toda actitud que niegue el diálogo y la discusión, cualquiera sea su origen, ideológico, científico, religioso, económico, político y filosófico. (García, M., 2006)

Esta tesis propiciará el diálogo ético y participativo, por medio de herramientas como entrevistas semiestructuradas y entrevistas abiertas (Taylor y Bogdan, 1984), que serán analizadas y valoradas como experiencias factibles de mejorar y enriquecer por medio del

¹¹ “Lo transdisciplinario supone un proceso de comunicación, de interacción con otros grupos, que no necesariamente son profesionales y/o especialistas en el tema. Se involucra de manera más activa, en este proceso, entre todos los actores: profesionales, campesinos, indígenas, autoridades y otros (Ver Rist, 2002, p. 46). También entendida como un proceso de autoformación e investigación que se oriente en la complejidad real de cada contexto, superando los límites del conocimiento disciplinario de modo que la investigación y la recreación de alternativas y soluciones sean definidas indistintamente de su conocimiento específico y metodológico. (Delgado, 2001, p. 14)” (García, M., 2006)

mismo intercambio con los entrevistados. A su vez, se realizará una revisión crítica documental de autores y conceptos y revisión videográfica de experiencias previas en contextos nacionales y extranjeros, con vistas a responder la pregunta de investigación desde la teoría fundada y el conocimiento informado. Esta tesis visita disciplinas como la antropología, la filosofía y la crítica, la sociología, la administración y la gestión; y teorías como la decolonización, los Estudios culturales y los estudios político-culturales, entre otras.

A su vez, esta investigación se abordará desde una perspectiva macrosocial de la cultura, entendida como aquellos estudios: “(...) que se ubican en el nivel societa: análisis de los significados, valores, preceptos o concepciones de sistemas normativos (leyes, códigos), textos (la Biblia), ideologías.” (Sautú, 2016, p. 40), perspectiva que mejor se acomoda al abordaje del tema desde lo transcultural, ya que, “Creando con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser interpretativa en busca de significaciones.” (Geertz, 1990, p. 20)¹²

Como diseño metodológico, posterior al levantamiento de datos, se propone una tesis articulada en tres capítulos, cada uno de ellos, guiado por un objetivo específico que, en su completitud, conformarán las conclusiones, en donde se pretende demostrar la hipótesis planteada. La división en capítulos aborda el tema desde lo macro a lo micro, exponiendo, en primer lugar, las definiciones operativas y discusión conceptual para, en el capítulo final, realizar la propuesta desde la relación y puesta en tensión de teorías y argumentos y el estudio de experiencias participativas de aquellos casos consultados. Así, cada sujeto de investigación puede fungir a su vez, como texto, y dichos textos, entretrejerse con otros,

¹² Adhiero a la idea de que “(...) la cultura es un sistema de ideas y símbolos colectivamente compartidos, generados y sedimentados y reelaborados históricamente por una sociedad, clase social o población, la que permanece en el tiempo plasmada en productos culturales que adquieren la forma de edificios, objetos, arte, textos, rituales o ceremonias. No es solo un conjunto fijo de normas y pautas o modelos de comportamiento sino un sistema de significados compartidos que juegan un papel central en las disposiciones y comportamientos de las personas (Morling y Kitayama, 2008), quienes en sus relaciones sociales impregnan los productos de su accionar con esos significados.” (Sautú, 2016, p. 34) Por ende, la cultura no es neutra, ni el ser humano, ni los modelos, todos inscritos en la historia, que jamás ha sido ni será neutra. (Ver Pasquau, 1976; Alonso, 1999) Para Jiménez Bautista, por ejemplo, “(...) la neutralidad no existe dentro de los constructos humanos. Ni siquiera las denominadas ciencias exactas gozan de esa supuesta neutralidad porque si observamos, ni la neutralidad ni la objetividad existen. Los seres humanos percibimos de modo distinto desde nuestros parámetros y valores, que son así y no de otro modo porque han sido desarrollados mediante una socialización en una cultura específica, en palabras de Johan Galtung (1993: 15) «El mundo no es neutral. Los hechos normalmente no se dividen en pacíficos o violentos [...]».” (Jiménez Bautista, 2014, p. 19)

formando una red, puesto que “La cultura actúa como una cadena (red) de textos que se instruyen mutuamente y están en desplazamiento constante. Los textos deben ser leídos –de acuerdo a esta perspectiva– a la luz de otros textos, personas, obsesiones y retazos de información. ‘Sólo se puede cotejar una frase con otras frases, frases con las que está conectada mediante diversas relaciones inferenciales y laberínticas’. (Rorty, 1997)” (Vásquez Rocca, 2016, p. 4)

Como principal problema de investigación y como parte del Estado de la cuestión, puedo afirmar que no se ha estudiado ni propuesto el concepto de *gestión transcultural* en Chile ni en otros países. Sobre el enfoque transcultural aplicado a la gestión cultural, existen propuestas interesantes en contextos extranjeros, que han demostrado en la praxis, una eficacia y sostenibilidad de los alcances e impacto de la gestión cultural. Al respecto, el texto: “La (buena) praxis de la gestión cultural” (2018) del Doctor Rafael Morales Astola¹³, expone que una de las competencias que debe tener la gestión es, justamente, el asumir valores transculturales:

(...) cohesión y participación, de principio, aceptan las realidades del dentro y del afuera, de lo integrado y lo marginal, como dinámicas que pueden generar una terceridad: la posibilidad en disenso de una cultura diversa y eminentemente crítica. La gestión cultural profesional se debe a una mediación entre las posibilidades, echando mano de la innovación, la efectividad-eficiencia, ejemplaridad y transferibilidad, facilitando la combinación de los diferentes paradigmas clásicos y fronterizos; el tránsito entre identidades y culturas como emplazamiento avanzado de la multiculturalidad y la interculturalidad, a partir del cual alcanzar la transculturalidad, es decir, la puesta en valor y en práctica de nuestra “fronteridad” identitaria abierta a las posibilidades creativas en el plano individual y comunitario. (...) Es perentorio desarrollar políticas culturales de transculturalidad y, para ello, es necesaria la existencia de gestores culturales especialmente sensibilizados para poner en valor y en práctica la dimensión internacional y conocer los diferentes protocolos de cooperación que existen para tal efecto. (Morales Astola, 2018, pp. 66, 67)

El artículo aborda, tanto experiencias españolas como colombianas, en la instauración de nuevos modelos que consideren este emplazamiento de la multiculturalidad y la

¹³ Rafael Morales Astola es Doctor en Filología Hispánica (ciencias del espectáculo). Gestor cultural y dinamizador asociativo del sector de la cultura. Cofundador de la Asociación de Gestores Culturales de Andalucía (GECA), de la Asociación Ibérica de Gestores Culturales y de la Red Latinoamericana de Gestión Cultural. Miembro del Grupo de Investigación de Teoría y Tecnología de la Comunicación de la Universidad de Sevilla (España).

interculturalidad, para poder reconocer nuestro habitar la frontera. Con ello, debate que las prácticas de la gestión cultural dejarán fuera los tradicionales códigos binarios, los paternalismos y la mal comprendida integración, para dar paso a una sociedad cultural *otra*, un tercer espacio de transferencia de las infinitas mediaciones. Este texto se considerará en el desarrollo de los capítulos de esta tesis como fuente primaria de investigación.

Otro texto aportativo en cuanto a gestión cultural nacional y diversidad, es “La gestión cultural y las políticas culturales” de Eduardo Nivón y Delia Sánchez, elaborado para el diplomado virtual de Gestión cultural de la Universidad de Chile, el año 2012. El texto aborda de manera clara e informada, el concepto de diversidad y su injerencia en las políticas culturales Latinoamericanas, a través de la historia de la Región, proponiendo un enfoque decolonizado de la gestión cultural por medio de la promoción de la interculturalidad y la descentralización de la administración de la cultura por el Estado.

Las primeras políticas latinoamericanas que asumieron la diversidad pensaban como protagonistas a los estados y se empeñaron en producir instituciones culturales que respaldaran tal preeminencia. (...) El centralismo cultural fue una de las consecuencias de estas políticas. El diálogo cultural se dirigía hacia el exterior a través de intercambios y acciones de cooperación a nivel de estado. (...) Las acciones que se pueden identificar como de democracia cultural tuvieron un desarrollo más lento y difícil, pues se trataba de dar a espacio a la diversidad interna. (...) Distintos movimientos sociales como los indígenas, feministas, juveniles, de inmigrantes y de minorías sexuales y religiosas confluyeron en la exigencia de un nuevo modelo de estado incluyente, plural, solidario. La descentralización, la participación de la sociedad civil y el énfasis de los actores locales le restaron protagonismo al estado, aunque continuó siendo el eje de las nuevas políticas de cultura. (...) La globalización abrió un protagonismo nuevo a la sociedad civil pensada ahora como una sociedad compuesta por múltiples actores interesados en la creación y en el acceso a los productos culturales. Aunque los estados mantuvieron un papel fundamental en este periodo son las empresas y organizaciones comunitarias las que han tenido un papel dirigente del proceso. El diálogo intercultural es uno de los objetivos asociado al del fomento de los intercambios. La disposición de la cultura como recurso es uno de los procesos más notables. (Nivón y Sánchez, 2012, p. 41)

Si bien, insiste en el enfoque intercultural en la mejora de los procesos de descentralización de la cultura, admite que estos aportes ya han sido superados y reconoce la urgencia de encontrar nuevos enfoques que permitan una apertura dialógica que no fije la mirada solo en el origen (lugar de enunciación) de los involucrados, sino en Ser y Hacer (quién enuncia y qué enuncia). Su perspectiva decolonializada de dichos procesos Latinoamericanos abren el camino a la propuesta de esta tesis. Por ello, se considera un texto

importante de considerar y que podrá imponer una mirada histórica de la gestión cultural Latinoamericana.

Ahora bien, desde la experiencia europea, Kevin Robins, profesor de sociología del Goldsmith College de la Universidad de Londres, escribe el artículo “El reto de las diversidades transculturales” (2008), donde relata los beneficios, alcances y desafíos del enfoque transcultural de las políticas culturales, instando a un urgente y necesario cambio de paradigma de las mismas, para que la gestión cultural tenga real eficacia en las comunidades de acción. Al respecto, el texto resume:

Las dinámicas económicas y sociales de la globalización han inaugurado un nuevo tipo de movimiento migratorio que ya no podemos abordar limitándonos al marco tradicional del Estado-nación. Partiendo de la importancia de la diversidad transcultural como recurso social democrático que debe ser realizado y preservado a través de la intervención política cultural, el autor del artículo plantea la necesidad de un cambio de paradigma en la elaboración de las políticas culturales. El caso europeo es un claro ejemplo del proceso de complejización y diversificación de este espacio transnacional y de la necesidad, para la continuación del propio proceso de europeización, de algún tipo de acomodación entre los principios nacionales y cosmopolitas. El autor aboga, de este modo y apoyándose en los informes del Consejo de Europa, por una política cultural transnacional para defender la diversidad transcultural. Una política en la cual el Consejo tendrá que jugar un papel capital. (Robins, 2008, p. 67)

El autor demuestra la evidencia de la necesidad imperiosa de un nuevo modelo que aborde la diversidad cultural y propone el concepto de diversidad transcultural, como “la creación de un espacio europeo concebido en términos de un nuevo tipo de configuración cultural. Podría ser caracterizado por una porosidad y fluidez cultural que opera a través del espacio, más que por un paisaje de fronteras que contienen comunidades relativamente sedentarias que viven dentro de jurisdicciones nacionales.” (Robin, 2008, pp. 68-69) Comenta que este nuevo concepto surge a partir de los actuales movimientos transfronterizos de aquellas personas que se encuentran en permanente tránsito y que van renovando las diversidades del paisaje nacional. Expone las ventajas y desafíos de la diversidad transcultural como modelo, por medio del análisis de la experiencia europea, en donde se ha convertido en un aspecto integral del paisaje social y de las políticas culturales, llegando a afirmar que “no hay europeidad sin transculturalismo” (Robin, 2008, p. 69)¹⁴. Conocer la

¹⁴ En este sentido, el Brexit de Reino Unido (2016-2020), que marca definitivamente su salida de la Unión Europea, con una votación de 48,1% en contra y 51,8% a favor, marcado por un deseo de “recuperar el control

perspectiva europea del enfoque transcultural es fundamental, pues ya se ha demostrado en la experiencia, que funciona, que ha mejorado las relaciones sociales y que ha vuelto porosas las fronteras hacia la transnacionalidad necesaria para los nuevos tiempos. El análisis de esta experiencia permitirá enriquecer la propuesta de esta tesis.

El aporte de esta investigación es tanto teórico como práctico, pues propone un cambio de paradigma de las políticas culturales nacionales, por medio de la *gestión transcultural*. Esto permitirá una actualización de pensamiento que vaya de la mano con las necesidades epocales y realidades nacionales, teniendo en cuenta el actual contexto migratorio. A su vez, activará el rol y alcance del gestor cultural, en cuanto a ampliar su praxis hacia la mediación transcultural, que considera la fronteridad del ‘nosotros’ como valor agregado a la dimensión intercultural (pues el enfoque transcultural no deja fuera este proceso). A su vez, esta tesis servirá como punto de partida para otras investigaciones que puedan contribuir en este cambio de paradigma, analizando críticamente los actuales modelos de gestión cultural, para no dejar de ser ‘el aguijón permanente’ que impulse los avances culturales del país. La aplicabilidad del modelo es factible de experimentar, suponiendo una interacción práctica con la comunidad (chilena y extranjera) y que, en parte, se llevará a cabo por medio de entrevistas y conversaciones-observaciones de sus dificultades culturales en el nuevo contexto nacional. Podrá, además, contribuir a la apertura de pensamiento, para comenzar a abolir, no sólo en el papel, sino en la vida real, las ‘pestes de la modernidad’, como las llama el doctor Rodrigo Castro Orellana (2009) o como analiza Bauman (1999a, 1999b, 2016) y Foucault (2006, en donde se refiere al modelo de la peste), que resuenan y resurgen fuerte hoy, con discursos de alto contenido nacionalista, ruta segura a los racismos, la xenofobia, el odio y la discriminación. Considero que esta investigación no solo es necesaria, sino urgente en el nuevo contexto social chileno y mundial. Esta tesis será un

sobre sus propios asuntos, en particular sobre las fronteras, lo que le permitiría un mejor control de la migración.” (BBC New Mundo, 13 diciembre de 2019), viene a ser aquello que advierte Bauman cuando expone que los poderes han impuesto una estrategia del terror para mantener el control de sus límites fronterizos que implica, a su vez, un control en las transacciones dentro de los mercados económicos mundiales: “Todo esto sin duda ayuda a explicar por qué la reciente inmigración de masa coincide con las nuevas suertes de xenofobia, del racismo y del nacionalismo en su variante chovinista, y con el éxito electoral, sorprendente y sin precedentes, de partidos y movimientos xenófobos, racistas y chovinistas, dirigidos por líderes que agitan fanáticamente la bandera del interés nacional.” (Bauman, 2016, p. 12) Por ende, el proyecto transcultural solo es aceptado cuando se comienzan a abolir los pánicos morales (Bauman, 2006), en un proceso de educación y contacto con la diferencia, que no implica tiempo en el sentido cronológico, sino tiempo en el sentido espacial como dimensión social.

aporte en muchos sentidos y ámbitos, desde el ser humano y para el ser humano, base y piedra angular de nuestras culturas.

Así, el primer capítulo de esta tesis se enfoca en la revisión crítica de los enfoques intercultural y territorial que rigen las actuales Políticas Culturales, contextualizando, en primer lugar, los cambios políticos e históricos que nos han llevado a la creación de la institucionalidad que rige la cultura, las artes y el patrimonio nacional. En el mismo capítulo, expongo las bases del enfoque intercultural, haciendo hincapié en su ineficacia para el contexto actual chileno, en especial, referido a la aplicabilidad del modelo de gestión cultural más vigente. En un tercer momento, reviso nuestra historia migrante y los aportes y desafíos que han venido de la mano con ella.

El segundo capítulo de esta tesis, aborda el enfoque transcultural y sus alcances en la gestión cultural nacional, por medio de definiciones operativas que permitan guiar los análisis y la propuesta de esta tesis. Para finalizar, el tercer capítulo se centra en la propuesta del enfoque transcultural de la gestión cultural, analizando el rol de la misma en su intercambio con los migrantes y con la diferencia, para llegar a concebir al gestor como un tejedor de redes culturales y un tercer elemento de la negociación cultural, todo ello expresado en el concepto de *Gestor Transcultural*.

CAPÍTULO I:

Políticas Culturales, enfoques y procesos migratorios en Chile

1.1 Breve revisión de la creación de las Políticas culturales nacionales desde 1990 a la actualidad.

Después de 17 años de dictadura cívico militar en Chile¹⁵, en donde la cultura era un término excluyente, se comienza a repensar en la posibilidad de una democracia¹⁶ y con ello la reconstitución de un sistema de convivencia que se basara en el respeto y, por sobre todo, en los derechos humanos, dando total prioridad a la libertad de expresión y a la participación ciudadana.

Aparece así, la primera idea de organizar el país, basándose en una institucionalidad democrática que había sido consagrada jurídicamente en la Constitución Política del año 1980, y validada mediante el plebiscito el año 1988. Aquello, permitió instaurar las bases del modelo económico neoliberal. Sistema económico que se basaba en la privatización de los productos y materias primas nacionales, otorgándole al Estado solo un rol regulador. A su vez, el país heredaba una institucionalidad pública que definía un rol subsidiario del Estado en cuestiones como la previsión, la salud, la educación, entre otros, y que además daba por finalizada (en los 90s) la represión y la censura en el, llamado por muchos, ‘Apagón cultural’.

Cabe recordar que se denomina popularmente como apagón cultural al período entre 1973 y 1989 en Chile, en donde, a causa de políticas instauradas por la dictadura, no se ejercía el libre derecho de expresión, por lo que todo acto artístico estaba regulado por el régimen de turno. Esta situación provocó que la libre creación en las artes y la difusión de la cultura se redujera solo a aquello permitido por la dictadura de Augusto Pinochet.¹⁷ Sin embargo, en

¹⁵ La dictadura cívico militar chilena duró 16,5 años, desde septiembre de 1973 a marzo de 1990. Evidentemente, este es un dato insignificante, pero, es necesario aclarar que los primeros 5 meses (y más) del gobierno de transición, fueron básicamente negociaciones con el dictador, quien continuó manejando, desde el patio trasero, las políticas chilenas, sobre todo, aquellas referidas a la impunidad y los derechos humanos violados sistemáticamente durante los años del régimen.

¹⁶ La democracia se crea en Atenas entre los Siglos VII y IV a.C. Etimológicamente significa ‘gobierno del pueblo’. Las decisiones se tomaban en una Asamblea que era integrada textualmente por todo hombre libre, por ende, ni esclavos ni mujeres podían participar. Surgió como forma de gobernar que se inspiraba en la igualdad de todos los ciudadanos, es decir, que ninguno debía destacarse por sobre otro. Bajo este precepto, se condenó a muerte y a exilio a miles de filósofos y artistas como el famoso Sócrates, considerado la primera víctima de la democracia. Algunas de sus frases ejemplificaban su pensamiento sobre los problemas de la democracia y de la segregación llevada a cabo por los gobernantes de su época: “No me canso de decirles que la virtud no viene de las riquezas, sino, por el contrario, que las riquezas vienen de la virtud, y que es de aquí de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares.” (Sócrates. Cit. En: Platón, 1994, p. 43) Fue acusado de impiedad, de corromper a los jóvenes y de ir contra las leyes. Por ello, fue condenado a beber cicuta.

¹⁷ Al respecto, recomiendo los siguientes textos: “La batalla del folklore: los conflictos de la representación de la cultura popular chilena en el siglo XX” (2006) y “Cultura y dictadura. Censuras, proyectos e institucionalidad

una paradoja estimulante, desde las artes se organizó un peligroso, potente y fructífero frente de resistencia, que hoy recibe el nombre de Escena de Avanzada, protagonizada por grupos como V.I.S.U.A.L. (creado en 1976), el C.A.D.A. (creado en 1979), AFI (1981), Las Yeguas del Apocalipsis (creado en 1988), entre muchos otros colectivos y artistas independientes. Su legado ha marcado la historia del arte en Chile hasta nuestros días.

Durante este nuevo período histórico, las políticas públicas pasaron a ser centrales para la construcción de una nueva democracia, estabilizar la economía y restaurar las confianzas. En los siguientes puntos se detallará la organización que adoptó el Estado chileno para la participación de la cultura desde el regreso a la democracia hasta los años 90s.

1.1.1 La vuelta a la democracia: nuevas líneas de acción.

El regreso a la democracia constituyó un proceso lento, extenso y complejo, debido a los acuerdos a los que se tuvo que llegar con Augusto Pinochet para poder realizar una transición pacífica a un gobierno democrático. Entre los acuerdos, se halla, hasta nuestros días, la intocabilidad de la constitución de 1980. Ésta, obliga a mantener ciertos impuestos que reducen el acceso a la cultura (artes, libros, cine, floklore, historia, humanidades, ciencias, entre otras) en nuestro país; ejemplo de ello es el impuesto al lujo que aún pesa sobre los libros y que se encuentra establecido en el Decreto Ley N° 825 de 1974. José Del Pozo comenta: “en 1977 entró en vigencia el IVA aplicado al libro, medida que hacía subir su costo en forma significativa, ya que el impuesto era del 19%. Con esta decisión, la dictadura hacía más difícil la circulación de libros” (Del Pozo, 2017, p. 16) Con ello, el apagón cultural se profundizó en lo micro y macrosocial, pues se limitó el número de publicaciones y, por supuesto, el número de ventas, dando paso a otras formas de adquirir algunos textos inalcanzables. Este impuesto se mantiene hasta nuestros días, por ende, la situación en cuanto a la accesibilidad de los libros por parte de gran parte de la población ha sido acotada.

cultural en Chile. 1973-1989” (2019), de la Doctora Karen Donoso. En estos textos se analiza, crítica y exhaustivamente, el sentido común construido en Dictadura y que puso sobre la mesa del debate los conceptos de identidad, patria, nación y cultura que “dejaron de estar a merced del debate social y académico” (Donoso, 2019, p. 36), dando paso a una interpretación oficial de la historia.

Pensemos, para hacernos una idea de las diferencias entre la Unidad Popular y la Dictadura, en un ejemplo icónico del interés del Estado por dar acceso a la cultura (libros, artes, cine, expresiones costumbristas, folklore, historia, humanidades, ciencias, etc.) a todos los sectores del país, independiente de su estatus económico. Me refiero a la Editorial Nacional Quimantú, siendo clave en la difusión del programa de la UP, entre otros.

Cabe señalar que la Editorial Nacional Quimantú fue creada durante el gobierno de la Unidad Popular, cuando en 1971, se realiza el traspaso de la histórica editorial Zig-Zag al gobierno de la UP. El 12 de febrero de 1971, nace Quimantú bajo la dirección editorial de Joaquín Gutiérrez. Los objetivos de la editorial eran dar acceso al libro a todos los estratos sociales chilenos y “concebir el libro como un elemento emancipador de conciencias para el ‘nuevo Chile’ que nacía bajo el gobierno de Salvador Allende. De este modo, Quimantú jugó un papel fundamental en la masificación de información ideológica, social, económica y cultural, ampliando el alcance de sus libros a distintos sectores sociales y privilegiando la refundación de una nueva identidad.” (Quimantú, Memoria chilena) Una de sus primeras colecciones, hasta hoy conocida, fue Quimantú para todos. El golpe de Estado significó la intervención y cierre de la editorial y el remate de todas sus maquinarias.¹⁸

Haré un paréntesis necesario, para aclarar algunos conceptos que tienden a confundirse, generando dificultades a la hora de analizar la situación política, económica, social y cultural, que Chile estaba viviendo durante la transición hacia la denominada democracia.

Para los objetivos de esta tesis, me resulta importante hacer estas definiciones, pues, muchos gestores culturales hablan del gobierno de Salvador Allende como un gobierno marxista o comunista. Desde esta confusión, más habitual de lo que se piensa, se suelen analizar las políticas culturales actuales, como políticas democráticas, cosa que no es cierta, pues se basan en una Constitución (1980) que fue elaborada en dictadura y que apunta a crear y establecer un sistema neoliberal que atenta contra los principios democráticos de los pueblos, como bien expresan Roberto Garretón y Manuel Antonio Garretón:

¹⁸ Proyecto que resurgió en el año 2002, debido al interés por democratizar el libro y la lectura de un grupo de amigos que editaban la renombrada revista alternativa Perro Muerto (2000). Actualmente, la Editorial Quimantú mantiene los mismos principios y objetivos de aquella mítica editorial y tienen puntos de venta en Santiago (con dos librerías), en Valparaíso y en Concepción.

Chile es una "democracia incompleta" debido a los enclaves autoritarios heredados de la dictadura y no superados en su totalidad. La democracia chilena, analizada a través de las dimensiones constitucional, electoral y ciudadana, presenta la contradicción entre los grandes avances conseguidos bajo los gobiernos de la Concertación y las debilidades en las tres dimensiones. Estas debilidades se explican por los límites fundantes en la soberanía popular observados a partir de la Constitución, que consagró la exclusión política a través del sistema binominal, de lo que se derivan los límites de la democracia electoral sujeta a restricciones fácticas y normativas en un diseño institucional deficiente. Asimismo, la dimensión ciudadana de la democracia se enfrenta a problemas de derechos civiles específicos de las minorías, desigualdades socioeconómicas, participación electoral y ausencia de instituciones de participación. (Garretón, M. y Garretón, R., 2010, p. 1)

La constitución del dictador Augusto Pinochet trajo consigo, a su vez, desaparecidos, torturados, muertos y más de 20.000 exiliados. Solo “Entre el 11 de marzo de 1981, fecha de vigencia de la actual Constitución, y el 1 de enero de 1983 murieron 84 personas.” (Rojas, M^a E., 1988, p. 6) Bajo esta Constitución fueron hechas todas las políticas culturales del país, que poseen enormes contradicciones y problemas en su aplicación. Problemas provenientes, a mi juicio, del sistema social, económico y político impuesto en la Constitución chilena y que imposibilita, hasta nuestros días, la realización de cambios sustanciales que permitan elaborar nuevos enfoques más democráticos y prácticos de la cultura.

Por ende, en primer lugar, es preciso aclarar ¿qué es y cuáles son los principios del sistema socialista?, característico de los partidos de izquierda y que fue el sistema que instauró el Gobierno de Salvador Allende durante sus tres años de gobierno (1970-1973). El socialismo y el comunismo, son dos sistemas económicos y sociales que, si bien, no toman todos los principios de la teoría marxista, surgen a partir de ella. El Sistema socialista o socialismo es un *sistema económico y social* que se centra ideológicamente en la defensa de la propiedad colectiva, en diametral oposición con el concepto de propiedad privada de los medios de producción y de distribución “(...) el principal fin es la consecución de una sociedad justa y solidaria, libre de clases sociales y que cuente con un reparto de riqueza igualitario.” (Sánchez, 2016, s.p.)¹⁹ Para llegar a ello, se debe erradicar la idea de privatizar los medios productivos para que no terminen en manos de una minoría que domine el

¹⁹ Se aclara que cuando no se cita página de la referencia (o se agrega s.p.: sin página; o s.f.: sin fecha), es porque el documento es una publicación en página web que no posee ni entrega dicha información.

mercado, aprovechando su capacidad de control sobre el trabajador y el consumidor. El socialismo propone una planificación de la economía y una responsabilidad concreta del Estado que tiene los medios de producción en sus manos, debiendo mediar en los mercados de manera que protejan y garanticen a la ciudadanía una justicia social.

Sus principios básicos son: Su base es la propiedad colectiva en los medios de producción y distribución, buscando el bien social. La riqueza no debe recaer sobre los empleadores capitalistas sino que debe estar repartida de forma igualitaria, eliminando la diferencia entre clases sociales. Injerencia del estado en el espectro económico y social, no dejando al mercado toda la capacidad de decisión y control. En otras palabras, mayor centralización que en sistemas capitalistas. (Sánchez, 2016, s.p.)²⁰

El socialismo es considerado un sistema político transitorio entre la revolución de los trabajadores y el comunismo. “Como en el capitalismo, se les paga a los trabajadores por el trabajo que desempeñan. Sin embargo, a diferencia del capitalismo, los trabajadores están provistos con todos los recursos que necesitan como el cuidado de la salud, el transporte y la educación.” (Zizek, 2018, s.p.) Para comprender en plenitud el sistema socialista, es preciso conocer la teoría desde donde surge. Por la extensión del tema, solo expondré de manera sucinta algunos puntos de los principios que la rigen.

La *teoría* marxista se basa en los tratados filosóficos de Karl Marx y Friedrich Engels, como son, el Manifiesto comunista de 1848 y El Capital de 1867: “(...) el marxismo es una corriente de pensamiento, un modelo teórico-explicativo de la realidad humana que ha servido como base ideológica de lo que se conoce como materialismo histórico y dialéctico, del comunismo y de los diferentes tipos de socialismos.” (Coelho, 2019) Sus características principales pasan por una fuerte crítica y rotundo rechazo al capitalismo y a su sistema económico, a la vez que propone una sociedad en la que se ve abolida la lucha de clases para construir una sociedad igualitaria que la teoría marxista ejemplifica con el comunismo. “El objetivo del marxismo es que sean los propios trabajadores quienes, a través del Estado, manejen los medios de producción, lo cual posibilitará una sociedad sin clases, lo cual evitaría que una minoría acumule los medios de producción para explotar a la mayoría. Como

²⁰ “Con el paso de los años, las posturas socialistas han ido evolucionando desde sus premisas más clásicas hasta una postura más abierta y aceptante del libre comercio.” (Sánchez, 2016, s.p.)

tal, el marxismo ha sido una corriente de pensamiento muy influyente en los movimientos sociales, sistemas económicos y políticos de todo el siglo XX.” (Coelho, 2019)²¹ El gobierno de Allende se propuso la vía democrática (por elecciones) al socialismo.

A su vez, es necesario comprender que la Constitución chilena de 1980 y que rige hasta nuestros días implanta el sistema neoliberal, defendido y promovido por los partidos de derecha, y que es un modelo económico, político y social que engloba un sinnúmero de ideas dispares dentro de otros modelos como el liberalismo, el conservadurismo, feudalismo y fascismo. El neoliberalismo proviene de las ideas asociadas al liberalismo clásico del *Laissez Faire, Laissez Passer*²², expresión francesa que significa ‘dejen hacer, dejen pasar’, aludiendo a la libertad individual de elección y acción y que también se usa para referirse al capitalismo en estado puro. También llamado primer liberalismo, se crea en las décadas de los 70s y 80s, aunque el término se origina en 1930 como una forma de distanciarse de las propuestas del socialismo y de hallar una tercera vía que permitiera escapar del fracaso económico de la gran depresión (atribuída al liberalismo clásico). El término fue propuesto por el sociólogo y economista alemán Alexander Rüstow durante el coloquio Walter Lippmann en París (1938), quien definió el neoliberalismo como “la prioridad del sistema de precios, el libre emprendimiento, la libre empresa y un Estado fuerte e imparcial” (Rustow. Cit. En: Mirowski y Plehwe, 2009, pp.13-14) Desde sus orígenes, el término fue mutando, hasta llegar a 1960, donde representó las políticas defendidas por economistas como Milton Friedman, nobel de economía de 1976 y fundador de la Escuela de Chicago, y Robert Lucas, nobel de economía de 1995.

Desde la Escuela de Chicago, los llamados Chicago boys²³, importan el modelo neoliberal para aplicarlo a las políticas económicas de Augusto Pinochet (1973-1990). En

²¹ “(...) Según la economía marxista, por ejemplo, el valor de una cosa es determinado por la cantidad de trabajo necesario para su producción (la teoría del valor-trabajo), por lo tanto, la diferencia entre el valor de lo que el trabajador produce y su salario es una forma de trabajo no remunerado que se conoce como plusvalía, con el cual se queda el capitalista en un esquema de explotación que enfrenta a los dueños de los medios de producción (la burguesía) y a los trabajadores (proletariado) en la lucha de clases.” (Coelho, 2019)

²² “*Laissez faire et laissez passer, le monde va de lui même*; «Dejen hacer, dejen pasar, el mundo va solo» y fue usada por primera vez por Vincent de Gournay, fisiócrata del siglo XVIII, contra el intervencionismo del gobierno en la economía.” (Richman, 2007) Postura neutra que esconde una ideología intervencionista.

²³ Conformado por cerca de 25 economistas chilenos que fueron becados por EEUU en plena guerra fría, para estudiar y seguir las enseñanzas de Milton Friedman, ícono del modelo neoliberal. “Los así bautizados Chicago Boys aplicaron un programa de privatización y reducción de gasto fiscal para resolver la alta inflación y dificultades económicas. Un esbozo de su programa, inconcluso, es El ladrillo, escrito en 1970, antes del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 para el gobierno de Salvador Allende.” (Regeneración, 2017)

Chile, la instalación del neoliberalismo se divide en dos períodos principales, que se separan por la crisis del año 1982: el primer período, la ortodoxia neoliberal (1975-1978), se implanta por medio de una política de shock. Su principal gestor en Chile fue Friedman, profesor de los *Chicago boys* y que incluía un programa de reformas y severos recortes económicos expresados en el establecimiento de un régimen de libre comercio, desregulación de toda actividad financiera y la privatización de las principales empresas públicas. El segundo período, denominado incorporación de la *Public Theory* (1979-1981), guarda relación con la extensión de la racionalidad de mercado a diferentes esferas sociales, que tiene que ver con “lo que se conoció como las “7 modernizaciones”, con las que la totalidad de la estructura social se comenzó a articular basado en el principio de la elección racional y el cálculo de la utilidad marginal.” (Ramírez González, 2017, p. 10). También se impulsó un desarrollo de la llamada arquitectura institucional, que permitió dar soporte a la sociedad neoliberal que se cristaliza en la Constitución de 1980, “la que será una “constitución hayekiana” (Fischer, 2009, p. 327)²⁴ que se erigirá en torno a la concepción neoliberal de libertad, intrínsecamente conectada a la propiedad privada, libertad de empresa y derechos individuales. (Ramírez González, 2017, p. 11)

En 1982 se produce la crisis económica y social más grande de la historia de Chile, desde ese momento, los economistas de Augusto Pinochet se proponen implementar cambios económicos, sociales, culturales (dentro de ello, una valoración por un tipo de folklore construido en base a representaciones caricaturescas de las recopilaciones auténticas de Violeta Parra; la valoración de una parte de la historia y de las humanidades que exaltaba la participación militar en las guerras; la prohibición de rituales y expresiones populares que utilizaran el término pueblo, entre otros). Los planes de la dictadura cívico militar consistían en implantar el sistema neoliberal y en amarrar, por medio de la Constitución, el no

²⁴ Friedrich Hayek es uno de los principales teóricos sociales del siglo XX. Su modelo ideal jurídico-político es el estado de derecho. Sostiene que su función es proteger la libertad económica individual, preservar la propiedad privada y el sistema de contratos, condiciones necesarias de la existencia del llamado mercado libre. También debe favorecer el comercio, el crecimiento económico y la competencia. Como se ve, el estado de derecho está pensado desde y para el mercado. Dentro de sus ideas, se halla el rechazo de los derechos humanos que considera un obstáculo para la realización de su proyecto político social; la negación del derecho a la vida de todos. No solo rechaza absolutamente las normas de solidaridad y justicia distributiva que considera atavismos de la sociedad tribal, sino también el principio de la vida, entendido como el derecho de todos a vivir. Por ello rechaza la noción de dignidad básica de todo ser humano. Para designar personas de estratos sociales bajos, usa la misma expresión “parásitos”, que emplearon los nazis para denominar a “las razas inferiores”. En sus ideas y teorías se basó Jaime Guzmán Errázuriz para la Constitución chilena de 1980 y para implementar el sistema neoliberal. (Cfr. Vergara Estévez, 2014)

enjuiciamiento a las violaciones de derechos humanos, una vez terminado el período dictatorial. Por ello, la construcción de una ‘nueva cultura chilena’ era imprescindible, pues, consistía en un borrado de memoria para instaurar nuevas expresiones culturales permitidas y favorables para el dictador.²⁵

A partir de ese momento y de las reformas²⁶ llevadas a cabo, fue posible instaurar el sistema neoliberal que conocemos hoy y que rige las políticas sociales, culturales y económicas del país, también adoptadas por los gobiernos de la concertación. “(...) durante los 17 años de dictadura lo que presencié el país fue una verdadera Contrarrevolución Capitalista.” (Gaudichaud, 2015, p. 17. Cit. En: Ramírez González, 2017, p. 12)

Ahora bien, para comprender cabalmente el sistema neoliberal²⁷ (en especial el modelo chileno que nos acompaña hasta nuestros días en las políticas culturales), es necesario abordar el capitalismo, como sistema que le da origen a muchos de sus actuales principios. El capitalismo surge en el siglo XV en Europa, cuando se estaba pasando de la Edad Media a la Edad Moderna, producto de la decadencia del sistema feudal y que originó el nacimiento de una nueva clase social llamada burguesía. El capitalismo es un *sistema económico y social* basado en la propiedad privada y en la acumulación de capital. Sus principales características

²⁵ Podemos identificar ejemplos de ello en la destrucción de discos sobre la nueva canción chilena, la quema de libros que fueran relativos a política, artes liberales, cultura folklórica, biografías, entre otros. Se instauró la censura del cine y de la televisión, de las radios que debían sonar temas de los nuevos representantes de la cultura como los Huasos Quincheros. Se instauró una sola forma de bailar la cueca (que correspondía a aquella de salón o del patrón de fundo), se cambiaron los íconos culturales por los que el dictador consideró aceptables para los fines de la dictadura. A su vez, se prohibieron ciertos ritos originarios y se resaltó ciertas creencias religiosas por sobre otras (con sus rituales incluidos). Se redujo el presupuesto de investigaciones científicas y humanistas además de exiliar o desaparecer a cientos de docentes de las universidades (sin mencionar a los rectores que fueron reemplazados por militares). Por ello, afirmo que se impidió el *acceso a la cultura*, pues, la cultura no estaba siendo lo que concebimos hoy, estaba siendo una serie de privilegios creados artificialmente, que solo representaban a algunos y a los que no accedían todos los chilenos. La cultura chilena en dictadura y la definición de chilenidad en dictadura, no daban cuenta de una cultura a la que no es necesario acceder, pues, los ciudadanos no eran parte de ella, eran excluidos en toda su cotidianidad.

²⁶ “Entre las reformas económicas se cuentan, la reforma comercial (orientada a eliminar las barreras arancelarias, eliminando la protección a la industria nacional); la liberalización financiera; la apertura de la cuenta de capitales; y la privatización de las empresas del Estado. Entre las reformas sociales se cuentan, la legislación laboral (Plan Laboral); la reforma al sistema de pensiones; la reforma a la salud; y la reforma a la educación. Además de todas estas, debe incorporarse la Constitución de 1980 que establecerá el marco general de funcionamiento del neoliberalismo en el país.” (Ramírez González, 2017, p. 13)

²⁷ “Ya no quedan dudas de que el modelo neoliberal es incapaz de dar respuesta a los principales problemas que siguen aquejando a la sociedad: altos índices de desempleo, trabajo en negro, pobreza y exclusión social. Su debacle fue el resultado de la aplicación de las políticas del “derrame”, según las cuales bastaba con el crecimiento de los grandes grupos concentrados ya que estos últimos difundirían los beneficios hacia el resto de la sociedad productiva y laboral. Pues bien, ahora está claro que este “goteo” no llegó; que no hubo un correlato distributivo y de cohesión de la base social.” (Elgue, 2007, p. 47)

son el lucro, el cúmulo de riquezas, el trabajo asalariado, el control de sistemas productivos por parte de los propietarios privados y del Estado, como expone Bezerra (2019)²⁸ Este sistema aumenta y profundiza las desigualdades sociales y provoca la división de la sociedad basada en clases sociales y económicas.

Una vez hecho este paréntesis, que aunque algo extenso, ha sido necesario para comprender el contexto y sus complejidades, es posible comprender las tensiones que existían (y que existen) durante el período de transición a la democracia entre partidarios del nuevo gobierno y opositores y que se reflejaron en la construcción del modelo cultural que se realizaba en ese contexto. También ha sido necesario para comprender el actual modelo que rige las políticas nacionales (entre ellas, las de cultura) y que se halla en crisis en estos momentos de nuestra historia.

En 1988 se lleva a cabo el plebiscito que instaura a Patricio Aylwin (1990-1994) como primer presidente de la transición hacia la democracia, representando a los partidos de la concertación. Comienzan los acuerdos con la oposición para llegar a conformar los diversos órganos de gobierno, sin que esto provocara otro levantamiento militar. Recordemos que en los primeros años de democracia hubo diversos simulacros y amenazas de levantamiento por parte del ejército de Chile a cargo del Comandante en jefe Augusto Pinochet, demostrando su vigente capacidad de presión luego de entregar el mando.²⁹ Cabe recordar el pacto implícito que mantenían la Concertación y las FF.AA., para no molestar al dictador (Ver Otano, 2006). Sin embargo, el poder y prestigio de Pinochet, junto con el apoyo

²⁸ “(...) Es importante recordar que el capitalismo, tal cual lo conocemos hoy, pasó por diversos cambios, sin embargo, siempre ha estado basado en el lucro. Se puede decir que el capitalismo está dividido, históricamente, en tres fases que son las siguientes: capitalismo comercial o mercantil (precapitalismo), capitalismo industrial o industrialismo y capitalismo financiero o monopolista. (...) Las principales críticas que los teóricos de tendencia izquierdista hacen al capitalismo en cuanto la propiedad privada, se refieren a la injusticia social que esta genera en el mundo. De igual modo, el socialismo ve en la explotación de los trabajadores uno de los mayores males del capitalismo, ya que exige un máximo de producción a cambio de un mínimo de pago, de esta manera el beneficio del inversor aumenta y la desigualdad social se profundiza.” (Bezerra, 2019)

²⁹ “Ejemplos de ello son el denominado “ejercicio de enlace” y el “boinazo”. Estos eventos refieren a dos movimientos que realiza el Ejército, principalmente. El primero busca detener un proceso de investigación por tres cheques por casi mil millones de pesos emitidos a nombre del hijo de Pinochet por parte del Ejército. Si bien los movimientos de tropas realizados a ese efecto tienen un grado más alto según la nomenclatura de procedimientos del Ejército, el Gobierno utiliza esa denominación con el fin de mitigar el impacto en la opinión pública. El segundo evento tiene a su vez el mismo objetivo que el anterior, pero se le suman además otros elementos que logran hacer del movimiento un acto extensivo a los otros escalafones. Entre estos elementos está la apertura de procesos judiciales en contra de algunos altos mandos del Ejército.” (Silva, 2007, p. 4)

de la UDI y de RN a la figura del ex dictador, se verían destruidos a partir de su detención en Londres,³⁰ bajando, desde entonces, su presión, ejercida para evadir las responsabilidades, propias y de sus más íntimos colaboradores, en los crímenes de *lesa* humanidad cometidos en dictadura.

Aún así, en este estado de cosas, no bastaba el consenso de quienes estaban a favor o en contra del nuevo sistema establecido, como indica Nivia Palma, “No bastaba el acuerdo explícito de crear mecanismos públicos para colaborar y estimular la creación y producción cultural” (Palma, 2015, p. 74), pues, más allá de algunas buenas voluntades, se debía establecer, por medio de políticas públicas, la voluntad de accionar en el campo cultural de manera sostenida en el tiempo, considerando que el arte y la cultura en general, eran sectores con los que se estaba en deuda.

La participación de diversos actores, como universidades e instituciones privadas extranjeras, tuvo un rol destacado en este proceso. Recordemos que la ‘Cultura’ había sido materia exclusiva de difusión para la Universidad de Chile y posteriormente la DIBAM (creada en 1929) en conjunto con la Biblioteca Nacional (creada en 1880) y Museos.

El interés por el tema hizo que se generara un diálogo entre Estados Unidos, Francia, España y Chile, con el fin de conocer prácticas y comenzar a definir un rol a nivel nacional entorno a la cultura. Se trataba de construir un programa de cultura de manera eficiente y con profesionales especializados, pero sin descuidar el mercado y lo privado, propósito que se denominó ‘modernización del Estado’, y que consistía en convocar especialistas en el tema, con el conocimiento adecuado para formular preguntas y respuestas acordes a lo esperado. Desde allí, surgió la idea de que el contenido de lo cultural, aplicable a una política, debiese considerar la noción de eficiencia para el Estado en construcción. Idea impulsada por el auge empresarial que dominaba todas las nuevas áreas a explorar en posibles consideraciones

³⁰ “Luego de haber sido detenido en Londres por medio de una orden de captura internacional y más tarde liberado por razones humanitarias, Pinochet es desaforado por la Corte Suprema chilena, el 1 de agosto del año 2000, siendo más tarde sobreesoído por la sexta sala de la Corte de Apelaciones, por una supuesta demencia. Sin embargo, una entrevista dada por Pinochet al canal 22 WDLP TV de Miami, donde muestra su claridad de pensamiento, desbarata el argumento de su deficiente estado mental. El juicio internacional sobre la inoperancia de la justicia en Chile fortalece levemente su accionar y el deber moral de juzgar crímenes de lesa humanidad. Más tarde, el Subcomité Permanente de Investigación del Senado de EE.UU. descubre cuentas secretas que Pinochet mantenía en el banco Riggs desde el año 1994. La investigación posterior revela que para abrirlas Pinochet utiliza pasaportes e identidades falsas. Este acontecimiento, nuevamente externo a las fronteras del país, es el golpe final al prestigio que aún mantenía el ex-dictador.” (Silva, 2007, p. 5)

estatales, y por el modelo económico de Milton Friedman que regía el país, copiado e introducido por el grupo de los Chicago Boys, durante el gobierno militar.

Hasta este momento (inicios de los 90s), el Estado había creado instituciones y promulgado leyes referidas a lo cultural, relacionadas con la construcción de una Nación democrática y el desarrollo de un país en transición. Desde la cultura se imponían tímidamente acciones dirigidas hacia la construcción de una nueva identidad que reconociera la urgente necesidad de desarrollo y justicia social. Sin embargo, el criterio economicista imperaba con fuerza, lo que marginaba el actuar de los agentes en diversos ámbitos de la cultura.

Para marzo de 1990, el gobierno del Presidente Aylwin convocó a una Comisión Presidencial guiada por el entonces Ministro de educación, Sr. Ricardo Lagos. El objetivo consistía en realizar un diagnóstico de la realidad cultural chilena post-dictadura. La instancia fue presidida por el sociólogo Manuel Antonio Garretón, y tuvo como misión fundamental, elaborar una propuesta para la creación de una nueva institucionalidad cultural en el país.

En ese momento, el país pasaba por roces entre la oficialidad y la oposición y las obvias desconfianzas entre ambos sectores, pues uno privilegiaba lo público, enfatizando el sistema socialista (asociado en sus orígenes a la teoría marxista), y el otro sector, ponía énfasis en lo privado, defendiendo y promoviendo el sistema neoliberal (asociado al sistema capitalista) que protegía sus privilegios económicos.³¹ La situación fue esencial para conjugar el contenido y el sentido de una labor cultural.

Luego de la participación de Chile en el MERCOSUR (Pacto de Asunción, 1991), se generaron debates sobre lo que podría llegar a ser una política cultural, que siguiera los modelos instaurados en Estados Unidos, financiados por los impuestos, o Francia y Cataluña, en donde la principal fuente de financiamiento provenía del Estado.

En esa década, las instituciones que tenían la responsabilidad de administrar los recursos públicos en materias culturales, eran: el Ministerio de Educación, a través de la División de Cultura, de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, del Consejo de Monumento Nacionales, de la División de Extensión Cultural, del Consejo de Calificación Cinematográfica. Así como, el Ministerio Secretaría General de Gobierno, con su Secretaría

³¹ Al respecto, recomiendo el film documental dirigido por Andy Bichlbaum, Mike Bonanno y Kurt Engfehr (Denominados The Yes Men), titulado: “The Yes Men fix the world” (2009).

de Comunicación y Cultura, el Ministerio de Obras Públicas y su Oficina de Monumentos Nacionales de la Dirección de Arquitectura, el Ministerio de Relaciones Exteriores y su Dirección de Asuntos Culturales. Frente a esta realidad divergente, la Comisión Garretón fue enfática en señalar que “no existe en el sector público un interlocutor institucional para los asuntos de la comunidad artística y cultural”. (Web Cultura.gob)

La Comisión Garretón identificó cinco problemas centrales en la orgánica cultural chilena: 1. la dispersión administrativa, 2. la escasez de recursos, 3. la carencia de políticas y de un marco jurídico adecuado, 4. la deficiente formación de los recursos humanos involucrados, y 5. la descoordinación con otros agentes relevantes. Se planteó entonces, que la nueva institucionalidad debía concentrar las funciones, que en materia cultural realizaban diversas reparticiones del Estado, en un solo organismo competente. A su vez, este organismo debía potenciar el desarrollo cultural vinculando al patrimonio, fomentar las artes, ofrecer canales de comunicación con el Estado y contar con los recursos y la capacidad de decisión necesarios para contribuir al desarrollo en esta materia.

En este punto, se pueden identificar los cuatro ejes de las políticas públicas culturales de la década de los 90s:

- a) **Estimulación de la creación y producción cultural**, respetando la libertad con recursos públicos vía fondos concursables o Ley de Valdés (actual ley de donaciones culturales)
- b) **Desarrollo de las industrias culturales**, en especial el libro, audiovisual y la música.
- c) **La construcción de un “nosotros”**, con el fin de reivindicar la diversidad y pluralidad cultural especialmente referente al territorio comunal y regional y desde las etnias y pueblos originarios, en particular Mapuche y Rapanui.
- d) **Comunicaciones**, referidos a la televisión en el año 1992 se dictó la ley 19.132 para reglamentar el Canal de Televisión Nacional obligándolo al autofinanciamiento con una dirección de siete integrantes, seis de ellos designados por el Presidente de la República con acuerdo del senado. Desde este hito la legislación permitió y estimuló a los canales de televisión que se privatizaran dejando el carácter universitario que los identificaba. (Cfr. Palma, 2015, pp. 79, 80)

Ya se puede apreciar, que existía un énfasis por delimitar la diversidad cultural apuntando hacia los pueblos originarios, como una forma de incorporarlos a las políticas culturales en el país. Sin embargo, la mención a los migrantes no se daba aún, por ende, no se les consideraba dentro de los programas y planes de aquel entonces.

Recién, hacia 1994, se pudo vislumbrar una normalización institucional, en la que el pasado y presente de la historia nacional, comenzaban a convivir. El objetivo y la misión central fueron colaborar activamente en la generación de condiciones para la reconstrucción de una cultura libertaria, de respeto a la expresión y la creación y la valoración y reconocimiento de la pluralidad y diversidad cultural, con instrumentos privilegiados para su desarrollo, expresados en fondos concursables. Así, el Estado, podría intervenir y determinar los contenidos culturales³² que aún estaban en negociación tácita con el gobierno dictatorial.

Finalmente, la Comisión Garretón se propone mediar entre las inquietudes de ambos sectores predominantes en el país, sirviendo como mediador en esta transición que experimentaba aquella época nuestro país y muchos países de América Latina, que habían sufrido procesos políticos similares, cuando se produjo una ola de dictaduras entre los años 70s y 80s. “Hay más reticencia a aceptar las políticas culturales, muchas veces por los resquemores ideológicos al intervencionismo, otras por la visión purista y elitista que la creación o la creatividad son un don que no requiere políticas específicas en torno a ellas. Podemos afirmar que la década del noventa fue la década de la legitimación e institucionalización de las políticas culturales en América Latina.” (Garretón, 2004, p. 76)

Las polémicas de estos consensos no deseados por ninguno de los dos sectores, se mantuvo por mucho tiempo, limitando el acceso a diversas expresiones de cultura, en cuanto a las artes, libros, cine, costumbres (como peñas), etc., de los ciudadanos y también de los artistas, que debían optar por crear aquello que deseaban, sin financiamiento, o sumirse a lo que las políticas culturales ordenaban. Esta censura trajo consigo un sinnúmero de

³² Durante este período se generaron algunas polémicas causadas por la censura provocada por esta lógica de concurso, pero no por el proyecto en sí, sino, más bien por el contenido del mismo. Este contenido debía ser inocuo para ambos sectores de la política, con el fin de hacer una transición. Es así, que se cuestionó la entrega de fondos para obras de arte que utilizaban símbolos patrios, desnudos, guiños a la memoria de los crímenes de la dictadura, o se cuestionaba el género de los artistas para determinar si eran dignos de adjudicarse estos fondos.

compañías, colectivos, grupos independientes que comenzaron a trabajar en los márgenes de las instituciones (Ver Richard, N., 1986) y que produjeron obras (de todas las disciplinas) más comprometidas con el develamiento de la verdad, más rupturistas en sus formas, más vanguardistas en los espacios de creación y difusión.

Más tarde el gobierno del Presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-2000), convocó a una nueva Comisión Asesora Presidencial en materias artísticas y culturales, con el propósito de ir avanzando en este tema. Esta nueva comisión estuvo bajo la coordinación de Milán Ivelic, bajo el objetivo de “actualizar los diagnósticos y estudios de los demás sectores artístico culturales; estudiar políticas de fomento de las actividades artístico culturales; revisar la actual institucionalidad cultural y proponer un esquema de organización, acorde con el presente desarrollo del país” (Web cultura.gob).

La comisión se constituyó en 1997, y culminó su trabajo con la redacción de un informe que sentenció que “Chile está en deuda con la cultura” (Garretón, 2004, p. 87). Este informe fue de especial consideración, de manera tal, que se recomendaba la creación de un Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

Así, en diciembre de 1998, el Gobierno del presidente Frei patrocinó una iniciativa que ingresó al Congreso como el primer Proyecto de Ley para crear una institucionalidad cultural, y que sustituye la figura del Consejo por la de una Dirección Nacional de Cultura y un Fondo de Desarrollo Cultural, cuyo propósito fundamental era el de “dotar a Chile de una moderna institucionalidad de apoyo y fomento a la cultura, en orden a potenciar la iniciativa de nuestros creadores y artistas y a poner la cultura al alcance de todos, fortaleciendo y mejorando la labor que le corresponde al Estado en favor del desarrollo cultural del país”. (Cámara de Diputados, mensaje 032-361) En aquella época, estas eran competencias de los Ministerios de Educación (División de Cultura), Secretaría General de Gobierno (Secretaría de Comunicación y Cultura) y Relaciones Exteriores (Dirección de Asuntos Culturales).

En noviembre del año 2000, bajo el mandato del presidente Ricardo Lagos, se sustituye el proyecto de una Dirección Nacional de Cultura por la creación del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes liderado por Agustín Squella, aprobándose la Ley N° 19.891 en el año 2003. El proyecto contemplaba una dirección superior colegiada, además de la desconcentración territorial, mediante Consejos Regionales de Cultura.

Administrativamente, va a depender del Ministerio de Educación; y tanto el Consejo Nacional como sus instancias regionales, estarán representadas por diferentes instituciones, organismos, academia y ámbitos artísticos, bajo la conformación de un Consejo Consultivo Nacional con representación regional. Es la primera vez que se considera la participación activa de las Regiones en la formulación de un marco normativo para la cultura. Esto trajo consigo, cambios sustanciales:

La evolución señalada muestra que con mayor o menor explicitación de una política cultural sí ha existido gran esfuerzo por darle a la cultura mayores recursos y convertirla en un objeto de política gubernamental, lo que es enteramente nuevo en la historia de Chile y sólo tiene antecedentes en momentos fundacionales como el de la creación de la Universidad de Chile y sus instancias artísticas o de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. (Garretón, 2004, p. 88)

En cuanto al ámbito del patrimonio, se le asigna la facultad legal de contribuir a la conservación y el incremento del patrimonio cultural de la Nación, optándose por establecer que la nueva institución coordinaría a la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos y al Consejo de Monumentos Nacionales, a través de un decreto con fuerza de ley que debía dictar el Presidente de la República (Ley N° 19.891, artículo 36). No obstante ello, diversas circunstancias impidieron que en su momento se dictara este decreto, quedando sin efecto esta atribución. Sin embargo, durante el gobierno de Michelle Bachelet, en agosto de 2006, durante la tercera Convención Nacional de la Cultura, se presenta un nuevo proyecto de ley que crearía el Instituto del Patrimonio en donde se considerarían cuestiones como: el turismo cultural, infraestructura cultural y centros de gestión cultural a nivel nacional y regional. Entre las diversas y abundantes propuestas que se concretaron se halla el Programa Orígenes “que fomenta la educación intercultural y bilingüe en zonas con alta densidad de población indígena.” (Garretón, 2004, p. 92)

Cabe destacar un hito importante acaecido durante el gobierno del presidente Lagos. Me refiero al documento “Política Cultural del Gobierno” (Lagos, 2000-2006), primera instancia en donde se presenta de manera explícita la voluntad por imponer políticas culturales de apertura, como prioridad de un Estado chileno.

Luego de enunciar algunos conceptos sobre cultura, política cultural y legitimar la idea de una política cultural de Estado y junto con realizar un balance de lo hecho en materia

de cultura en todo el período de gobiernos concertacionistas, el documento distingue algunos principios de la política cultural, de los objetivos planteados para los seis años de gobierno y de las líneas inmediatas de acción. Entre los principios se señalan los de autonomía de la sociedad, presencia y papel facilitador del Estado, libertad de creación, valoración y respeto de la diversidad, afirmación y proyección de la identidad, educación de la sensibilidad, resguardo, difusión y conservación del patrimonio cultural, igualdad de acceso al arte, los bienes culturales y al uso de las tecnologías, descentralización. (Garretón, 2004, p. 89)

Para el año 2002, el FONDART (Fondo Nacional de Las Artes) era la principal fuente de financiamiento de la cultura, con un presupuesto de 750 millones de pesos chilenos (comisión Garretón). Este presupuesto fue aumentado en el Gobierno del presidente Lagos, dentro de las medidas para activar la creación joven, llegando a los 12 mil millones. A su vez, se reformula la apertura de contenidos, permitiendo la integración de conceptos como diversidad e interculturalidad.

Respecto de las líneas inmediatas de acción, se señalan la coordinación de las actividades culturales a través de la Asesoría Presidencial, el apoyo al Consejo de Monumentos Nacionales, el establecimiento de un plan de infraestructura cultural y la creación de una Comisión Presidencial de Infraestructura Cultural (sobre todo para regiones), generación de una instancia de *diálogo intercultural*, apoyo a las leyes en marcha especialmente la del cine a partir de la Plataforma Audio-Visual, aumento de fondos para Fondo del Consejo Nacional de Televisión (...) mejoramiento de la situación institucional del Fondart dentro de ella, duplicar los recursos de éste en tres años y destinar el 30% para los creadores más jóvenes, incrementar recursos de Fondo del Libro para duplicarlos en 2006 (de seis mil millones a doce mil millones de pesos), abrir el debate para una futura política de Estado sobre cultura. (Garretón, 2004, pp. 89-90. El énfasis es mío)

Sin dudas, estas propuestas se concretaron en un auge de la cultura en sus diversos ámbitos, tanto en un creciente aumento de creaciones artísticas, como en una apertura hacia temas que habían sido relegados como la cuestión indígena, los derechos humanos, vinculación de obras públicas con el sector privado, entre otras.

Estas políticas culturales fueron profundizadas durante el gobierno de la presidenta Michelle Bachelet, quien se propuso, como primer punto, aumentar el número de bibliotecas comunales y la creación de una cuenta satélite en cultura que pudiera dar cuenta del real aporte de la cultura a la economía del país.

Ya para el año 2007, la presidenta Bachelet amplía el presupuesto de cultura, debido, en gran parte, al aumento del precio del cobre, alcanzando un 28% para el año 2007, es decir,

un total de \$30.398 millones, y otorgando a los fondos concursables un aumento del 10%, equivalente a \$937 millones.

Como es posible apreciar, los gobiernos democráticos han demostrado un interés por la cultura, que ha impactado en el crecimiento del país, no solo en el ámbito económico, sino en cuanto a comprender la diversidad de culturas que conforman el territorio, democratizando el acceso a bienes culturales materiales e inmateriales. Este proceso de apertura no estuvo exento de problemas, sin embargo, la diferencia con lo ocurrido en dictadura es notablemente visible hasta nuestros días.

La política cultural de la dictadura fue especialmente dirigida al sustrato cultural³³ y fue muy débil en materia de políticas culturales sectoriales y ella estuvo orientada por principios autoritarios, conservadores y de valoración del mercado como la forma principal de convivencia social. Las políticas culturales de la Concertación, por el contrario, han ido menos dirigidas al sustrato cultural que a las actividades propiamente culturales. (...) Los gobiernos democráticos han luchado por eliminar la censura y han hecho del tema de las libertades un elemento crucial. (Garretón, 2004, p. 93)

Evidentemente, en dictadura se habló de cultura buscando una identidad común que definiera lo propiamente chileno, producto de un exacerbado nacionalismo, característica de todos los regímenes totalitarios del mundo. Esto, dio como resultado un sinnúmero de caricaturas elaboradas para la propaganda internacional. A su vez, el criterio que seleccionaba estas características de la identidad chilena, era el de ‘entretener al dictador’, como cuando llamó a Margot Loyola para que fuera a cantarle para su cumpleaños, ésta se excusó diciendo que se encontraba con una aguda disfonía que perduró hasta el término de la dictadura (Ver Kurapel, 1997) y el de un folclore imaginado por sectores conservadores que nunca habían pisado el campo chileno ni hablado con los campesinos.

³³ Según Garretón, “hay dos dimensiones de la cultura que, en las sociedades actuales, dan origen a dos clases de política cultural. La primera se refiere a la cultura como los modos de ser de una sociedad; sus visiones del pasado, del presente y futuro; la elaboración de diversos sentidos comunes sobre el tiempo, la naturaleza, la trascendencia y las formas de convivencia; los modelos éticos, de conocimiento, lenguajes, comunicación y transmisión de la herencia cultural; la cuestión de la identidad nacional y de la diversidad cultural o identidades. Esta dimensión constituye el sustrato cultural de la sociedad y es lo que podemos llamar la dimensión cultural de la política pública o la política cultural básica, o de sustrato y muchas veces ella no es explícita.” (Garretón, 2004, p. 77) La segunda dimensión se refiere a las políticas culturales de una sociedad o gobierno.

Una dificultad que se perfilaba en los gobiernos democráticos, se percibía como una evidente consecuencia de la dictadura, pues, se esforzaron por demostrar que la cultura podía significar un aporte económico para el país. Así, los fondos concursables se volvieron casi imposibles de abordar por los artistas y cultores, pues, obligaba a utilizar metodología proyectista, evaluar y estimar costos en relación a la rentabilidad de los productos. Utilizando terminología correspondiente al mercado para referirse a los asuntos de la cultura, un ámbito en donde la profesionalización no predominaba y en donde las artes y la cultura no eran consideradas por sus agentes, como un bien de mercado.

Respecto al tema que nos compete, la migración, no se consideraba como un aspecto a fortalecer hasta el primer gobierno de Michelle Bachelet, en donde el incremento migratorio se hizo palpable. Otro factor a considerar, fue el retorno masivo de exiliados a partir de septiembre del año 1988³⁴ (con una llegada masiva el año 1991, a un año del gobierno de Patricio Aylwin), cuando se retorna a la democracia y se abren definitivamente las fronteras para permitir su llegada. Muchos de los retornados se enfrentaron a un cambio cultural importante y en el que no lograban encajar. Por ello, un gran número de exiliados volvieron a sus países de acogida y, otro tanto, permaneció en Chile adoptando la condición de intraexilio. Tema que abordaré más adelante.

1.1.2 Nacimiento del Consejo de la Cultura

En julio del año 2003, luego de una larga discusión en el congreso, la Ley 19.891 creó el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CNCA), y el Fondo Nacional de Desarrollo Cultural y las Artes, cerrando el ciclo instaurador de las políticas culturales en Chile (Congreso Nacional, 2003), como parte del programa de gobierno del presidente Ricardo

³⁴ Recordemos que el 10 de agosto de 1974 se dicta el Decreto Ley 604 que decretaba: “Se prohíbe el ingreso al territorio nacional de las personas nacionales o extranjeras que a juicio del Gobierno constituyan un peligro para el Estado. Tratándose de chilenos, el Ministerio del Interior dictará un Decreto Supremo prohibiendo su ingreso al país y la autoridad administrativa correspondiente ordenará la cancelación del pasaporte, en su caso.” (Ministerio del Interior, 1974) Ya, el 1 de septiembre de 1988, el Decreto 203, dictado por el Ministerio del Interior, pone fin al exilio: “Déjese sin efecto todos los decretos y decretos supremos exentos que, dictados en virtud de las atribuciones conferidas por el artículo 41 N° 4 de la Constitución Política de la República disponen de la prohibición de ingreso al territorio nacional de las personas que en ellos se mencionan.” (Ministerio del Interior, 1988)

Lagos Escobar, quien apoyó decididamente su creación, estableciendo al abogado y académico Agustín Squella, en el cargo de Asesor Presidencial de Cultura.

Desde ese momento, se pasa de hablar de una política de cultura, a una concepción más amplia denominada Políticas Públicas de Cultura. Al respecto, Cristian Antoine, aclara que:

(...) las políticas culturales aparecen más bien perfiladas como aquellas decisiones que el Estado y, eventualmente otros actores relevantes desde el punto de vista social, asumen en el plano legislativo, institucional y financiero, y que se refieren a aspectos generales del desarrollo de la actividad cultural y artística, generalmente vinculadas con la instrucción y educación de la comunidad. Es decir, se aborda lo cultural y artístico como una consecuencia del progreso general de la comunidad, teniendo al Ministerio de Educación o Ministerio de Instrucción Pública como principal agente interviniente, sin requerir la presencia de instituciones especializadas para su gestión. Usualmente, y debido a que no tienen un mayor nivel de especificidad en su vinculación con la cultura y las artes, las políticas culturales no suelen incluir en su diseño e implementación, criterios estrictos sobre su evaluación más allá de la debida cuenta de la ejecución presupuestaria, nutriéndose del presupuesto general de la Nación. (Antoine, 2011, p. 13)

En cambio, las Políticas Públicas de Cultura, resultan ser más adecuadas a los objetivos que se ha planteado el gobierno de Lagos, puesto que, como argumenta Antoine, tienen un carácter más específico e individualizado en particulares sectores del desarrollo cultural, siendo: “materia de organismos públicos dotados de cuadros profesionales altamente especializados, requiriendo del concurso de fondos sectoriales y, debiendo mostrar cierta capacidad de evaluar el impacto de su acción en el ámbito específico sobre el cual quieren incidir.” (Antoine, 2011b, p. 21)

Para realizar el cambio paradigmático en la administración y gestión de la cultura, se crea el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, a partir de la fusión de la antigua División de Extensión Cultural del Ministerio de Educación, el Departamento de Cultura del Ministerio Secretaría General de Gobierno y la Secretaría Ejecutiva del Comité Calificador de Donaciones Privadas. El primer presidente del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes fue José Weinstein Cayuela.

El CNCA, se definió como un servicio público, autónomo, descentralizado y territorialmente desconcentrado, dependiente directamente del Presidente de la República y

cuya autoridad máxima debía tener el rango de Ministro. Este modelo resulta peculiar dentro de la institucionalidad del Estado, porque en su constitución integró la participación de algunas organizaciones de la sociedad civil para designar a sus autoridades, lo que dio origen a un Directorio Nacional.

Con la creación del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes el año 2003, se dio un paso fundamental en avanzar como país en la promoción de las artes, la cultura y la participación ciudadana. Pero la estructura participativa en la definición de las políticas públicas culturales, no logró superar la dispersión de competencias y de recursos sobre el ámbito cultural por parte del Estado, pues, no se lograba llegar a consensos entre las partes.

El Consejo era dirigido por un órgano colegiado denominado Directorio Nacional, integrado por el Presidente del Consejo, que tiene rango legal de Ministro de Estado, por los Ministros de Educación y de Relaciones Exteriores –quienes pueden delegar su participación en representantes permanentes–. Además, se denominaba a cinco personalidades destacadas del ámbito de la cultura: tres designadas directamente por el presidente de la República y dos con acuerdo del Senado, dos académicos destacados (uno designado por el Consejo de Rectores y el otro por los rectores de universidades privadas autónomas), y un galardonado con el Premio Nacional, elegido por sus pares. Todos debían permanecer en su cargo por cuatro años, pudiendo ser designados por un nuevo período consecutivo por una sola vez. También contaba con un Comité Consultivo Nacional, órgano que tiene por objeto asesorar al Directorio Nacional, en lo relativo a la formulación de las políticas públicas culturales.

La autoridad máxima del CNCA era el presidente del Consejo, quien encabezaba el Directorio nacional. Dicho cargo era designado directamente por el presidente de la República, respondiendo directamente ante él sobre la gestión del Consejo. En caso de ausencia, el presidente del CNCA era subrogado por el subdirector nacional o por el funcionario que correspondiera, según la estructura orgánica del Consejo. Cabe destacar, que todos aquellos actos administrativos del Consejo, en los que, según las leyes, se exija la intervención de un Ministerio, debían realizarse a través del Ministerio de Educación.

Un subdirector nacional era un funcionario de la exclusiva confianza del presidente del Consejo, cuya responsabilidad era supervisar las unidades administrativas del CNCA, sobre la base de los objetivos y las políticas que fijaba el Directorio y de las instrucciones del Presidente del Consejo.

Los Consejos Regionales de la Cultura y las Artes, que tenían su domicilio en la respectiva capital regional o en alguna capital provincial, estaban encabezados por un director regional, nombrado por el presidente del Consejo, y escogidos de una terna que le proponía el intendente respectivo. A su vez, estaban integrados por el Secretario Regional Ministerial de Educación, y representantes del mundo público y privado regional, en el ámbito cultural. Los Consejos Regionales eran asesorados por los Comités Consultivos Regionales, integrados únicamente por representantes del mundo de la cultura regional.

Con el paso del tiempo, el CNCA solicitaba una intervención mayor y la integración de voces diversas en la orgánica concursal, además de profesionales especializados y una necesidad de intervenir en las políticas públicas de manera transversal. Todo ello, obligó a las autoridades replantearse el significado y alcance de la institucionalidad. Al respecto, Daniela Serani, directora regional del Consejo de la Cultura y las Artes de Valparaíso, declara:

La institucionalidad del CNCA no daba cuenta de la realidad cultural del país, quedando fuera del consejo, la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam) y el Consejo de Monumentos Nacionales, entonces era sumamente necesario que estas tres instituciones del Estado estuvieran juntas para tener una mayor eficiencia en la utilización de los recursos y políticas que se establecen. (Serani, 2017)

Estas necesidades imperiosas dieron lugar a la creación de un Ministerio que aunara las voces de la cultura y organizara, administrara y gestionara los diversos ámbitos de acción. Sin lugar a dudas, la existencia del CNCA dejó una serie de aportes que sentaron las bases para la creación del Ministerio, llevándose a cabo, por ejemplo, convenciones Nacionales que culminaron en Políticas Culturales sectoriales y nacionales en, a lo menos, tres tramos y hasta el año 2022. Esto, además, ayudó a la consolidación de consejos sectoriales en tres áreas, demostrando la factibilidad de su trabajo y la asignación colectiva de los dineros públicos. Así, durante este primer periodo de institucionalidad cultural, se desarrolló un aparato de estudios, capaz de diagnosticar, cualitativa y cuantitativamente, la realidad del sector.

1.1.3 Creación del Ministerio de las Culturas las Artes y el Patrimonio

El Estado chileno, ya había demostrado su capacidad de organización e intervención en materias de cultura, cuyas orientaciones sentaron las bases acerca de políticas públicas culturales. Recordemos que “Entenderemos por políticas públicas en cultura aquellos instrumentos de trabajo que guían la acción del Estado y sus distintos órganos de expresión para el diseño y ejecución de programas y proyectos con objetivos de interés cultural y artístico, insertándose en un determinado contexto social y estructura de poder.” (Atero y Mella, 2007, p. 46) Como podemos apreciar, en esta definición ya se perfilan algunos conflictos con aquellos agentes de la cultura, artistas, cultores, artesanos, en fin, aquellos que llevan a cabo una labor que permite que en Chile se hable de cultura. Estos agentes no son considerados, sino, asimilados dentro de una institucionalidad que habla un lenguaje otro y que exige ciertos requisitos para poder acceder a los beneficios de la administración y gestión de fondos. Requisitos, muchas veces inalcanzables para dichos sectores que deben aprender un nuevo lenguaje más cercano a la economía y el consumo, que a la especificidad del actor cultural.

En Mayo del 2011, al asumir el primer gobierno de Sebastián Piñera, se anuncia la propuesta de ley para la creación de un Ministerio de Cultura y Patrimonio, buscando con ello, unificar, en un solo organismo, el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, y el Consejo de Monumentos Nacionales, terminando con la dispersión que existía durante los períodos anteriores. La ley se comienza a tramitar en el Senado en el año 2013. Cuando asume la presidencia, Michelle Bachelet, se solicita una indicación sustitutiva al proyecto, que consistía en asegurar la participación ciudadana, de agentes del arte y la cultura y de trabajadores del patrimonio.

Recordemos que hasta este momento se hablaba de diversidad, refiriéndose a las características que poseían las distintas regiones de Chile y a la relación del Estado con los pueblos originarios, aunque al mismo tiempo se aplicara contra ellos, la ley antiterrorismo³⁵.

³⁵ “(...) en muchos casos estamos sometidos a ‘dobles procesamientos’. Es decir, por un mismo hecho se abren dos causas judiciales, como ocurre con procesos que lleva la justicia civil en forma paralela a procesos que lleva la justicia militar; o bien, procesos regidos por el Código Penal paralelos a procesos iniciados por leyes especiales (ley de seguridad interior del Estado o antiterrorista) *de los tiempos de la dictadura*.” (Bravo, P., 2003. El énfasis es mío)

Internacionalmente, se fija la atención en el conflicto del pueblo Mapuche y en la huelga de hambre de sus comuneros encarcelados por medio de los polémicos juicios con testigos a rostro cubierto. La presidenta Bachelet es criticada y presionada desde el mundo de las artes y la cultura, no solo a nivel local, sino internacional, recibiendo, incluso, cartas de grandes personalidades, para dar prioridad a la situación de los encarcelados que vivían en condiciones que iban contra los derechos humanos. Recordada es la intervención del premio nobel de literatura, el portugués José Saramago, cuando en Madrid, en un encuentro de escritores con la presidenta, éste le ruega por “hacerle un favor y mirar a los mapuches. Ellos son los primeros chilenos perseguidos todos los días” (Saramago, 2006) Al respecto, José Aylwin, abogado y co-director del observatorio de derechos de los pueblos indígenas, señala:

En efecto, si bien en lo retórico han valorado la diversidad étnica y cultural que hay en Chile, sus políticas hacia los pueblos indígenas han sido contradictorias, ya que en reiteradas ocasiones han hecho primar su interés en expandir - a través de proyectos de inversión forestal, hidroeléctricos o camineros- el libre comercio y la economía global hacia sus territorios, ricos en recursos naturales, por sobre la voluntad, dignidad y derechos de sus comunidades. (Aylwin, 2006)

Teniendo en cuenta todo esto, y para demostrar a la comunidad internacional una voluntad por resolver el conflicto mapuche, se realiza un inédito proceso de consulta Indígena, con la participación de los nueve pueblos originarios y el pueblo tribal afrodescendiente, quienes plasmaron sus visiones en el documento. Como resultado principal, se planteó la necesidad de crear el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, unificando la cultura en un solo organismo de gestión y administración.

Finalmente, el 1 de mayo de 2018, se aprueba la creación del Ministerio con sede en Valparaíso, bajo la ley 21.045, en conjunto con la Subsecretaría de las Culturas y las Artes, la Subsecretaría del Patrimonio Cultural y el Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. A su vez, se da origen a 15 Secretarías Regionales Ministeriales de las Culturas, las que trabajarán en diálogo y coordinación con las 15 Direcciones Regionales del Patrimonio. “Con este ministerio nos hacemos cargo de esta gran y rica diversidad cultural, que no sólo nos aportan los pueblos originarios, sino que también los migrantes, las diversidades territoriales, entre otras.” (Serani, 2017)

En efecto, el Ministerio, en su constitución legal, declara estar regido por los principios de ‘Diversidad Cultural’, en donde se reconoce y promueve la “interculturalidad,

la dignidad y el respeto mutuo entre las diversas identidades que cohabitan en el territorio Nacional como valores culturales fundamentales.” (Ley 21.045, Art. 1, Principio N° 1) Dejando atrás la segregación y promoviendo la creación de contenidos y prácticas por parte de personas y comunidades. Una ‘Democracia y participación’: “(...) con derecho a participar activamente en el desarrollo cultural del país (...) con acceso social y territorialmente equitativo a los bienes, manifestaciones y servicios culturales.” (Ley 21.045, Art. 1, Principio N° 2)

En un tercer punto, busca el ‘Reconocimiento cultural de los pueblos indígenas’, respetando y promoviendo las culturas de todos los pueblos originarios que conforman el país, pues, anteriormente, solo eran considerados dos pueblos: Mapuche y Rapanui.

Asimismo, la libertad de creación y expresión, queda plasmada en la declaratoria de constitución del Ministerio en el punto respecto al ‘Respeto a la libertad de creación y valoración social de creadores y cultores’; las particularidades y la activa participación de diversos sectores, se manifiesta en el ‘Reconocimiento a las culturas territoriales’, un enfoque fundamental para la verdadera descentralización. Por otra parte, el Ministerio reconoce ‘El patrimonio cultural como bien público’, que viene a significar una contribución a la reflexión y al reconocimiento, y (re)construye la identidad nacional o identidades nacionales. Otro aspecto a considerar, es el reconocimiento de la propiedad intelectual y de los derechos laborales, que se destacan en la nueva ley. Por último, se reconoce que la ‘Memoria histórica’ es un pilar fundamental de la cultura y del patrimonio intangible del país: “se recrea y proyecta a sí misma en un permanente respeto a los derechos humanos, la diversidad, la tolerancia, la democracia y el Estado de Derecho.” (Ley 21.045)

Entonces, estamos hablando de una nueva institucionalidad pública que valora y recoge la valiosa experiencia de participación ciudadana del CNCA, de los consejos sectoriales y del CMN, y la amplía, aumentando el número de integrantes, extendiendo sus facultades y sus atribuciones. La nueva ley, también garantiza una mirada plural y amplia, democrática e inclusiva en la formulación de las políticas públicas del Ministerio y en el diseño de planes y programas de desarrollo artístico, cultural y patrimonial, dejando atrás las voluntades políticas en el ejercicio de la administración y gestión de la cultura.

Ahora bien, posterior al inicio del ejercicio del Ministerio, la abogada Teresita Chubretovic, declara que: “El nacimiento del Ministerio representa una oportunidad para sentar, desde sus primeros pasos, una relación virtuosa y de reconocimiento –‘la verdad ecológica ante todo’– entre artes, patrimonio cultural material e inmaterial, naturaleza, entorno y territorio, que enriquezca su gestión integral *a partir de una comprensión transcultural y multidisciplinar* del desarrollo sostenible.” (2019, p. 29. El énfasis es mío).

Llama la atención que la autora mencione lo transcultural como medida para enriquecer la gestión integral, en donde el medioambiente y la ecología sean considerados dentro de los planes y programas de las políticas culturales nacionales. Este cambio es fundamental y de interés internacional y refleja el nivel educacional y cultural de un país. Cuando propone la transculturalidad, se refiere, precisamente, a esta mundialización que posee el concepto como uno de sus pilares de construcción, como veremos más adelante.

Actualmente, el Ministerio tiene la capacidad de ser transversal a otras acciones estatales, destacándose, a mi parecer, el nivel de organización y las posibilidades que abre en una variedad de sectores, sin embargo, el enfoque intercultural, que aboga por la tolerancia hacia la diversidad, se ha visto acotado en el nuevo contexto migratorio chileno, pues ha demostrado ser ineficiente.

1.2 Política Nacional de Cultura 2017-2022 y su enfoque intercultural

Durante los primeros años de organización de una institucionalidad cultural, los lineamientos se ejecutaban directamente bajo el precepto de una necesidad explícita, y por parte de la demanda directa de los propulsores de una organización o participantes de ella. Más tarde bajo el gobierno del presidente Ricardo Lagos, y bajo la presidencia del Consejo Nacional de la cultura y las Artes (CNCA) de José Weinstein, se impulsó el programa “Chile quiere más cultura, definiciones de política cultural”, que daba los lineamientos para el período 2005-2010. Estas definiciones de política cultural fueron una síntesis de la participación de los 13 consejos regionales, de la primera convención Nacional de Cultura y de los comités consultivos, además de integrar a expertos en la materia. En esta definición se busca fundar una política cultural desde el desarrollo como un marco político-ideológico

(CNCA. 2005-2010, p. 16), sobre desarrollo y cultura. Por lo que expone que: “La cultura de un país es lo que marca la diferencia en sus posibilidades de desarrollo.” (CNCA. 2005-2010, p. 5)

Este documento, proyectaba las líneas estratégicas y buscaba causar impacto en la ciudadanía, en especial en aquellos sectores económicos vinculados a la producción cultural y al rescate y salvaguarda patrimonial, constituyéndose como un esfuerzo por democratizar oficialmente la cultura, por su reconstrucción histórica y por lograr un entendimiento entre las partes, cuyo eje giraba en torno a la cultura. Durante la ejecución de esta política nacional, se desarrollaron las Políticas Culturales Regionales (PCR) y también las Convenciones macrozonales (2009).

Al finalizar el período, se entregó un balance por parte de la comisión, dando como resultado un nuevo documento: La Política Nacional de Cultura 2011- 2016 y la formulación de las políticas regionales, referenciados por las experiencias de Colombia, México y Venezuela³⁶ y consultadas, finalmente, a la ciudadanía. Los ejes desprendidos de esta política fueron: “promover el desarrollo de las artes, el acceso y la participación ciudadana, y el resguardo del patrimonio cultural” (CNCA, 2011-2016, p. 18). Esta política, además, presentaba un “Anexo conceptual” que sirvió para consensuar un vocabulario común entre los agentes de la cultura. Esta política avanza hacia una apropiación cultural de toda la ciudadanía, fortaleciendo la expresión del territorio. Prueba de esto es la formulación de las Políticas Regionales de Cultura, que en conjunto con la participación ciudadana desarrollada por el CNCA, y la construcción del nuevo Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio según la Ley 21.045, da pie a la creación de la Política Cultural Nacional vigente (2017-2022).

La actual Política declara que fue construída como un *botton-up*, es decir, que desde las propuestas de las regiones se diseña la política Nacional, a diferencia de sus versiones anteriores que habían sido desarrolladas desde la Política Nacional a una regional. Esta manera de diseñar, estaría “permitiendo la visibilización de los territorios tal como lo sustenta y explicita la nueva institucionalidad.” (CNCA, 2017-2022, p. 20)

³⁶ “El proceso de formulación y diseño comienza a mediados del 2010 con una discusión a nivel interno sobre los modelos y metodologías generales a seguir, en referencia s a experiencias en el extranjero (en particular a las políticas Culturales de Colombia, México y Venezuela)” (CNCA, 2017 -2022, p. 18)

A fin de cuentas, esta política viene a constituir una bajada de la ley que instruye el Ministerio de las Culturas las Artes y el Patrimonio, pues, busca una dirección para articular acciones realizadas en versiones anteriores y la transversalidad como acción estatal.

La actual política declara que ha recogido e incluido múltiples voces, e indica que ha intentado darle sentido y pertinencia, considerando una visión integral y no solo económica, con un enfoque, primero de derecho, considerando la participación ciudadana, y segundo de territorio, en la construcción de lo local a lo nacional, basándose en el art. 21 de la Declaración de los derechos humanos de las naciones unidas y la Convención de la UNESCO sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales (2005).³⁷

La mirada desde el primer enfoque establece que el sujeto tiene derecho frente al Estado, por lo que constituye una obligación para este último, garantizar sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. (Ver: Sandoval, Sanhueza y Williner, 2015, p.14) Se indica también, que uno de los principales aportes de este enfoque sería el cambio de elaboración de las políticas públicas: “para que el punto de partida no sea la existencia de personas con necesidades que deban ser asistidas, sino sujetos con derecho a demandar determinadas acciones y conductas.” (CNCA, 2017-2022, p. 31) De acuerdo con el PNUD, las libertades y oportunidades individuales de los últimos 20 años, han menoscabado la construcción de un ‘nosotros’, imposibilitando el desarrollo de vínculos solidarios, por lo que idóneamente, la cultura no sería percibida como una asistencia, sino como un derecho. El documento insiste en que los derechos culturales protegen los derechos de todas las personas y sus accesos.

Un concepto importante se cierne sobre el nuevo documento 2017-2022. Se trata de ‘ciudadanía cultural’, que incluye a la comunidad artística, a los pueblos indígenas, a los migrantes, las identidades de género, la infancia-juventud y adultos mayores y, por último, a las personas en situación de discapacidad.

Cabe recordar, que el concepto de ciudadanía, para nuestra tradición occidental, ha sido comprendida como:

(...) el otorgamiento de derechos civiles (opinión, expresión y asociación), políticos (voto, participación en cargos públicos, representación) y sociales (trabajo, salud,

³⁷ “La diversidad cultural de los pueblos constituye un patrimonio común de la humanidad y es uno de los motores del desarrollo sostenible, con lo cual debe respetarse, valorarse, y preservarse en derecho de todos” (UNESCO, 2005)

educación, vivienda, etc.) que transforman a un individuo, bajo ciertos requisitos o condiciones, en miembro pleno de una comunidad de “iguales”. El otorgamiento de tales derechos estuvo restringido por muchos siglos “a los varones blancos, propietarios y protestantes, y gradualmente extendidos a las mujeres, los trabajadores, los judíos y católicos, los negros y otros grupos [de adultos] previamente excluidos.” (Kymlicka y Norman, 1997, p.8) (Gaete, 2014, p. 2)

Sin embargo, como comenta Gaete, esta definición no ha sido suficiente para incorporar a los desposeídos en la vida pública y en cualquier toma de decisión que ella conlleve. Por ello, tal como expresan Kymlicka y Norman (1997), no forman parte ni siquiera de una cultura compartida, siendo excluidos “no sólo a causa de su situación socioeconómica sino también como consecuencia de su *identidad* sociocultural: su ‘diferencia’.” (Kymlicka y Norman, 1997, p. 27)³⁸ Siendo ésta, una identidad común a todos los desplazados que se hallan insertos en nuestra sociedad y en la sociedad global. Otras definiciones van a intentar darle un tinte más social – más como un acto de construcción cultural – a la definición de ciudadanía. Entre ello, Pérez Luño argumenta que “se la concibe como un factor innato y necesario que determina la inserción del individuo en el grupo étnico y/o cultural al que pertenece.” (Pérez Luño, 2002, p. 9) Dando, al individuo diferente, una mayor participación en su propia construcción cultural dentro de un contexto común.

Dicha óptica estaría dentro de lo que Reguillo redefine como ciudadanía, “desde la articulación del derecho a la organización, a la expresión, a la participación en el mundo a partir de las pertenencias y anclajes culturales (el género, la etnia, la religión, las opciones sexuales, las múltiples adscripciones identitarias, entre otras).” (Reguillo, 2003, p. 36) Como es posible apreciar, esta definición se ajusta más a la de ciudadanía cultural, pues implica tanto los derechos que debe otorgar el Estado como los derechos cívicos que los individuos deben ejercer, reconociendo, a su vez, “otras esferas (...) relacionadas con la música, las expresiones artísticas y culturales, las formas diferentes de habitar la ciudad (...)” (Muñoz y Muñoz, 2008, p. 227), otorgando un rol central a las artes en la tarea de formar ciudadanía en los espacios sociales diversos y compartidos, por medio de la validación y el reconocimiento del otro.

³⁸ Es por ello, que es posible hablar de acceso a la o las cultura(s) en estos casos. Entendamos cultura como una red de relaciones y constructos.

Pero, ¿esta definición es válida para un individuo finesecular o para un sujeto del siglo XXI? Para Jahir Rodríguez, autor del libro: “El Palimpsesto de la ciudad: ciudad educadora” (1999), esta definición ya no es suficiente, pues, tener derechos civiles reconocidos por la ley y practicarlos, no garantiza que tenga derechos y acceso a los bienes culturales materiales y simbólicos.

Es decir, que pueda inscribirse en la estructura política (elegir y ser elegido por ejemplo), económica (trabajar, tener propiedades y pagar impuestos, etc.) y social (recibir algunos beneficios sociales) de su territorio; pero también puede y debe participar activamente en y de la vida cultural de su ciudad: ejercer las libertades de creación y expresión, participar de los circuitos de la oferta y el consumo cultural, intervenir en la industria cultural, establecer cualquier relación con los *mass-media*; ocupar, usar, interactuar en y con los espacios públicos, recreativos y culturales de su medio. (Rodríguez, J., 1999)

Tal como afirma Rodríguez, las sociedades han ido especializándose cada vez más, lo que implica también un grado cada vez mayor de habilidades exigidas a los sujetos que la habitan. Hace un siglo, era una condición mínima saber leer y escribir; hoy en día, se ha ensanchado el rango de derechos y deberes que tiene el ciudadano. “Por lo tanto, el ciudadano tiene derecho a mayores años de escolaridad, tiene derecho a la información adecuada, oportuna y veraz; tiene derecho a establecerse en el espacio público según las normas de su ciudad y su comunidad. Y en general, tiene derecho a manifestarse culturalmente y a acceder a los bienes materiales y espirituales de su tiempo y de su entorno. Ejercer y llenar estas expectativas configuran la *ciudadanía cultural*.” (Cifuentes y Espinosa, 1998, p. 95. El énfasis es mío) A su vez, sus deberes van de la mano con la construcción de un bien común para la sociedad, cooperando en el cuidado de lo público que pertenece a todos por igual. Estos deberes y derechos solo se pueden ejercer por medio de la comunicación, utilizando el lenguaje para solucionar las diferencias, pues, el lenguaje pertenece al mundo reflexivo, constructivo y lúdico, insiste el autor, y es la única alternativa viable de la violencia que se ejerce en/por los Estados-Nación. En el lenguaje se halla el conflicto que será transmutado en controversia y luego, en desacuerdo, pues, hay que tener siempre presente que “el mundo social es conflicto” (Weber, 1969, p. 31)

Para comprender este ámbito de la ciudadanía cultural: el lenguaje, es preciso determinar cuáles son las áreas que abarca el concepto. Según Toby Miller (2007a, 2007b),

las áreas son tres: la primera es la política, que estaría confiriendo el derecho de residencia y voto. La segunda es la economía, que otorga el derecho de trabajar y prosperar. La tercera, la cultural, concede el derecho de conocimiento y habla. Éstas son, justamente, las áreas que proclamaban los derechos de la revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad o, en palabras de Martín Barbero: “ser ciudadano, tener trabajo, y ser alfabetizado” (2003, p. 363)

En Chile, la ciudadanía está basada en el nacimiento, en el tiempo de residencia en el país, en no tener antecedentes penales y en tener la forma de sustentarse económicamente. A diferencia de otros países, Chile no exige el conocimiento del idioma para aquellos que quieren optar por nacionalizarse. Revisemos el artículo 13 de la Constitución:

Son ciudadanos los chilenos que hayan cumplido dieciocho años de edad y que no hayan sido condenados a pena aflictiva. La calidad de ciudadano otorga los derechos de sufragio, de optar a cargos de elección popular y los demás que la Constitución o la ley confieran. Los ciudadanos con derecho a sufragio que se encuentren fuera del país podrán sufragar desde el extranjero en las elecciones primarias presidenciales, en las elecciones de Presidente de la República y en los plebiscitos nacionales. Una ley orgánica constitucional establecerá el procedimiento para materializar la inscripción en el registro electoral y regulará la manera en que se realizarán los procesos electorales y plebiscitarios en el extranjero, en conformidad con lo dispuesto en los incisos primero y segundo del artículo 18. Tratándose de los chilenos a que se refieren los números 2° y 4° del artículo 10, el ejercicio de los derechos que les confiere la ciudadanía estará sujeto a que hubieren estado avecindados en Chile por más de un año. (Constitución chilena, 1980)

El enfoque de ciudadanía de la Constitución chilena, es Republicano. Éste consiste en una mixtura entre el enfoque liberal y el multicultural. El enfoque liberal consiste en construir el concepto de ciudadanía a partir de cuatro principios: 1. Un estatus de igual ciudadanía, 2. Una concepción de la persona como ciudadano libre e igual, 3. Un ideal de ciudadanía democrática, 4. Cooperación por parte del ciudadano a lo largo de su vida en una sociedad ordenada. Este enfoque le otorga el protagonismo a aquellos derechos vinculados con la libertad de los individuos, en cuanto a sufragar, a tener propiedad y a ser libres de expresarse, siendo el Estado quien debe asegurar que estos derechos se ejerzan, mediante el principio de justicia.

Dicho principio se construye sobre la base de una igualdad de derechos (de pensamiento, de conciencia, libertades políticas, y de libre asociación) y de una justa diferencia (la desigualdad económica y social debe ser estructurada para beneficiar a los

menos aventajados de la sociedad, dando, además, igualdad de oportunidades en cargos y funciones). “Es sobre estas ideas que se construyen las teorías liberales de la ciudadanía más actuales. Su concepto de la “justicia como equidad”, en tanto principio compartido por los ciudadanos, se sustenta en las virtudes de civilidad, de tolerancia, de razonabilidad y del sentido de equidad, a las que todas las personas adhieren.” (BCN, Formación cívica, La democracia y la ciudadanía)

A su vez, el enfoque Multicultural está basado en las teorías de Charles Taylor (que lo denomina enfoque comunitario, 2001) y de Will Kymlicka. Este enfoque, en cambio,

(...) propicia valorar la diversidad cultural, darle voz a las minorías y a los grupos étnicos para que puedan expresar sus necesidades, intereses y aspiraciones. Según Kymlicka resulta imprescindible para dar sostenibilidad a la democracia, que las minorías dispongan de procedimientos justos para que se escuche su voz en los procesos políticos, sociales y económicos. Se trata, en suma, de una iniciativa concertada entre el Estado y los grupos o pueblos que la integran en un contexto caracterizado por su diversidad étnica y cultural, para hacer factible que todas las personas de todos los grupos étnicos y culturales conozcan, comprendan y compartan las diferentes culturas, sus problemáticas, no solo a nivel legal y político, sino que también en la dimensión social y civil. (BCN, Formación cívica, La democracia y la ciudadanía)

Así, el enfoque republicano, basado en las teorías de Jurgen Habermas, considera ambos enfoques: “por una parte se nutre del liberalismo en relación con la concepción de los derechos, pero le suma la idea de que este se identifica con su comunidad política y se compromete con el bien común, sin que esto implique sumarse a una visión unívoca del mismo.” (BCN, Formación cívica, La democracia y la ciudadanía). Este enfoque le otorga un rol primordial a la vida pública y activa de los ciudadanos como un deber. Habermas afirma que:

(...) el modelo republicano de la ciudadanía nos recuerda que las instituciones de la libertad, aseguradas en términos de derecho constitucional, tendrán o no valor, conforme a lo que haga de ellas una población acostumbrada a la libertad, acostumbrada a ejercitarse en la perspectiva de primera persona del plural, de la práctica de la autodeterminación. El papel del ciudadano institucionalizado jurídicamente ha de quedar inserto en el contexto de una cultura política habituada al ejercicio de las libertades. (Habermas. Cit. En: BCN, Formación cívica, La democracia y la ciudadanía)

Es decir, que se basa en una concepción procedimental del derecho, pues, los derechos liberales deben completarse con los derechos de participación y comunicación en la esfera

pública con el objetivo de ir construyendo el propio medio de vida social. En este enfoque es el ciudadano el que posee la responsabilidad de su propio ‘estar en sociedad’. Un ciudadano activo y participativo del diálogo y la deliberación de todos los ámbitos del Estado, respetando el libre accionar de los demás ciudadanos.

Este enfoque es el más difundido en Latinoamérica, pues consiste en superar la visión comunitaria y libertaria, abordando temas de discusión como la discriminación y la tolerancia para asegurar la convivencia social.

La pregunta que cabe es ¿se puede seguir aplicando este enfoque a la nueva configuración de sociedad chilena, que se ha estado generando desde la llegada de inmigrantes de diversos países? ¿este enfoque es efectivo en la práctica de la ciudadanía actual?

Para dar alguna orientación al respecto, podemos revisar los nuevos enfoques de ciudadanía propuestos por la UNICEF³⁹ y que van de la mano con el movimiento de globalización. Se trata del enfoque global o mundial. Este enfoque hace referencia a la colaboración entre países que están compartiendo ciudadanos en territorios cada vez más abiertos. Promueve una ciudadanía con sentido, yendo más allá del Estado-Nación, pues, abarca el desarrollo de los marcos internacionales de los derechos humanos, la tecnología (como ciudadanía digital⁴⁰), los *mass media*, entre otros, deconstruyendo el concepto de territorio para desplazar su significado y sentido hacia un espacio significativo de negociaciones para el consenso, pues: “El concepto ‘Ciudadanía Glocal’ alude a la persona, grupos, organización o comunidad que está dispuesta y es capaz de ‘pensar globalmente y actuar localmente’. El concepto implica que las personas/grupos se adapten a las peculiaridades de cada entorno, diferenciando su accionar en función de demandas locales.” (BCN, Formación cívica, La democracia y la ciudadanía). Lo que implica un intercambio

³⁹ “UNICEF define al “ciudadano global” como alguien que entiende la interconectividad, respeta y valora la diversidad, tiene la habilidad de oponerse a la injusticia y actúa en formas personalmente significativas. La actual educación para la ciudadanía global busca entregar a los estudiantes el poder para entender y ejercer sus derechos humanos en formas que manifiestan su solidaridad con los seres humanos del mundo entero y tienen un impacto positivo en el mundo.” (BCN, Formación cívica, La democracia y la ciudadanía)

⁴⁰ “Podemos entender la ciudadanía digital como un marco común de derechos y deberes para los usuarios de TIC, esto es, la construcción de pautas de convivencia y comportamiento en el mundo virtual, así como la responsabilidad y el compromiso de los actores sociales que interactúan en él. Supone la comprensión de asuntos humanos, culturales y sociales relacionados con el uso de las TIC, así como la aplicación de conductas pertinentes y a los principios que la orientan: ética, legalidad, seguridad y responsabilidad en el uso del Internet, las redes sociales y las tecnologías disponibles.” (BCN, Formación cívica, La democracia y la ciudadanía)

solidario entre los ciudadanos del mundo, tanto dentro como fuera del territorio físico y significativo, superponiéndolos para diversificar los ámbitos de acción de las diversas tipologías de ciudadano.

Según UNESCO, la Ciudadanía Mundial se refiere a un sentido de pertenencia a una comunidad más amplia y a una humanidad común. Esto se explica por aumento en la interdependencia política, económica, social y cultural y en las interconexiones entre los niveles local, nacional y mundial. El creciente interés por la ciudadanía mundial hace que exista mayor interés por la educación ciudadana, así como sus repercusiones en las políticas, los programas de estudio, la enseñanza y el aprendizaje. UNESCO define como centrales de este proceso tres ámbitos: Cognitivo: Adquisición de conocimientos, comprensión y pensamiento crítico acerca de cuestiones mundiales, regionales, nacionales y locales, así como de las interrelaciones y la interdependencia de diferentes países y grupos de población. Socioemocional: Sentido de pertenencia a una humanidad común, compartiendo valores y responsabilidades, empatía, solidaridad y respeto de las diferencias y la diversidad. Conductual: Acción eficaz y responsable en el ámbito local, nacional y mundial con miras a un mundo más pacífico y sostenible. (BCN, Formación cívica, La democracia y la ciudadanía)

Ser ciudadano de la humanidad, significa poseer los conocimientos, los valores y las actitudes que se requieren para hacer de este mundo un lugar más justo, más inclusivo, más pacífico. Tarea titánica en un mundo poseído por el deseo avasallador de poder. Sin embargo, si la meta fuera la de formar ciudadanos bajo este enfoque, se podrían generar cambios significativos en los objetivos políticos, cambios tendientes hacia el derecho humanitario como principio fundamental, para poder reconocer y apreciar la diferencia, en lugar de tolerarla (lo que implica una molestia desde su fundamento).

En materia de cultura, este enfoque permite negociaciones entre ciudadanos de la diversidad, basadas en la diferencia como valor agregado, estimulando el conocimiento de diversas lenguas, religiones, pensamientos políticos. A su vez, respeta y valora las diferencias de género, de étnia, de costumbres, de formas de ser, condiciones socio-económicas, edad, escolaridad, entre otras, colocando en la escena principal a nuestra humanidad común. Este enfoque nos devuelve el objetivo social perdido en dictadura y nos posiciona en el camino que se está tomando a nivel mundial, sobre todo, en países desarrollados, que han visto fracasar otros enfoques y que han logrado escuchar a sus ciudadanos más jóvenes, que abogan por un cambio que nos incluya a todos como humanidad, en pos de la construcción y cuidado de un mundo común: nuestro planeta. Este enfoque no pretende arrogarse la voz de los marginales ni de los subalternos, ni darles el espacio para que puedan sentirse escuchados.

Este enfoque no se basa en la óptica binaria que divide las sociedades entre centro y margen. Por ende, la negociación cultural es posible en todos los ámbitos que abarca.

Para formar ciudadanos globales, es fundamental cuidar la calidad de la educación y contenidos de la misma desde la educación primaria en adelante. Ello exige, por ejemplo, reforzar materias como historia universal, historia nacional, educación cívica, filosofía, historia de las religiones, lenguas extranjeras e indígenas, entre muchas otras. Lo que permitiría:

Promover la comprensión y análisis del concepto de ciudadanía y los derechos y deberes asociados a ella, entendidos éstos en el marco de una república democrática, con el propósito de formar una ciudadanía activa en el ejercicio y cumplimiento de estos derechos y deberes. Fomentar en los estudiantes el ejercicio de una ciudadanía crítica, responsable, respetuosa, abierta y creativa. Promover el conocimiento, comprensión y análisis del Estado de Derecho y de la institucionalidad local, regional y nacional, y la formación de virtudes cívicas en los estudiantes. Promover el conocimiento, comprensión y compromiso de los estudiantes con los derechos humanos reconocidos en la Constitución Política de la República y en los tratados internacionales suscritos y ratificados por Chile, con especial énfasis en los derechos del niño. Fomentar en los estudiantes la valoración de la diversidad social y cultural del país. Fomentar la participación de los estudiantes en temas de interés público. Garantizar el desarrollo de una cultura democrática y ética en la escuela. Fomentar una cultura de la transparencia y la probidad. Fomentar en los estudiantes la tolerancia y el pluralismo. (Objetivos de la Ley N° 20.911, 2015. En: BCN, Formación cívica, La democracia y la ciudadanía)

Cosa que la ley propone, pero que no ha sido ampliamente aplicada; en su lugar, se ha aprobado recientemente (2019) la eliminación de la obligatoriedad de asignaturas como Historia del currículo escolar para 3° y 4° medio, entre otras asignaturas fundamentales (como Educación física). Dejando la ley como un documento sin utilidad para la garantía de los derechos de todos los chilenos en asuntos de formación de ciudadanía cultural. En todos los países de la Región, se ha reforzado la enseñanza de la educación cívica, cambiando su nombre a ‘formación ciudadana’ y ampliándolo su contenido y su duración: de estar ubicada en los últimos años de formación escolar a formar parte de toda la formación escolar, abarcando la concepción de ciudadanía global, entre otras. Chile, estaba avanzando en esta materia, luego de que los mismos escolares exigieran, en el año 2006 (la segunda

movilización fue durante el año 2011⁴¹), una revisión de las leyes de educación que tendiera hacia una verdadera educación de calidad.

Las recomendaciones de la Comisión Nacional dieron paso a una serie de reformas curriculares. En 2009 se dio inicio a un proceso de ajuste y renovación curricular que ha significado la inclusión de estas competencias en forma transversal al currículum, pero también en la asignatura obligatoria de Historia, Geografía y Ciencias Sociales, que incorpora como uno de sus tres ejes temáticos la Formación Ciudadana. El mismo año, MINEDUC publica un Mapa de Progreso denominado “Democracia y Desarrollo”, que orienta en forma nítida los aprendizajes que desde primero básico a cuarto medio, cada estudiante chileno debe lograr en el ámbito de la formación ciudadana. Define de forma explícita que la formación ciudadana se entiende como la valoración de la democracia y desarrollo de habilidades que favorecen la participación. (BCN, Formación cívica, La democracia y la ciudadanía)

Queda claro, que la eliminación de la obligatoriedad de la asignatura de historia es signo de una voluntad de cierre hacia cualquier participación ciudadana y hacia una valoración de la democracia. Durante el año 2015, se instó al gobierno de Michelle Bachelet, a presentar un proyecto de ley que pudiera garantizar la educación ciudadana en todos los establecimientos escolares reconocidos por el Estado, pues, solo por medio de ella, se logra combatir y prevenir la corrupción, la falta de probidad y el tráfico de influencias y, a su vez, preparar a los niños y jóvenes para enfrentar dilemas éticos a lo largo de sus vidas. (Cfr. BCN, Formación cívica, La democracia y la ciudadanía)

De dicho proyecto, nace la ley N° 20.911, para asegurar la formación ciudadana para enseñanza parvularia, básica y media. Sin embargo, restarle importancia a la historia, va contra dicho derecho y atenta contra la memoria nacional y universal.

Hay siempre mucha presión sobre las mallas curriculares, igual que en la universidad. Todos los especialistas creen que sin su asignatura no hay formación posible. Pero lo de Historia me parece mal. La Historia también invita a pensar y habituarnos a pensar, a razonar, a dudar, a argumentar, a corregir, es el fin de toda educación. (...) Mientras los establecimientos de cualquier nivel sigan trabajando para las pruebas y para los rankings, nada cambiará, y harán creer a los jóvenes que educar, como todo hoy, es solo competir: competir por notas, por rendimientos en pruebas, por uno de los tres lugares del *podium*, por ubicación en *rankings*, por cupos en la educación superior, por prestigio. (Squella, 2019. En: Emol.cl)⁴²

⁴¹ Recomiendo la lectura del artículo “La Revolución Pingüina y el cambio cultural de Chile” (2007), de Beatriz Silva Pinochet, publicado en la biblioteca virtual CLACSO.

⁴² “En esto de las mallas curriculares de la enseñanza media andamos dando palos de ciegos hace mucho tiempo. Nos preguntamos qué enseñar en ella, cómo enseñar, pero no para qué enseñar. (...) El drama que estamos viviendo tiene que ver con que los establecimientos, en su mayoría, no tienen respuesta para esta

El análisis de Agustín Squella, Premio Nacional de Humanidades, nos entrega algunas pistas sobre el origen del problema. Al que agregaré, un insistente deseo del actual gobierno por negar la memoria del país⁴³, en donde ha quedado registrado el horror de los crímenes de la dictadura y la necesidad de justicia para sus víctimas, lo que implica no indultar a sus criminales por temas humanitarios, por ejemplo; propuesta (de indulto y amnistía) que el gobierno de Sebastián Piñera ha impulsado desde su primer período presidencial (2009 en adelante).

Otra propuesta del presidente Piñera (realizada el 23 de marzo de 2017), es eliminar la gratuidad universal en la educación universitaria para cambiarla por un sistema de becas y préstamos (La Tercera, 2017); gratuidad que estaba posibilitando el acceso a la educación superior a alumnos destacados de estratos económicos bajos, objetivo de cualquier gobierno democrático que debe garantizar este derecho en igualdad de oportunidades para la ciudadanía más vulnerable. Durante el inicio del año 2019, 27 mil estudiantes perdieron la gratuidad, dejando inconclusos sus estudios, pues se está considerando la gratuidad como un sistema de becas y no como un derecho social que garantiza un Estado democrático. El desafortunado actuar de la ex Ministra Marcela Cubillos, responde a las políticas de exclusión social que promueve el actual gobierno, argumentando que “muchos estudiantes tienen vivencias socioeconómicas más complejas, lo que da un promedio de atraso entre uno

última pregunta, salvo decir —cuando lo reconocen— que enseñan para pasar bien las pruebas generales a las que deben someterse los jóvenes de enseñanza media, en especial la de selección universitaria, y para que los establecimientos aparezcan bien en los rankings. (...) Siempre hemos criticado a los jóvenes que estudian para las notas, pero los establecimientos han terminado haciendo lo mismo: parecen trabajar casi todos para los rankings.” (Squella, 2019. En: Emol.cl)

⁴³ Ejemplo del negacionismo propiciado por el actual gobierno, es el inserto que se publicó en el diario El Mercurio el día 11 de septiembre de 2019 y que reivindica la dictadura de Pinochet. El artículo se publicó bajo el título: “El 11/9/1973 Chile se salvó de ser como es hoy Venezuela.” Un extracto del texto dice: “Allende utilizó la violencia y la ilegalidad para imponer una dictadura marxista leninista (...) la tragedia de Chile ayer es la tragedia de Venezuela hoy.” (Vega, 11 de septiembre de 2019) El inserto fue firmado por cerca de 60 personas. Las reacciones no se hicieron esperar. Cabe recordar, que la Comisión de DD.HH. de la Cámara Baja, presentó, por medio de la Diputada Carmen Hertz, un proyecto que proponía incorporar el negacionismo como un nuevo tipo penal en el proyecto de ley sobre la incitación a la violencia, bajo el artículo 161 E. El texto fue aprobado por los siete parlamentos de oposición y rechazado por sus pares de la UDI y RN, absteniéndose el diputado de Evópoli, Andrés Molina. La postura del gobierno, es la reivindicación del negacionismo, por medio de declaraciones de la vocera del Gobierno, Cecilia Pérez,: “Estamos absolutamente en contra. ¿Quién puede decir qué piensa cada uno? ¿Quién se arroga el derecho a decidir lo que opina cada uno?, acá estamos frente a un atentado a la libertad de pensamiento y de expresión que no es propia de la democracia” (En: Soto, 19 de diciembre de 2018) Declaración que pretende hacer pasar el negacionismo como una mera opinión personal y no como parte de la memoria histórica del país.

a dos años en la universidad.” (Cubillos, 2019. En: Ojeda, 2019, JGM) Solo cabe comentar que, precisamente por esta situación, es urgente una educación de calidad, inclusiva y gratuita. Un paso para lograr estos objetivos de exclusión, es la reducción de los fondos para educación pública: 2 mil millones para Universidades estatales versus 34 mil millones para Universidades privadas.

Arriesgaré una hipótesis: Todos estos retrocesos tienen, como objetivo no declarado, el volver a la activación de la LOCE, Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza, origen del conflicto de la recordada Revolución Pingüina.

La Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza es una ley que, como todas las leyes orgánicas, requiere de un quórum de 4/7 para su modificación. Esta ley fue promulgada por Augusto Pinochet el 10 de marzo de 1990, es decir, un día antes de dejar el gobierno. Ésta viene a finalizar un período de reformas neoliberales en la educación, que incluyeron la incorporación de la lógica de los subsidios o “*vouchers*” en la dinámica educativa, la municipalización y la aparición de la modalidad subvencionada de enseñanza, es decir, aquella que, siendo administrada por particulares, recibe fondos públicos para su funcionamiento. El subsidio, por otro lado, se entrega por cada alumno y según un promedio de asistencia. La lógica que subyace a esta política, es que las mejores escuelas atraerían a los mejores alumnos y por tanto, acapararían mayor cantidad de subsidios. Las malas, por tanto, se verían finalmente obligadas a cerrar. La municipalización, por último, está orientada a una descentralización de la acción administrativa e ideológica del Estado. (Silva, B., 2007, p. 11)

Ley que fue derogada, para, en su lugar, proponer la Ley General de Educación (LGE) en el 2007-2008, luego de múltiples manifestaciones del movimiento estudiantil que lograron, finalmente, negociaciones de sus dirigentes con el gobierno de Bachelet. La intención de volver a este sistema que sectariza la educación y excluye los estratos sociales más vulnerables, responde a la óptica neoliberal pinochetista que promueve el individualismo y la lógica de mercado, en donde, los que tienen más, deben seguir teniendo más y los que tienen menos, deben continuar teniendo menos.

No ahondaré más en estos aspectos, sin embargo, lo que queda claro es que existen contradicciones innegables en la concepción y formación de ciudadanía cultural, quedando pendiente una discusión seria que involucre a todos los agentes de la política, de la cultura, de la economía, de la educación. Por ende, el concepto de ciudadanía cultural, que menciona la Política Nacional de Cultura 2017-2022, queda supeditado a los intereses de los gobiernos

de turno, que, al menos en el último tiempo, no están guardando relación con la garantía de derechos ciudadanos ni humanos. Si estos derechos no están garantizados para los ciudadanos nacionales, mucho menos para aquellos extranjeros que habitan en el país. Pues, si bien, acceden a bienes culturales, éstos son acotados a aquello que el gobierno de turno considera justo, con una óptica que está privilegiando cada vez más los intereses de una minoría que representa la fuerza económica del país, misma que se alza y sale a las calles para evitar que llegue la ampliación de la línea 7 del Metro de Santiago a las puertas de sus casas, argumentando que “su barrio será más propenso a la delincuencia.”⁴⁴

Urge una fuerte revisión de la política cultural nacional, para que no volvamos a repetir estos añejos esquemas que renacen hoy en un país que crece en vías de alcanzar un desarrollo.

Retomando, seguimos con el segundo enfoque de la Política Nacional de Cultura 2017-2022, denominado ‘enfoque territorial’, y que busca el reconocimiento de “la alteridad y la pluralidad como parte de una noción de cultura más amplia.”(CNCA, 2017-2022, p. 30) Las reflexiones que han surgido a partir de esta declaración, giran en torno al significado y sentido de la “pluriculturalidad, los territorios, migrantes, pueblos indígenas, patrimonio y memoria.” (PNC, 2017-2022, p. 30) A su vez, el documento considera que el territorio es un “espacio de representación cultural considerando las relaciones sociales marcadas por su historia, religión, expresiones culturales y formas de hacer, estar y de concebir el mundo diferenciándose de un ‘otro’.” (PNC, 2017-2022, p. 32). Es decir, que el Estado concibe el territorio como un conjunto de realidades y agentes con los que debe relacionarse, un territorio como un espacio donde los agentes se relacionan con sus diferencias frente a otro, para reafirmar su propia identidad.

⁴⁴ “Carol Teare, presidenta de la Organización Comunitaria Parque Araucano, dice que durante la semana se reunirán con nueve comunidades de distintos edificios por este tema, y que la convocatoria es “una acción ciudadana. Es para que la comuna y nuestras autoridades sepan que estamos protegiendo el futuro de nuestros hijos”. Mónica Silva, presidenta de la junta de vecinos Cerro La Gloria, reclama que “esa intervención que quiere hacer el Metro es desarmar el parque. Es hacer lo mismo que hicieron en el parque Los Dominicos”. La representante vecinal también muestra otra preocupación: “Llega el Metro y llegan los delincuentes. Tú no puedes estar tranquila, aunque esté lleno de cámaras.” El concejal de Las Condes Patricio Bopp (UDI) señala que “entendemos que Metro trae beneficios para la ciudad, pero como municipio no nos hemos sentido escuchados”. Y también es enfático: “No vamos a permitir que la estación se haga dentro del Parque Araucano.” (Valderrama, 8 de octubre 2019)

Retomando lo expuesto en la introducción de esta tesis, donde indico que el enfoque de gestión territorial chileno, tal como lo explicita el documento 2017-2022, está tomado del modelo guatemalteco, elaborado en el año 2005, por el Dr. Jorge D. Calvo Drago, Subsecretario de Políticas Territoriales de la Secretaría de Planificación y Programación SEGEPLAN. Creo necesario recordar en este punto, la cita de Calvo Drago:

Se podría afirmar que el enfoque territorial constituye una visión sistémica, holística e integral de un territorio determinado en el corto, mediano y largo plazo. Este horizonte de tiempo puede significar cinco, 15 y 25 años respectivamente (...) También podría decirse que el ET constituye una planificación del territorio tomando en cuenta su potencialidad económica y la atención a los temas sociales, culturales y ambientales y que para ello integra espacios, actores, la producción de bienes y servicios, así como las políticas públicas de intervención que contribuyen a un desarrollo integral de las comunidades que lo habitan. (Calvo Drago, 2005, p. 4. Cit. En: PNC, 2017-2022, p. 30)

Esta definición de territorio, como vemos, apunta a un criterio economicista y geográfico, en donde lo cultural y social van a depender de la intervención del Estado. Esta definición dejó de ser utilizada a mediados de los años 80, incluso desde la geografía, que comenzó a estudiar el territorio desde la geografía social, y que dicta que los principales componentes son “su componente espacio social y su componente espacio vivido.” (Frémont, Herin y Di Meo, 1998. Cit. En: Capel, 2016, p. 11) Con espacio vivido, los autores hacen alusión a un espacio moldeado por el ser humano en función de sus necesidades. Es decir, el territorio ya no se considera un producto social, sino, una construcción social, en donde los seres humanos pueden crear elementos simbólicos y producir, al mismo tiempo, identidad.

Para avanzar en una definición más actualizada de territorio, es preciso desterritorializar su concepción, lo que implica: “la pérdida de los linderos territoriales que se han creado a partir de códigos culturales históricamente localizados; por ejemplo imposición de recursos y decisiones desde organismos o instituciones externas, imposición de decisiones sobre recursos propios, o cuando la propia población decide des-hacer las relaciones territoriales y las representaciones espaciales.” (Nates Cruz, 2011, p. 2016)

Al respecto, el postestructuralismo⁴⁵ ha cuestionado el sentido estático que por décadas tuvo esta noción, aportando un significado desplazado al mismo, por medio de lo

⁴⁵ “El estructuralismo propone que uno pueda entender la cultura humana por medio de una estructura, modelada en el lenguaje (lingüística estructural), que difiere de la realidad concreta y de las ideas abstractas, un ‘tercer

discontinuo, la diferencia y la diseminación. Como ya hemos aclarado, el territorio ya no es “(...) solamente el entorno físico o el espacio geográfico que ocupa un grupo humano, también está construido a partir de los lazos sociales e interacciones con sus habitantes.” (Osorio, Maya y Rojas, 2015) Es decir, que el modelo estructuralista favorecía un pensamiento arborescente, aquel que se mueve en el ámbito de la jerarquización, de los conectores binarios y relaciones biunívocas, como refieren Deleuze y Guattari (1997). En cambio, el modelo propuesto por el posestructuralismo propone incorporar otro paradigma que no excluye el árbol-raíz; éste es el rizoma-canal, interconectándolos como rizoma(molecular)/árbol(molar), generando calcos y mapas, desde una relación de tensión y complementariedad. En este contexto, ya no es factible hablar de estructuras, sino, de agenciamientos, “noción más amplia que la de estructura, sistema, forma, etc. Un agenciamiento incluye componentes heterogéneos, tanto de orden biológico como social, maquínico, gnoseológico, imaginario.” (Guattari y Rolnik, 1986, p. 317). Enfoque que supera la noción de integral, ligado a las homogeneidades. Y sabemos que todo agenciamiento es colectivo y pone en juego el territorio como una unidad fija e integral, siendo en sí, el propio agenciamiento un territorio en devenir.

Así, podemos referirnos a territorio como una construcción social que resulta del ejercicio de las relaciones de poder (teniendo en cuenta que el poder no es una propiedad, sino una red de relaciones), como lo define la geografía desde su perspectiva crítica. Al respecto, Guattari y Rolnik afirman que:

La noción de territorio aquí es entendida en sentido muy amplio, que traspasa el uso que hacen de él la etología y la etnología. Los seres existentes se organizan según territorios que ellos delimitan y articulan con otros existentes y con flujos cósmicos. El territorio puede ser relativo tanto a un espacio vivido como a un sistema percibido dentro del cual un sujeto se siente ‘una cosa’. El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación fichada sobre sí misma. El es un conjunto de representaciones las cuales van a desembocar, pragmáticamente, en una serie de comportamientos, inversiones, en tiempos y espacios sociales, culturales, estéticos, cognitivos. (Guattari y Rolnik, 1986, p. 323. Cit. En: Haesbaert, 2004)

orden’ que media entre los dos.” (Deleuze, 2005) “Frente al sistematismo de la estructura, que niega la individualidad y el acontecimiento, el posestructuralismo afirmará lo fortuito, lo aleatorio, la diferencia y trata de superar la tendencia de contemplar la realidad como la unión de dos opuestos.” (Herner, 2009, p. 160) Entre los autores posestructuralistas se hallan: Barthes, Derrida, Foucault, Deleuze, Butler, Baudrillard, Kristeva y Habermas. Básicamente, esta teoría se opone a las *oposiciones binarias* del estructuralismo.

Si hablamos de territorialidad en este sentido, es posible dar un giro al enfoque actual de la gestión cultural, conduciéndolo hacia los sujetos que habitan la tierra-país, creando un espacio dinámico, un agenciamiento que excede el simple comportamiento o la habitabilidad. Pero, siguiendo esta lógica, un territorio no estaría siendo un agenciamiento sin los movimientos de desterritorialización y reterritorialización⁴⁶. Estos movimientos van a generar lo que hemos venido denominando Frontera (con mayúscula), aquel espacio liminal que se expande en diversas líneas de fuga y en el que los agentes ingresan como sujetos y no como colectivos de enunciación (involucrando prejuicios y jerarquías *a priori*), y que posibilita las condiciones necesarias para que se lleven a cabo negociaciones culturales en una comunicación en *différance* (Derrida, 1972). Una vez producida la negociación, los agentes se reterritorializan en lo que llamamos ‘una tercera cultura, tercer espacio cultural, tercer territorio’, que posee las características de todos los agentes sin perder la marca de su origen. Adelanto que en esto consiste el proyecto transcultural. Lo que se debe hacer es trabajar en aquel ‘estar preparados para cuando llegue el otro’, en autoabrirse a la posibilidad, en prepararnos como territorios particulares y colectivos.

Como expuse en la introducción, generar un pensamiento desterritorializado no es algo simple ni automático, va a requerir un cambio progresivo y lento de paradigma, cosa que solo es posible en la creación, “y para que se cree algo nuevo es fundamental romper el territorio existente, creando otro.” (Herner, 2009, p. 169). Recordemos que la desterritorialización del pensamiento siempre va a estar ligada a una reterritorialización.

Ahora bien, respecto al cambio que trajo consigo la globalización referido a la movilidad de personas en diversos territorios, se ha deconstruido el concepto de territorialidad, ya que:

(...) al ir más allá de la perspectiva disciplinaria y del determinismo económico, es capaz de constituirse en una categoría a través de la cual es factible estudiar los múltiples procesos que surcan el complejo mundo social (...) hoy éste puede estar formado por lugares contiguos y por lugares en red (...) el territorio es un concepto que adquiere nuevos contenidos en el contexto de la globalización, son relaciones sociales que desbordan las

⁴⁶ Estas pueden ser absolutas y relativas: “La desterritorialización relativa hace referencia al abandono de territorios creados en las sociedades y su concomitante reterritorialización, mientras que la desterritorialización absoluta se remite a su propio pensamiento, la virtualidad del devenir y lo imprevisible.” (Herner, 2009, p. 169)

fronteras de la comunidad, de la nación y que se entrelazan con otros procesos que ocurren en el tiempo. (Llanos-Hernández, 2010, pp. 213-214)

Es por ello, que han surgido otros conceptos asociados, que permiten obtener un enfoque más adecuado a los nuevos y cambiantes contextos culturales y sociales. Se trata de conceptos como multiterritorialidad y transterritorialidad, éste último lo abordaré más adelante.

Volviendo al enfoque territorial que asume la CNCA, podemos afirmar que pretende buscar la valoración, el respeto y el fortalecimiento del entramado sociocultural de los territorios físicos y culturales, para que todos, incluidos los sectores públicos y privados, puedan participar en la toma de decisiones relativas a una política cultural nacional, bajo el principio de igualdad, porque provee a las políticas de un fundamento último centrado en un enfoque de derechos, y porque busca cerrar brechas. (CEPAL, 2019, p. 21) Respecto a este punto, el documento cita a Morales Barragán, para indicar que se favorecería una construcción del desarrollo integral, mediante una política pública que posibilitara el intercambio de opiniones y experiencias, relacionadas con las capacidades y recursos de cada territorio. Morales Barragán dice: “se favorecería la apropiación colectiva de los saberes particulares de la población” y con ello, el “consenso para el desarrollo territorial sostenible.” (Barragán, 2003. Cit. En: PNC, 2017-2022, p. 33)

Aclaro que el desarrollo territorial sostenible, que menciona Barragán y que adopta el CNCA, se refiere a la viabilidad del mismo en multidimensiones. La CEPAL, lo indica como: “la importancia de la presencia de procesos duraderos en el tiempo y de amplia cobertura en cuanto a las dimensiones comprometidas.” (CEPAL, 2019, p. 25) Ésto, básicamente, considera la diferencia como diversidad social y cultural para la preservación de la unidad y la integridad del territorio, en funcionamiento armónico, social, político, económico, etc.

Ahora bien, para estos dos enfoques, el de desarrollo y el territorial, existen principios asociados al bien común que promueven:

1. La diversidad Cultural, de manera intercultural asociado siempre a un territorio, de aspecto solidario.

2. Democracia y participación cultural, equitativo e inclusivo social y territorialmente, promueve el bien común.
3. Patrimonio como bien público, diverso, plural y de identidades múltiples.
4. Reconocimiento cultural de los pueblos indígenas.
5. Libertad de creación y expresión, protección de los derechos laborales y valoración social de creadores y cultores.
6. Memoria, plural, histórica, artística y de derechos humanos.

Estos principios promueven la incorporación de la diversidad de ciudadanías, respondiendo a sus demandas y necesidades, de manera pertinente y eficaz. Como, por ejemplo, equilibrar los salarios, los reconocimientos, valoración e igualdad de oportunidades en asuntos de género. Reconocer, valorar y resguardar los derechos de los pueblos indígenas y las comunidades migrantes, incluyendo el intercambio cultural y artístico, por medio de la identificación de carencias de políticas de inclusión e integración en toda la ciudadanía, con el fin de promover la convivencia y valorar la diferencia: “como aporte a la construcción del imaginario social y cultural de Chile que viene, la lucha contra el racismo y la discriminación y la construcción de un relato común pensado desde el principio de interculturalidad.” (PNC, 2017-2022, p. 52)

Al respecto, para lograr lo referente al tema de la migración, se incluyeron diversas instancias, como el programa Iber-rutas (2011) o el programa Interculturalidad e Inclusión de migrantes del Departamento de Ciudadanía del CNCA (2015), también la Inclusión del consejo técnico de política migratoria (2015), la apertura de Líneas migrantes en fondos de Cultura (2016) y la Mesa institucional de migración e interculturalidad CNCA (2016).

En relación a las problemáticas culturales en torno al tema migratorio, se mencionan diez, y una de ellas se refiere a la ‘Internacionalización, Interculturalidad e intercambios transfronterizos’, asociados, en primer lugar, a la idea de territorio como espacio político-administrativo, en donde el Estado ejerce su soberanía. En segundo lugar, asociados a la idea de interculturalidad, donde se amplía la frontera geopolítica, pues se enfoca en las relaciones entre culturas que comparten un mismo territorio, y que “se caracterizan por la porosidad, la plasticidad y la transformación permanente.”(PNC, 2017-2022, p. 85). Se considera en este punto la visión de Walsh: “como una herramienta, como un proceso y un proyecto que se

construye desde la gente –y como demanda de la subalternidad-, en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas.” (Walsh, 2010, p. 78) Es decir, que busca exponer explícitamente la desigualdad de poder de las relaciones, para ‘transformarlas’, considerándola como un importante cambio social.

Si la comparamos con las miradas de la anterior política cultural nacional, se puede apreciar un avance, en cuanto a proponer una ruptura con lo geopolítico y la transformación permanente. Sin embargo, aunque la óptica intercultural proponga: respeto, tolerancia, diálogo y negociación, se presenta, en primer lugar, como una paradoja, ya que la tolerancia va en contraposición con el diálogo y la negociación (siempre conlleva una molestia frente a la diferencia), y en segundo lugar, como una utopía, pues es prácticamente imposible establecer los mismos códigos culturales en un contexto de diversidad y es ingenuo pensar que en dicho contexto no se generarán conflictos, es más, ellos se esperan y se valoran en la dialéctica entre culturas. ¿Cómo podría entonces, apuntalar una transformación? Más bien, podría construir una visión parcial, procedente de una interacción en un deseado estado de igualdad de condiciones.

Por otra parte, el término migrante se menciona dentro de las problemáticas de la memoria, en donde el énfasis se halla en fomentar la ‘memoria migrante’, indicando que se deben “incrementar las iniciativas que propicien respetar y conocer los contextos culturales” (PNC, 2017-2022, p. 116) de la población migrante. Pero con serias falencias en cuanto al acompañamiento de los procesos de diálogo para lograr una “integración de nuevas prácticas culturales en el país.” (PNC, 2017-2022, p. 116) Además, reconoce una “insuficiente vinculación de las prácticas culturales y artísticas y la memoria.” (PNC, 2017-2022, p. 116)

Las actividades y prácticas culturales, en este caso: migrantes, se conciben como verdaderas ‘extrañezas’, y van exponiendo de alguna manera ‘lo que somos’, en relación a la necesidad impuesta que tenemos de relacionarnos por medio del temor a la diferencia. La mediación de la memoria migrante, aquella que todos tenemos, permitiría establecer nexos simbólicos, que se conectaran e interactuaran en el tiempo-espacio, con la posibilidad de generar diversos y/o nuevos significados.

La memoria del país dejado atrás, en conjunto con la memoria en construcción en el nuevo país, es el no-lugar (Augé, 1993) de la negociación con todas aquellas memorias que guardamos dentro y que hacen referencia a abandonos, cambios, viajes, pérdidas, sacrificios y migraciones. Puedo entonces ¿Cuestionar el valor de la memoria de ese ‘otro’?

La mención que hace la Política de cultura Nacional del concepto de memoria migrante, es un débil intento por dar fluidez a los procesos de apropiación y conexión entre el lugar de origen y el nuevo lugar, sin considerar nuestros lugares mnémicos. Dicha mención se hace con el fin de reforzar las construcciones de realidades para ser compartidos por las nuevas generaciones, creándose una nueva memoria que podríamos llamar híbrida. La memoria, entonces, solicita un espacio para desarrollarse, porque cuando el individuo cambia de posición, también lo hacen los elementos biográficos, culturales, sociales que lleva consigo, construyéndose constantemente a sí mismo como sujeto social. Así, el espacio de desarrollo de dichas memorias, debe tener la capacidad para entender, reconocer y poner en valor todos los universos simbólicos del migrante y del local.

La memoria es un tema esencial para la transculturalidad, pues la memoria es rizomática por naturaleza. Sus reconstrucciones permiten poner en relieve las múltiples interacciones sociales, personales, históricas, culturales, etc., y la capacidad que tienen los individuos de armar y reconstruir las memorias de los pueblos y de la humanidad a partir del rescate de los recuerdos.

Asimismo, los procesos de recuerdo, en el orden cognitivo, se relacionan indivisiblemente con el espacio sociocultural, indicándonos que lo cultural, al ser simbólico y significativo, se encuentra en constante construcción-transformación.

Desde esta perspectiva de constante movilidad, la memoria cobra otra connotación. Ya no es algo fijo que se halla en un pasado estático y definido. La memoria cuestiona y es cuestionada, deambula entre verdades de diversos puntos de vista pasados-presentes-futuros, que al ser reconstruidos en un plano multidireccional (espacial) y multitemporal, vuelven a crearse como huellas y no como una historia. Es decir, la memoria, como la Nación, es “algo que está siendo” y que “se está haciendo constantemente”. Una memoria rebelde, podríamos llamarla, que perfora cada una de las territorialidades ancladas en la historia para pasar a transitar en las historicidades. (Cattaneo, 2018, p. 134. El énfasis es del autor)

La memoria migrante es precisamente eso, memoria como historia, como Nación. Sin embargo, propuesta desde el enfoque territorial (fijo) e intercultural (de dominación), se

queda solo como un espacio sin mayor capacidad de transformación. La memoria es y debe ser concebida como aquello que Agamben (2008a) llama ‘lo contemporáneo’: aquello que está en un presente-pasado-futuro para ayudarnos a percibir la oscuridad de nuestro tiempo.

Para continuar, quiero destacar uno de los objetivos estratégicos, referido a “la Interculturalidad y la diversidad cultural como fuente de riqueza para la sociedad en su conjunto” (PNC, 2017-2022, p. 128) y tres de sus cuatro orientaciones:

Fortalecer la coordinación de la institucionalidad y la sociedad civil con enfoque intercultural y plural desde las culturas, las artes y el patrimonio, estableciendo vínculos sociales en los territorios, con especial atención en las poblaciones migrantes. Promover la interculturalidad en la ciudadanía con énfasis en el trabajo que se realiza en espacios educativos formales y no formales. Promover la incorporación de artistas, cultores/as y expresiones de las comunidades migrantes, nueve pueblos indígenas y comunidad afrodescendiente en la programación cultural en todo el territorio. (PNC, 2017-2022, p. 128)

En este punto, se propone la interacción entre culturas, de modo que no exista una por sobre otra, sin embargo, al nominar ‘territorio’, ‘población migrante’, ‘indígenas’ y ‘afrodescendientes’, está inmediatamente situando los límites de las fronteras irracionales, como diría Žižek (2019b) en relación a las protestas de Octubre 2019 en Chile. ¿Acaso no es suficiente el distanciamiento que ofrece el sistema neoliberal como para enfatizar una condición identitaria? Al parecer, la creación de la política considera que puede ser aún más fronteriza.

Otro objetivo estratégico destacable, para los fines de esta investigación, es el que se refiere a “Una participación cultural de todas las personas, basado en el principio de no discriminación” (PNC, 2017-2022, p. 127), considerando la orientación de: “Promover la apropiación ciudadana de los espacios culturales, patrimoniales y de memoria, a través de la participación cultural en el territorio con énfasis en el diálogo intercultural.” (PNC, 2017-2022, p. 127) Y, continúa destacando dos conceptos infaltables en la ecuación migrante-cultura-sociedad: “En ese sentido, la relevancia de integrar estas distinciones [la diferencia entre culturas] radica en el reconocimiento de la alteridad y la pluralidad como parte de una noción de cultura más amplia, que busca aprehender la heterogeneidad en todas sus expresiones, simbólicas y materiales.” (PNC, 2017-2022, p. 52) En este punto, cabe anticipar

que alteridad implica un devenir, un movimiento constante entre los agentes en negociación cultural, y forma parte de la comunicación en *Différance* propuesta por la filosofía posmoderna con su representante Jacques Derrida en su magna obra “Márgenes de la filosofía” (1972). La *Différance*⁴⁷ es:

(...) el movimiento de juego que ‘produce’, por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la *différance* que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La *différance* es el ‘origen’ no-pleno, no-simple, el origen estructurado y *diffèrante* de las diferencias. El nombre ‘origen’, pues, ya no le conviene. (Derrida, 1972, p. 12)

Es decir, que es un origen que no puede volverse presente ya que se está dividiendo, fisurando, retrasando y remarcando constantemente. Es una estrategia que abre paso a la plena existencia de las diferencias, no ya dentro de una lógica de la presencia/ausencia ni de lo entre la presencia y la ausencia, sino, es ella misma la que produce la diferencia y sus relaciones de fuerza, aquellas fuerzas en juego o la fuerza de las diferentes fuerzas en juego. En este sentido, sería una teoría de la ambivalencia, este diferir y aplazar, este reenviar constante, este “(...) movimiento de la marca se describe como esfuerzo de la vida que se protege a sí misma, difiriendo la inversión peligrosa, constituyendo una reserva.” (Derrida, 1972, p. 19) Creándose huellas mnémicas entre consciente e inconsciente en un proceso de inscripción de marcas, poniendo en reserva lo que jamás puede ponerse en presente, es decir, “La vida precisa de la muerte para ponerse en reserva; precisa de la memoria para no ser memoria.” (García Masip, 2008, p. 53) Esta dinámica, según Derrida consiste en que “El uno no es más que el otro diferido, el uno diferente del otro. El uno es el otro en *différance*, el uno es la *différance* del otro.” (Derrida, 1972, pp. 19-20)

De esta manera, una comunicación en *différance* sería, como refiere García Masip:

⁴⁷ *Différance* es distinguir (diferenciar) y diferir (posponer o aplazar) un significado para abolir las separaciones binarias que gobiernan el pensamiento occidental (naturaleza-cultura, hombre-mujer, etc.). “El neologismo de Derrida: *différance*, traducible al español como “diferimiento”, parte del verbo “diferir”, cuyos dos sentidos remiten, primero, al movimiento de retardar o dilatar la realización de algo y segundo, a la distinción, lo discernible, lo no idéntico. Ambos sentidos del verbo se refieren al espaciamiento entre dos artículos u objetos. En lingüística, Derrida emplea el concepto *différance* para señalar cómo el sentido de un producto textual siempre es pospuesto y nunca alcanza una significación plena y única.” (Vásquez Rocca, 2016, p. 7, 8)

(...) una casi-comunicación, tornando toda comunicación posible en una comunicación no-presente ni absoluta. Por lo tanto, no puede haber, así, una comunicación total o totalizante, ni totalizadora, sino una casi-comunicación, nunca alcanzada, nunca alcanzable. La comunicación *différance* (activa) estaría en un proceso temporizante, y temporizada nunca sucedería en plenitud; ella sería diferida siempre, estaría atrasada o adelantada, diría menos o más de lo que sería su intención. (García Masip, 2008, p. 104)

Una comunicación que se halla *in between* de la comunicación constatativa y la performativa (un discurso que es un hacer, un acto, y no una constatación), llevada a cabo por medio de un proceso de deconstrucción de las jerarquías binarias que tiñen el pensamiento occidental. Así, la comunicación en *différance* consiste en “(...) *dejar venir*, pues el otro es justamente lo que no se inventa; la iniciativa o la invención destructiva no pueden consistir más en abrir, des-clausurar, desestabilizar las estructuras de forclusión, para dejar el pasaje para el otro. Pero no se hace venir al otro, lo dejamos venir preparándonos para su venida.” (Derrida, 2003, p. 60. El énfasis es del autor) preparando la venida del otro, el encuentro entre el aquí y el allá, como tiempo y espacio para un nosotros.

De esta manera, la inserción de la población migrante aquí, supone garantizar el reconocimiento y acceso a todos los derechos establecidos, en igualdad de condiciones con la población local. Este principio, que se encuentra resguardado en la normativa internacional y en muchas de las legislaciones nacionales, es aquel que los Estados-Nación olvidan con demasiada y lamentable frecuencia. De ahí que su aseguramiento requiera, no solo de instrumentos legales, sino, de la real convicción de que el cambio es posible si parte desde los pueblos que conforman las sociedades. De modo que cada sujeto pueda garantizar, en sus propios espacios de acción, que ello ocurra de ese modo. El énfasis en el diálogo intercultural (término contradictorio), propone un factor de tolerancia (más adelante veremos con Zizek (2008) que esto es segregador), con el cual no es posible generar consensos reales (como se propone la política nacional), pues la tolerancia presume la cualidad de quien acepta la cercanía del otro, solo para evitar el conflicto, guardando y acumulando resentimiento en el proceso. En términos de Hegel (1808/2010) lo tolerable, la falta de contraposición, evitaría la síntesis disenso/consenso, por lo que continuaría siendo una mirada estática y peligrosa de la cultura.

1.2.1 Revisión del modelo de gestión cultural actual

De acuerdo con los objetivos estratégicos que menciona la Política Nacional de Cultura 2017-2022, se establecen los principios que originan las praxis, en un modelo de gestión cultural. Según Alfons Martinell (2009), un modelo es una referencia que sirve de guía en un proceso. Para el área de la cultura, diversos agentes convergen en el establecimiento de modelos, entendiéndose que desde su génesis, existen diversos factores determinantes como son, los diferentes actantes sociales dentro de un contexto que actúan bajo un mismo marco normativo para garantizar una participación efectiva.

Martinell indica que, para la creación de un modelo de gestión cultural, se deben considerar variables como: la historia, las leyes, los modelos de gestión anteriores, la política y el mercado.

Los modelos se construyen sobre las posibilidades reales presentadas, pudiendo o no, ser favorables al objeto de la gestión de la cultura. En la conciliación con el contexto y el aprovechamiento de oportunidades del marco de referencia, se pueden apreciar competitividades de los agentes culturales, para asumir una realidad a nivel local, nacional o internacional.

Un modelo de gestión, se debe adecuar a las diversas finalidades de la cultura, pues, la falta de una matriz o la no consideración de todas las variables, pone en desventaja el área y a sus profesionales, frente a otros sectores como salud, medioambiente, entre otros.

A su vez, la elección de un modelo de gestión, viene dado por un conjunto de decisiones como: el contexto, el contenido-objetivo y, por sobre todo, la naturaleza de la organización o individuo, siempre permitiendo el desarrollo de los fines propuestos para ello. Martinell, indica que existen dos tipologías de modelo: El simple, en donde es solo un agente cultural adecuado a su personalidad jurídica (persona natural, fundación, etc.); y el complejo, en cooperación, en co-gestión con diferentes organizaciones con actividad continuada (Múltiples organizaciones se entrelazan para trabajar con un objetivo en común). (Cfr. Martinell, 2009) La selección de las variables indicará el modelo que más se ajuste a las medidas.

La mayoría de los Estados modernos, establecieron sus modelos de gestión cultural acorde a su historia política, social y económica. Algunos lograron reconocimiento

internacional y se pueden reconocer por las características estructurales de sus instituciones, las prioridades del programa de gobierno, su desarrollo legal y sus vías de financiamiento. Se pueden visualizar cuatro modelos que pueden ser aplicados en prácticamente cualquier país.

Se trata, en primer lugar, del modelo francés. La política cultural de Francia se caracteriza por un gasto importante en cultura, destinando el 1% del gasto público a ello. Su ministerio data de 1959, bajo un discurso nacionalista, y el financiamiento que otorgan tiene su origen en la monarquía del siglo XVI y XVII, que se mantiene luego de la Revolución Francesa. El financiamiento para la cultura se centraliza en un Ministerio o Secretaria, ya que el apoyo a las bellas artes se suma a los objetivos sociales de bienestar, promovidos por el Estado y basados en una tradición histórica eurocéntrica. El modelo tiende a apoyar la producción artística bajo estándares estéticos previamente establecidos, tiene una estructura centralista y es sectorial, además, su principal fuente de ingreso es el apoyo público directo. El Ministerio está integrado a la estructura administrativa y política del gobierno y cuenta con mecanismos de intervención directa, así, se cancela cualquier autonomía de las autoridades culturales, pues, sus nombramientos recaen en políticos asociados al gobierno de turno, lo que ocasiona que el programa y su permanencia, dependan directamente de su relación jerárquica con funcionarios que eligen a los agentes y los proyectos, no por su pertinencia en el campo artístico, sino, por su agenda política.

El segundo modelo, es el británico que nace a fines de la II guerra mundial, promoviendo estándares de excelencia artística por medio de considerar el movimiento continuo de las artes, bajo la forma de *Arts Council* (consejo de las artes), bajo el principio de *'arm's length'*, donde la cultura no está vinculada al poder político y en donde hay una ausencia de proyectos presidenciales, ya que el gobierno determina el apoyo financiero que provee y deja en manos del Consejo, la distribución de los fondos. Sus miembros, nombrados por el gobierno, tienen independencia para entregar becas y ayudas, funcionando como una evolución del mecenazgo artístico de la aristocracia inglesa. El tejido artístico depende de ingresos autogenerados, de donantes privados y de becas recibidas por el Consejo de las Artes. La principal diferencia que se percibe, en relación al modelo francés, es la autonomía que tienen los directivos de las instituciones culturales, ya que éstos son elegidos por grupos

colegiados que no atienden directamente a una agenda política. En el modelo británico, ni el primer ministro ni el partido en el poder, pueden remover a los titulares de las instituciones, aún cuando reciben fondos públicos.

El tercer modelo a revisar, es el modelo estadounidense que opera desde la iniciativa privada a través del gasto tributario, en donde se favorecen las donaciones a instituciones filantrópicas, otorgando beneficios fiscales por considerarlas bienes de interés social. En este modelo convergen: una economía de mercado fuertemente competitiva y una larga tradición filantrópica privada. Aquí, el Estado tiene una limitada capacidad de intervención en cuestión de cultura, y el desarrollo de los proyectos artísticos depende de apoyos de privados. Vale la pena recordar que el gobierno estadounidense cuenta con organismos federales que impulsaron el desarrollo cultural: *National endowments for the arts*, *National endowments for the humanities* y *National Council for the arts*. También cuenta con una política de arte que da una mayor apertura a las actividades, sin embargo, después de la presidencia de R. Nixon, se consideró que el modelo de donaciones era el más adecuado.

Comparado con los modelos anteriores, este modelo marca un contrapunto, pues reduce la acción del Estado a excepciones y estímulos fiscales para financiar instituciones, por lo que, ni el presidente ni el partido, puede remover a alguna autoridad en cultura.

El cuarto y último modelo a considerar, es el modelo soviético que se construyó en el período entre guerras, y tuvo su auge durante la guerra fría. Su política plantea que el Estado es el propietario de todos los medios de producción y que el arte tiene un fin político. Los miembros del partido eran quienes decidían a qué y a quién financiar. El estatus del artista dependía de su compromiso político. Con Joseph Stalin (1941-1953), la obra de arte fue considerada propiedad del proletariado, por ende, su fin era producir obras que fueran aceptadas por las masas. Tras la caída del muro, la cultura fue considerada un instrumento para construir la nueva imagen que el país deseaba proyectar.

Estos modelos han sido los referentes más utilizados en el mundo. Cada uno de ellos, posee ventajas y desventajas a la hora de ser aplicados en sociedades multiculturales, lo que va a depender, también, de las características particulares de las políticas de cada país. A su vez, ninguno, como es posible apreciar, es neutro, por ende, depende de varios factores: desde

dónde y dónde surgen, desde dónde y dónde se implementan, quién y a quienes, etc. Igual que en el teatro, sobre la escena todo se semiotiza. Por ende, todo siempre tiene una postura definida. Nada nunca es neutral.

En Chile, actualmente existe un modelo mixto de gestión cultural, en donde el Estado financia al Ministerio, y éste, a su vez, otorga recursos a quienes los soliciten mediante fondos concursables nacionales y regionales. También es posible conjugar este financiamiento con donaciones de privados a cambio de beneficios tributarios. El Ministro depende del gobierno de turno, al igual que sus directivos, y trabaja bajo una línea preestablecida que se marca como un proyecto que dura cinco años. Esa política quinquenal ha tenido durante los últimos años, un enfoque territorial.

El Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, desde su formación como CNCA, entrega una Guía metodológica para el desarrollo de Planes Municipales y una Guía de Gestión cultural en sitios de memoria, que trazan el camino a recorrer para diagnosticar la situación actual, una situación futura y otra deseada, para la cual se deben establecer atributos como: información, participación, estrategias y consenso, que permitirán generar una planificación de estrategias, acorde al territorio y a los lineamientos que propone el Estado.

Me detendré un momento en este punto, para revisar el concepto de consenso, pues, existe un problema ético, político y estético asociado a su definición, y que guarda estrecha relación con el reparto de lo sensible que propone la estética de Rancière. “Su propuesta es precisamente la de “deshacer las certidumbres del lugar” (Rancière, 1991, p. 9), como hace la mirada del extranjero.” (Cattaneo, 2018, p. 58), por medio de la generación de disensos.

Yo llamo redistribución de lo sensible, [a] este sistema de evidencias sensibles que dan a ver al mismo tiempo la existencia de un común y los cortes que definen los lugares y las partes respectivas. Una redistribución de lo sensible fija entonces al mismo tiempo un común compartido y de las partes exclusivas. Esta repartición de las partes y de los lugares se funda sobre una redistribución de los espacios, de los tiempos y de las formas de actividad que determina la manera misma en la cual un común se presta a la participación y en la cual los unos y los otros tienen parte en esta redistribución. (Rancière, 2000, p. 12)

Es esto, lo que el filósofo llama la política, “una aparición de la parte de los que no tienen parte en ese reparto. (...) Así, la política no se ocupa de desmentir la apariencia, sino

que más bien la confirma, extendiendo la esfera de ese aparecer.” (Losiggio y Wegelin, 2015, p. 50) Rancière habla de apariencia, aludiendo a la imagen que siempre va a remitir a un Otro, y que a su vez, puede remitirnos a des- semejanza, entendida como disenso que señala y remarca la diferencia. El consenso conduce a la visibilidad integral que no permite ver las desigualdades que todo reparto de lo sensible comporta, por ello, pensar y practicar la política como un disenso, permitiría erradicar las apariencias integradoras e igualitarias de la democracia consensual: “aquella que se adjudica la identidad de la comunidad consigo misma y la consecuente supresión de lo que Rancière denomina ‘cuenta errónea’. El consensualismo habermasiano, sostén teórico del destino triunfal de la democracia formal europea, del Estado de derecho contra los totalitarismos, implica también – como el destino trágico del simulacro absoluto – la liquidación de la apariencia.” (Losiggio y Wegelin, 2015, pp. 50-51)

Rancière afirma, a su vez, que no basta con sostener que el conflicto es inherente a lo social dentro de un pensamiento democrático, pues, la democracia es un consenso, y éste, estaría anulando la posibilidad de litigio, para enfocarse solamente en la solución del mismo. Solo por medio de las escenas o escenarios del conflicto, es posible la reconfiguración de lo sensible. “El *disenso* aquí significa una *organización de lo sensible* (estado de cosas o situación) en la que no hay ni realidad oculta bajo las apariencias, ni un inamovible régimen de interpretación que imponga a todos una evidencia.” (Rancière, 2010, p. 51. El énfasis es del autor) Es decir, que por medio del disenso, va a ser posible encontrar otras formas de abordar las situaciones para producir rupturas en el escenario que nos representa. Convirtiendo el panorama social, político y cultural, en un espacio móvil y flexible, permeable al cambio para su reconstrucción relacional alejada de lo unívoco. Este es el rol de la política, de la cultura, y del gestor cultural como gestor del disenso. Cabe aquí, citar un ejemplo que expone Rancière para aclarar en qué consiste el disenso en la praxis. Se trata de Rosa Parker: “Esta mujer negra quien en el contexto de la lucha por los derechos civiles de la comunidad negra en Estados Unidos, convirtió un acto privado en una denuncia pública. La norma y la costumbre establecía que un blanco tenía prioridad ante un negro. Cuando esta mujer negra se niega a cederle el lugar (la silla del bus) al blanco reconfigura las formas de lo que esta establecido, fractura su identificación como ‘negra’ al hacer las cosas del ‘blanco’.” (Español-Casallas, 2015, p. 52) La política, comprendida como disenso, viene a

deshacer las divisiones para hacernos ver la sociedad y la cultura de otra manera, reconfigurando el estado de las cosas. Viene a subvertir el lugar de enunciación, a desplazar su rol protagónico para fracturar el prejuicio y liberar el pensamiento crítico/creativo. Pues, la política no es solamente lo jurídico o lo institucional, no es solo lo administrativo o lo organizativo. La política es la interacción con las cosas, con los objetos, con los otros y es la forma de apreciación de dicha interacción, la forma de sentir frente al otro. En la política, el disenso viene a constituir un arma sensible para buscar otras formas, otros escenarios de interacción.

Es el trabajo que produce disenso, que cambia los modos de presentación sensible y las formas de enunciación al cambiar los marcos, las escalas o los ritmos, al construir relaciones nuevas entre la apariencia y la realidad, lo singular y lo común, lo visible y su significación. (...) Eso es lo que estaba en juego en la emancipación: salirse de los modos ordinarios de la experiencia sensorial. Esta conclusión fue decisiva para mi idea de la política, que no se trata de las relaciones de poder sino del encuadre del mundo sensorial en sí mismo. (...) El disenso pone nuevamente en juego, al mismo tiempo, la evidencia de lo que es percibido, pensable y factible, y la división de aquellos que son capaces de percibir, pensar y modificar las coordenadas del mundo común. (Rancière, 2015, pp. 67, 3)

Con ello, se cambia el modo de relacionar cultura con política, pues, ya no es la denuncia (tónica del siglo XX), sino, la emancipación, que estará en manos del ‘espectador emancipado’ bajo el precepto de la crítica. Pero una crítica que lleve a la lucha por conseguir otro mundo y no aquella crítica heredada de Platón, que solo insta a señalar los malestares del mundo. (Ver Castillo Villapudua, 2018) Es decir, una crítica que cree diversas posibilidades de una sociedad Otra, por medio de un pensamiento creativo.

La propuesta de emancipación consiste, precisamente, en una mediación cultural entre el individuo y la comunidad y, me permito incluir, entre gestores y agentes culturales y sociales, que luego de iniciada se suprime.

Así, la mediación se transforma en una decisión que cobra vida al asumir una postura, pues, “saber no es un conjunto de conocimientos: saber es una posición.” (Rancière, 2000, p. 15) Y para alcanzarla, no debe abolirse la distancia que identifica al espectador como tal [gestor y ciudadano cultural], sino, volverlo un actor del drama desde la toma crítica de una posición frente a lo que está experimentando durante el espectáculo [la práctica cultural]. (Cattaneo, 2018, p. 78)

Profundizaré este aspecto en el próximo capítulo, sin embargo, considero importante y adecuada esta aclaración conceptual que nos permite vislumbrar aquellos disensos con los enfoques de las propuestas que hacen las políticas culturales nacionales 2017-2022 y que significan un aporte a su revisión crítica para configurar, a partir de ahí, nuevas prácticas.

Dicho esto, veremos que el modelo de ejecución más utilizado en Chile, es el propuesto por Gabriel Matthey en el año 2009, considerado el más adecuado por su pertinencia y flexibilidad, acorde con los lineamientos de la Política y su nueva institucionalidad.

Gabriel Matthey identifica una dialéctica entre la cultura local y la cultura global, que se ha dado a causa del proceso de globalización, pensado desde una dinámica política de descentralización nacional. Concibe este diálogo (suponiendo que esto fuera posible dentro de la interculturalidad que no lo permite), como una buena oportunidad para el desarrollo de culturas locales, en el contexto de un reduccionismo cultural identificado con las artes, que ha ido “desaprovechando las singularidades y oportunidades de desarrollo humano que ofrece cada ‘unidad territorial’.” (Matthey, 2009, p. 105)

Situado en este panorama, propone “un modelo de gestión cultural basado en concepto antropológico del concepto de ‘cultura’ que permite a la unidad territorial del país desarrollarse según sus propias singularidades y motivaciones, con el propósito de resguardar su sentido de pertenencia e identidad local, junto con fortalecer y potenciar la diversidad cultural que caracteriza y valoriza Chile”. (Matthey, 2009, p. 14)

El modelo pertinente, según el autor, contempla ciertas particularidades como: lo general, lo flexible y lo adaptable; por otra parte, indica que contribuye a la preservación y desarrollo de la cultura e identidad(es) locales de la unidad territorial, sin perder la relación con otras culturas locales o globales, siendo también dinámico, creativo y actualizable, según sus condiciones y respetando la cultura establecida en su pasado, presente y futuro (elemento mnémico). Lo identifica, a su vez, como un modelo simple, fácil de comprender y de aplicar, de operar y de corregir, con el fin de ser sustentable en el tiempo, sin que pierda vigencia y pertinencia. Pienso que el ideal sería, justamente, un modelo que necesitara que cada año se revisara, destruyera y reconstruyera, un modelo caótico (como la desestructuración de sistemas), antiestructural, antimodelo, anti-neutralidad, fragmentable, rizomático, desobediente y siempre en devenir.

El modelo de gestión cultural, con enfoque territorial “exige un diseño en base a programas de desarrollo con proyectos que se elaboren e inserten sistemáticamente dentro de procesos que articulen metas de corto, mediano y largo plazo.” (Matthey, 2009, p. 102) El modelo opera, en su contenido, bajo una dinámica bidimensional, es decir, por un lado responde a la matriz o cultura local y por el otro, responde a la globalidad o cultura contemporánea. Así, asegura Matthey, la gestión cultural se torna funcional, reforzando la “identidad local y el sentido de pertenencia” (Matthey, 2009, p. 103) de una unidad territorial, retroalimentando los dos campos, desde lo particular a lo general.

Este modelo se aplica en todos los sentidos que adquiere la territorialidad, de manera que su campo de acción no solo se establece como espacio físico, sino, como espacio virtual, inmaterial y subjetivo. Matthey declara que este modelo valora la diversidad.

1.2.2 Mirada intercultural de la gestión cultural

A grandes rasgos, la Gestión Cultural puede ser entendida, como lo indica el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio en su política vigente, como “la manera de promover, incentivar, diseñar y realizar proyectos culturales, desde cualquier ámbito, buscando la proyección de su ejercicio en el ámbito local y la generación de redes” (CNCA, 2017-2022, p. 67), lo que resulta ser una definición bastante acotada para la realidad de su práctica.

Además, según el documento, debería articular demandas y generar la sustentabilidad de los proyectos a largo plazo. Dado que en la Política vigente se entiende la labor de la gestión cultural bajo el enfoque intercultural, se considera que las acciones debiesen enmarcarse en un “subconjunto de diferencias que fueron seleccionadas y movilizadas con el objetivo de articular las fronteras de la diferencia” (Appadurai, 1996 p.12-13. Cit. En: García Canclini, 2004, p. 39), afirmando una coexistencia de diferencias que se encuentran y se complementan, así como sus conflictos y desencuentros.

De esta manera, el sentido intercultural es la base de las relaciones para la Gestión Cultural en Chile, generando intercambios y discontinuidades, que le permiten trabajar sobre las diferencias, las dicotomías y sus propias paradojas, según los que promueven este enfoque.

El modelo pretende, en una primera instancia la ruptura con la “Cultura” monopólica y totalizante y garantizar por tanto, espacios de diálogo intercultural, así como la apropiación de las realidades y contextos por parte de los/as gestores culturales, con el fin de poder transformarlos.

La monopolización de la cultura ha devenido en la exclusión de los ‘otros’ ejecutada por las políticas culturales y su reconocimiento. Re-conocer la cultura periférica, denominarla como tal:

La hegemonía de un “paradigma otro” será, utopísticamente la hegemonía de la diversidad, esto es “de la diversidad como proyecto universal” y no ya un “nuevo universal abstracto”. La “otredad” del paradigma del pensamiento que aquí bosquejo, es precisamente la de llevar implícita la negación de la novedad y de la “universalidad abstracta” del proyecto moderno que continúa invisibilizando la colonialidad. (Mignolo, 2003, p.19)

La interculturalidad no promueve una transformación ni tampoco una apropiación “consciente” de los entornos y realidades con la finalidad de poder transformarlos. La construcción de una lógica intercultural busca el empoderamiento de ‘territorios – ciudadanías’, construyendo nexos de acercamiento y creyendo que rompe la marginación de culturas periféricas porque garantiza un espacio de diálogo. Incluso, el modelo propuesto de manera pertinente y acorde a los lineamientos de la política, mantiene un análisis binario, pues lleva consigo lo local y lo global, altamente permeable, pero sin más opciones, estableciendo un diálogo de lógica intercultural que, como ya hemos visto, es un acto comunicativo sin un lenguaje común. En este contexto, la alteridad debiese exigir que el otro o la otra sean oídos en sus diferencias y voluntariamente apreciar al extraño en su totalidad.

La interculturalidad le da a la Gestión cultural un sentido impuesto, clasificado y aculturado. Podría diferenciarse del pluriculturalismo que no va más allá del reconocimiento de las diferencias o el multiculturalismo que se limita a la acogida de las diferencias en el contexto del núcleo duro de una supracultura. Así, se concibe la interculturalidad como un diálogo, “un fenómeno real de las relaciones culturales existentes al igual que una cierta comprensión y la actitud hacia este mismo” (Demenchónok, 2003, p. 91)

La defensa del enfoque intercultural, es en parte, “la convergencia y el diálogo a través del cual se descubre una influencia recíproca; la otra cultura se convierte en un

complemento.” (Panikkar, 2006, p. 37) Es decir, se influyen, pero en ningún momento se transforman, aunque se reconoce una mutua influencia. Primero, para establecer el diálogo, debemos considerar un lenguaje común, de lo contrario, se tiende a la jerarquización, haciendo surgir una pregunta inmediata: ¿Cómo determino cuál es el territorio más valioso? ¿Cuál cultura/agente cultural merece ser mencionada en la política nacional? ¿Existen realmente territorios monoculturales, cuando todos los seres humanos y las culturas han sido construidas a partir de la hibridación desde sus orígenes, y se hallan insertas en territorios que albergan una multiplicidad de culturas y sus huellas?

Los valores se presentan entonces, como cuestiones relativas, anulando la posibilidad de ser absolutizados. Es curioso que la interculturalidad afirme la existencia de otras personas, valores y culturas, negando el aislamiento y la absolutización, sin embargo, se toma la atribución de denominarla.

Para Fonet-Betancourt, el diálogo intercultural buscaría ser un “instrumento de la lucha de las culturas por su derecho a tener contextos propios, mundo espacial y temporalmente cualificados por sus valores y fines específicos.” (Fonet-Betancourt. Cit. En: Demenchnok, 2003, p. 104) Es decir, que hemos tomado plena conciencia de nuestra unidad y diversidad cultural. Pareciera ser, que en la agenda global moral y ética (Bauman, 2005), se encuentra el objetivo de reconocer en la diferencia, un insumo para la convivencia humana. ¿Es posible de esta manera, tender puentes del entendimiento cultural para construir una sociedad de paz? Cabe recordar, que esto le corresponde al Estado, que, por un lado promueve una política que evita el conflicto y, por otro, declara estar tendiendo diversos puentes. La cuestión es, si estos puentes ¿son reales o se quedan en lo superfluo o tal vez imaginario? Volvemos a la siempre citada tolerancia de un acto empático, desde una cultura que apunta a otra, aquella diversa, y que hace posible arrojarnos “(...) a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia” (Berman, 2013, p.1). Por ello, adhiero a aquello que promulgaba Kundera, es decir, a “Lo indivisible. La unidad de la humanidad significa: nadie puede escapar a ninguna parte.” (2013, p. 21)

De igual manera, esto es planteado por Tomás Peters, cuando cuestiona las políticas de democracia cultural (en interculturalidad) sin efecto, y se pregunta: ¿Qué implica la superación de ésta? Respondiendo que implicaría un pensamiento simbólico y cultural, bajo

las exigencias de lo transversal, que va más allá de la cuestión territorial y su identidad. (Peters, 2019)

En un mundo donde los medios de comunicación son de alta tecnología, los desencuentros y el hastío son la marca de la falta de entendimiento entre los grupos diferentes. Todos estos procesos, manifiestan una acentuación de la indiferencia frente a la diversidad, y un intención por relegar a un segundo plano, la solidaridad social. De ahí, que se vuelve preciso y necesario pensar en la creación de mecanismos de gobierno orientados a la gestión pública de la diversidad, en pro de una sociedad más abierta a multiplicidad de puntos de vista y cosmovisiones.

1.2.3 Análisis de la ejecución del modelo actual

El modelo vigente y comunmente más utilizado, por su flexibilidad y su manifiesto acuerdo con las políticas culturales nacionales, se refiere al ‘modelo de unidad territorial’, propuesto por el académico, compositor, Ing. Civil y Magíster en Gestión Cultural, Gabriel Matthey (2009) Dicho modelo, comprende el territorio más allá del espacio físico, en donde la pertenencia de la memoria y sus raíces, contribuyen a generar una matriz cultural que determina, de manera única y diferenciada, cada unidad territorial. Éste, establece que las culturas jamás serán productos terminados, por lo que un modelo de gestión debiese ser un ‘sistema vivo’. De esta manera, un modelo de gestión cultural debe ser aplicado con “creatividad, pertinencia y flexibilidad.” (Matthey, 2009, p. 50)

En esta declaración, podemos ver que el concepto de cultura, si bien, se presenta como un sistema vivo, aún se encuentra ligado al sistema organizacional y administrativo con enfoque economicista, al utilizar el término ‘pertinencia’, pues, sabemos que dicho término, aplicado a la división de las culturas y de la gestión cultural (es este el caso), está ligado a una lógica económica que lo origina como categoría de evaluación, sin poder safarse de su peligroso significado. No se trata de la palabra pertinencia: “cualidad de lo que es pertinente, que es adecuado u oportuno en un momento o en una ocasión determinados. Que hace referencia a una cosa. Aquello que viene a propósito. Aquello que pertenece.” (Rae, 2019), sino, del *término usado en administración y organización*, y que constituye una *categoría* que se atribuye el poder de determinar qué es más o menos adecuado y conveniente para

cierta cosa. Término que fue introducido en el ámbito de la cultura y la educación por la Unesco en el año 1995. Como categoría, ha sido bastante perjudicial para la cultura y la educación, pues, “(...) a partir de los años ochenta y principalmente en los noventa del siglo pasado, se desplazó el eje desde el plano de la *responsabilidad autónoma* al plano de su *hibridación* con la sociedad y el mercado, tanto en el nivel de la cultura como en el de la evaluación de la *pertinencia social*. En este sentido, la *responsabilidad* se vio transformada en *accountability*.” (Naidorf, Giordana y Horn, 2016, p. 24. El énfasis es de los autores)

Por lo tanto, el uso del término en el ámbito de la cultura, se refiere a una categoría cosificadora del lenguaje tradicional, de la cultura y de la sociedad.⁴⁸ A su vez, ¿quién puede determinar, definir si algo es pertinente o impertinente?, ¿pertinente en relación a/según qué o quién?, solo aquellos insertos en un espacio común, que han definido reglas y normas aceptadas por todos los que habitan ese espacio común. ¿qué ocurre, entonces, con los que no encajan en ese espacio común?, ¿son considerados impertinentes los indigentes, por ejemplo? Por ello, se le considera además, una categoría egocéntrica y sectaria, que deja fuera todo aquello que no se ajusta a una cierta norma. Es por este motivo, que este término se ha criticado abundante y ampliamente en el ámbito académico⁴⁹, pues ha sido perjudicial para la definición de planes de estudio, investigaciones, actividades de extensión, entre otras labores y funciones de la Universidad. El término se asocia, como bien comentan los autores, con la rendición de cuentas y no con la responsabilidad. En este sentido, es que conviene ir erradicándolo de la terminología usada para referirse a cultura y a gestión cultural, sobre todo, dentro del enfoque que propongo, pues es *una categoría* que no permite que la gestión cultural sea realmente un sistema vivo y flexible. Ahora bien, recordemos que para el sistema neoliberal, imperante en nuestras políticas culturales, la propiedad es más importante que la vida, y de vida, es precisamente, de lo que se trata la cultura. Por ello, la pertinencia, la

⁴⁸ Recordemos que la etimología del término pertinencia viene del latín *pertinentia*, que significa correspondencia, conveniencia, pertenencia. El verbo se forma con el prefijo *per* (por completo, a través de) y el verbo *tenere* (sujetar, sostener, dominar), del que se desprenden varias palabras como contener, mantener, detener, retener, atender, entre otras. Tiene la misma raíz del verbo latino *tenere* (tender, estirar, dirigirse a), que se asocia a términos como tender, tensión, tienda, atender. Ambos verbos se vinculan a una raíz indoeuropea. La palabra pertinente, a su vez, proviene del latín *pertinens-entis* (del participio de *pertinere*, pertenecer) y que significa: adecuado, oportuno para un fin buscado o al que se destina algo. (Cfr. Etimologías de Chile)

⁴⁹ En la crítica desde la academia, tenemos a autores como: Naidorf, Giordana y Horn, 2016; Teodoro y Beltrán, 2019; Pérez, 2009; García Garrido, 1999; Gómez Campo, 2000; entre otros.

creatividad y la flexibilidad, serán siempre supeditadas al consumo cultural que pueda ser gestionado y administrado culturalmente.

Actualmente, las sugerencias que se hacen sobre la construcción de estrategias o planes, consideran este modelo para su elaboración, pues se centra en una dialéctica entre lo particular y lo general, o en términos de Matthey, “una simbiosis entre lo local y lo global.” (Matthey, 2009, p. 38) Promoviendo así, una bidireccionalidad entre la tradición y el cambio, considerando su origen u originalidad, como argumenta el autor, como elemento unido a las raíces.

Cabe recordar que en un sistema rizomático, el origen se pierde en las múltiples líneas en fuga de sus raíces, siendo posible que cualquier modelo que ingrese en este sistema, se vuelva vivo, móvil y en devenir. Matthey expone que cada unidad territorial “tiene algo propio y particular que ofrecer al mundo” (Matthey, 2009, p. 39), sin la necesidad de compararse ni competir. Sin embargo, para la negociación cultural se plantea, en este modelo, una dinámica binaria que no contempla lo intempestivo, sino, aquello esperado, el sincretismo y la simbiosis cultural de la relación interno-externo, local-global. Al respecto, Matthey expone que busca “una correlación y coherencia directa entre los dos ámbitos “adentro-afuera”, “afuera-adentro”” (Matthey, 2009, p. 52) Veremos más adelante, que bajo el enfoque transcultural, estos binarismos⁵⁰ se ven abolidos por ser de corte paternalista, siendo siempre, uno de los lados, el que domina y el otro, el dominado, pues, insisto en la pregunta ¿quién puede determinar qué/quién es el afuera y el adentro cuando, además, se han abolido las fronteras? Esto se debe, precisamente al enfoque intercultural que rige las políticas culturales nacionales en la actualidad.⁵¹

Ahora bien, podemos ver en el siguiente esquema propuesto por el autor, que la funcionalidad del modelo, presenta ciertos conceptos administrativos en línea vertical, con

⁵⁰ Recordemos que binarismo se refiere a la oposición de contrarios: hombre/mujer, bueno/malo, etc. Es decir, dos lados opuestos que se definen por estar a los extremos de una idea o pensamiento. Por ende, es necesario decir adiós a los binarismos, sobre todo, cuando se habla de modelos flexibles que, a decir de sus creadores, están concebidos para ser criticados, renovados, destruidos y reconfigurados.

⁵¹ Cabe aclarar que Matthey ha insistido en todos sus escritos, en la necesidad de erradicar el lenguaje de mercado de la gestión cultural y de la cultura en general, por ende, el problema radica, no en la propuesta de Matthey, sino, en los enfoques que rigen las políticas culturales nacionales, en los que se ha debido proponer y ejecutar su modelo. Del autor, recomiendo la lectura del artículo “La gestión cultural: un arma de doble filo” (1999), en donde expone la peligrosidad de copiar modelos extranjeros, lo nocivo de la asociación errónea de cultura como arte y erudición y los límites del mercado en la administración y gestión de la cultura. Otro artículo recomendable, es “La gestión cultural en Chile: a pasos de su segunda generación” (2013), en donde cuestiona el uso de términos como ‘consumo cultural’, entre otros aportes.

enfoque sistémico interno, estableciendo las conexiones hacia afuera, tal como lo sugiere la Guía para la gestión cultural en sitios de memoria nacional: “El trabajo asociativo con otras organizaciones e instituciones ofrece oportunidades de mejoramiento de la gestión.” (Matthey, 2009, p. 15)

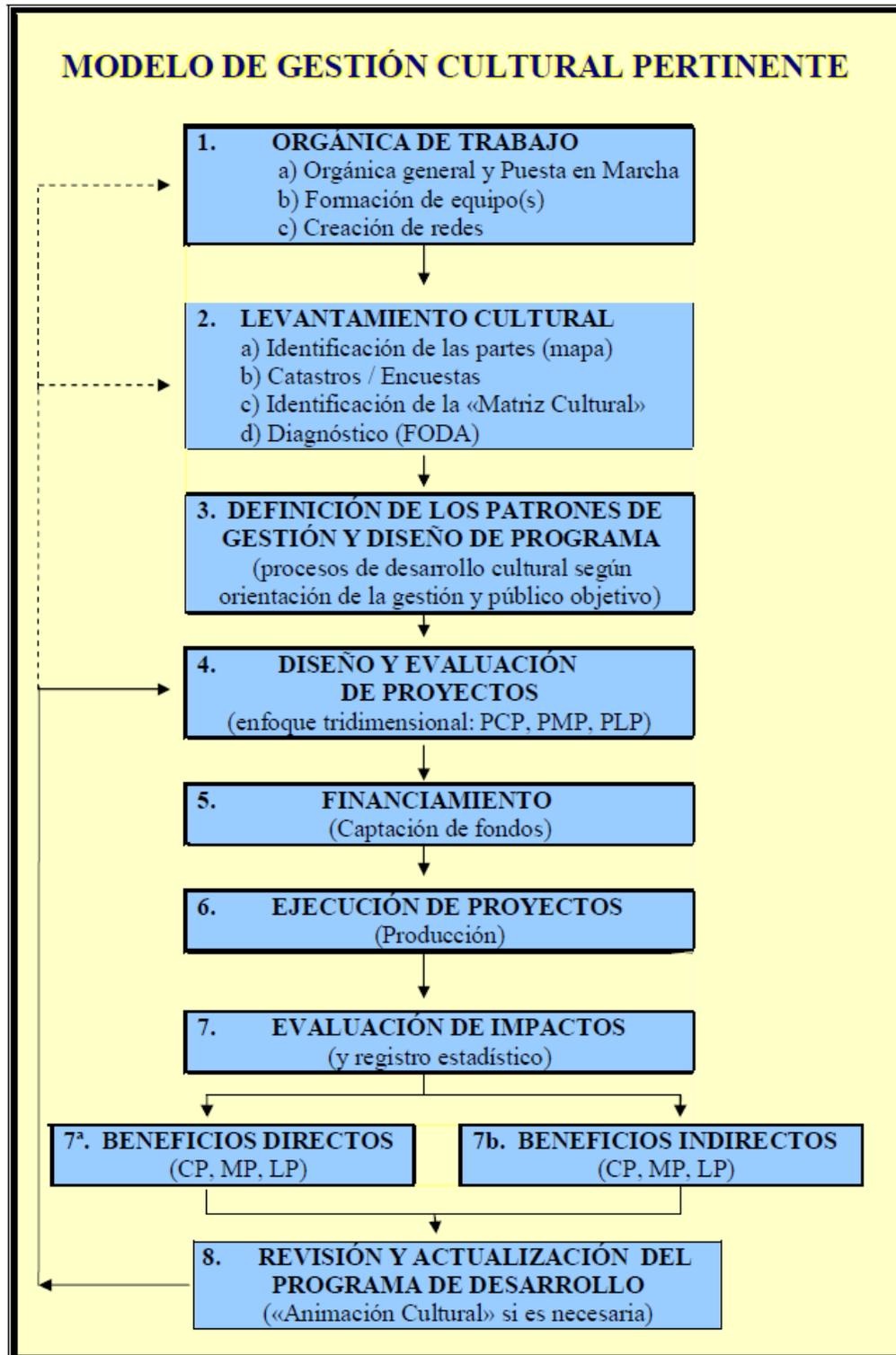


Figura Nº1: Esquema de Modelo de gestión cultural pertinente, elaborado por Gabriel Matthey, 2009, p. 51

Esta linealidad jerárquica responde a la lógica institucional que se extiende a sus operadores, incluyendo variables como el precio y el campo cultural, siguiendo nuevamente, e insistentemente, la lógica mercantilista que impide el logro de cualquier objetivo ético en la gestión cultural.

El binarismo de las relaciones, que se propone en el modelo, establece una dinámica con origen y destino, desde una matriz cultural que va desde y hacia la misión y objetivos de una organización particular. El modelo considera, por un lado el Campo 1, de las acciones fundamentales – cultura tradicional – cultura local (a escala humana), en interacción y retroalimentación permanente con el Campo 2 de la cultura contemporánea – cultura global (a escala planetaria). Esto, con el fin de reforzar la identidad local. Bajo este esquema, la Guía metodológica para el desarrollo de planes municipales de cultura en Chile, es la que rige los movimientos en relación a la cultura institucional a lo largo de todo el país.

Matthey declara que, en este modelo, se “garantiza la libertad de expresión y creación” (2009, p. 105), y que, además, no se puede dejar como un modelo fijo, pues sería un “peligro público”. Lo que es un aspecto positivo que no debe dejarse fuera en ningún modelo de gestión cultural. Por ello, considero imprescindible revisarlo, criticarlo y pasarlo por el enfoque transcultural, que sería una condición impuesta por Matthey para que su modelo no corra el peligro de permanecer fijo. Sin embargo, mientras se conserve el enfoque intercultural, no es posible llevar a la práctica este propósito, ya que lo intercultural implica un diálogo salvacionista de la polarización local-minoritario/global-mayoritario, que apunta al ideal inalcanzable de una igualdad y no de una equidad, con la consideración de la participación ciudadana, desde la institucionalidad, que nos devuelve al pensamiento binario y jerárquico que se requiere abolir. A su vez, el enfoque territorial, que hoy en día se halla fuertemente criticado, continúa siendo una piedra de tope para la democratización de los procesos de gestión cultural⁵². Al respecto, Tomás Peters, indica que la idea de

⁵² En este sentido, podemos revisar el concepto de ‘unidad territorial’ que propone Matthey para su propuesta de Modelo. El autor parte por la definición antropológica del concepto, en donde la unidad territorial es “aquel espacio-tiempo físico y simbólico – con determinados usos y sentidos – donde existe un asentamiento humano que, según su forma de organización, supervivencia y relación con el medio, permite el desarrollo de una cultura particular, diferente a la que existen más allá de sus ‘fronteras’.” (Matthey, 2009, p. 28) A lo que agrega que “el núcleo de la identidad local se encuentra en las ‘raíces’ de cada cultura, en la ‘matriz cultural’ que hace a su ‘unidad territorial única y diferente a las demás.” (2009, p. 28) El autor aclara que este concepto ha variado su significado hacia aquellos territorios humanos que se encuentran ligados a comunidades, agrupaciones y organizaciones sociales, “cuyo espacio-tiempo a veces es principalmente mental, simbólico y, por lo tanto, cultural.” (2009, p. 28) En el caso chileno, menciona como ejemplo de estas unidades territoriales a las comunas.

desterritorializar: “Debe ser pensada como una oportunidad para que los propios ciudadanos no solo puedan influir y participar en su desarrollo cultural, sino también: Producir identidades contradictorias, dislocar las tradiciones, resquebrajar los relatos heredados, reformular las lógicas históricas, reelaborar las relaciones con el ‘centro’ desde la inyección interna de interrogantes otras.” (Cfr. Peters, 2019) Si bien, Peters insiste en este centro-margen que ya no aplica en la lógica del siglo XXI, hace un importante llamado a fracturar el pensamiento políticamente correcto, tan arraigado en nuestro ADN y que nos perpetúa en el binarismo caduco. Los marcos se han roto, presentan fugas, aquellos considerados centro son una poderosa minoría, aquellos considerados marginales, son la inmensa mayoría. Lo que hoy se practica es el tránsito entre diversos centros y márgenes, múltiples periplos que no reconocen la unidireccionalidad. (Ver Grüner, 2002)

Como declara Claudio Celis Bueno, “Las nociones de identidad y territorio vuelven a instalar localmente la oposición entre centro y periferia, borrando las diferencias constitutivas de todo campo cultural local. El centro nos dice cómo somos desde un relato impuesto desde lo local” (2017, p. 10). Si estas nociones de identidad y territorio son pasadas por el cedazo de la transculturalidad, de lo rizomático, de la fractura y fragmentación, podemos abrir los espacios liminales que se requieren para comenzar recién a pensar en modelos de gestión cultural que sean, no solo un nexo con las culturas, sino, verdaderos actores principales en el desarrollo de políticas éticamente participativas.

1.3 Reseña histórica migratoria y su aporte cultural

Migrar es un acto tan antiguo como la humanidad misma. Desde los comienzos, los seres humanos migraban en busca de alimento y de mejores oportunidades de vida. Con ello, quiero decir, que la migración siempre ha estado ligada a problemas sociales, políticos, personales, económicos, entre otros, que han marcado a las culturas del mundo.

Cuando se hace referencia al concepto migración, se considera el movimiento o desplazamiento territorial de una población o individuo, cuyo objetivo es establecerse en un nuevo territorio como nueva residencia. Etimológicamente, migración tiene su origen en el latín *migro*, que quiere decir ‘cambiar de lugar’, y en el sufijo *migratio*, que considera los

fenómenos de la llegada de individuos a un nuevo destino y la salida del territorio original. (Diccionario etimológico en línea)

El desplazamiento se ha ido incrementando en los últimos años, llegándose a considerar el siglo XXI, como “el siglo de las migraciones” (Ruíz García, 2002, p.13). Ruiz García, por ejemplo, define migración como: “(...) los desplazamientos de personas que tienen como intención un cambio de residencia desde un lugar de origen a otro de destino, atravesando algún límite geográfico que generalmente es una división político-administrativa.” (Ruíz García, 2002, p. 19) En esta definición, desde la concepción geográfica, que da cuenta de un movimiento desde un territorio a otros, es aún muy general y no da cuenta del factor humano que este desplazamiento comporta. Otra definición es la de Michael Kearney y Bernardete Becerra, que exponen que la migración es “un movimiento que atraviesa una frontera significativa que es definida y mantenida por cierto régimen político – un orden, formal o informal – de tal manera que cruzarla afecta la identidad del individuo.” (2002, p. 4) Sin lugar a dudas, la migración, tal como exponen los autores, es un movimiento no exento de conflictos internos y externos, los sujetos desplazados sufren dislocaciones o fragmentaciones de la identidad que llevan consigo todas sus vidas, pues, aunque parezca banal, el origen es fundamental en la construcción de quienes somos. Este conflicto es conocido y sabido, sin embargo, se suele asociar erróneamente, al migrante con una especie de turista sacrificado. Esa concepción burda no permite analizar las causas y las consecuencias de la migración, y abren paso a múltiples formas de pánico y segregación social.

Antes de ahondar en este aspecto, veamos las etapas de la migración. Según Cristina Blanco (2000), la migración abarca tres subprocesos: la emigración, la inmigración y el retorno. Dichos procesos van a depender de dos factores íntimamente ligados: el tiempo y el espacio, es decir, el lugar de partida y el de llegada y el tiempo de permanencia en el lugar de destino. Cada uno de estos pasos, va a significar cambios tanto para las comunidades migrantes como para las que los reciben. Pues, “El fenómeno migratorio constituye un proceso complejo que por su extensión en el tiempo y en el espacio, no sólo abarca diferentes subprocesos sino que también afecta diferentes sujetos y colectivos humanos, configurando de esta manera, un vasto campo de análisis sociológico.” (Blanco, 2000, p. 28) Y, podemos agregar, de análisis territorial, cultural, etc.

Para José Tizón García *et al* (1983), además de existir subprocesos, existen razones diversas por las cuales los seres humanos migran, lo que definirá si esta migración es de carácter forzado (más cercano al exilio) o de carácter voluntario, aunque éste último es bastante cuestionable, pues, se ha demostrado que la migración siempre posee un componente problemático que empuja a los sujetos a buscar contextos en los que se puedan desarrollar de mejor manera que en el país de origen. El autor identifica algunas causas de la migración como son: las Políticas, asociadas a un régimen político totalitario, a crisis políticas, guerras, invasiones, dictaduras. Entre estas causas se perfilan algunas figuras como el exiliado, el refugiado político, el solicitante de asilo, entre otras. La segunda causa, es la cultural, es decir, la religión, el idioma, las costumbres, tradiciones, que pueden influir en la decisión de emigrar para buscar contextos diferentes. Las causas socioeconómicas, consideran una búsqueda de mejores trabajos, de mejores ingresos, de acceso a una mejor calidad y nivel de vida. Las causas familiares, para el autor, son también un factor a considerar y consisten en mantener un vínculo familiar, reunificación familiar, matrimonio. Las últimas dos causas que menciona Tizón García, son: los conflictos internacionales, en donde el territorio de origen puede encontrarse en guerra, invadido, cercado o se encuentra en una situación de conflicto que pone en riesgo la vida. Y, finalmente, las catástrofes, asociadas a la imposibilidad de habitar en una zona que ha sido azotada por un desastre natural como terremotos, tsunamis, sequía, ciclones, epidemias, hambrunas, entre otras.

Como podemos ver, todas estas causas poseen un carácter forzado que hace asociar la migración con una nueva forma de exilio, pues, las consecuencias en los seres humanos van a ser similares en ambas situaciones.

Los migrantes, como los exiliados, van a vivir un ‘entre paréntesis’, van a habitar aquella Frontera, como espacio liminal o en tránsito y que va a marcar sus vidas. Van a comportar consigo su cultura y van a adquirir elementos de otra cultura que no siempre los acoge sin los temores que implica comunicarse con la diferencia. Al respecto, Bauman (2016, p. 3), analiza este fenómeno como pánico moral:

(...) es decir, aquel temor común de la amenaza contra el bienestar de la sociedad. Este pánico es moral en cuanto los ciudadanos comienzan a cansarse de sentir compasión por los migrantes y refugiados de guerra ya que sienten que su propio bienestar está en riesgo de desaparecer. Para Bauman, sentimos compasión por las imágenes difundidas de la tragedia, pero no las queremos en la puerta de nuestra casa. El bombardeo de imágenes y

noticias de la tragedia que llegan a diario no son ya impactantes, nos hemos habituado a vivir con el dolor delante de los ojos. (...) Las consecuencias de estos desplazamientos en los lugares de arribo son doblemente complejas, por una parte se hallan los intereses económicos de los países desarrollados que no tienen problema en recibir mano de obra barata y casi sin derechos civiles y, por otra parte, la necesidad de mantener a los electores tranquilos y satisfechos con la creciente inestabilidad laboral que se acrecienta con la llegada de oleadas de migrantes-extranjeros. (Cattaneo, 2018, p. 279)

Todo ello, acrecentado por los gobiernos de turno de los lugares de acogida, que utilizan la problemática migrante como una forma de adquirir votantes, pues aprovechan el pánico moral (que generalmente provocan ellos) para reafirmar el sentimiento nacionalista que late en el fondo de cada ciudadano. “Todo esto sin duda ayuda a explicar por qué la reciente inmigración de masa coincide con las nuevas suertes de xenofobia, del racismo y del nacionalismo en su variante chovinista, y con el éxito electoral, sorprendente y sin precedentes, de partidos y movimientos xenófobos, racistas y chovinistas, dirigidos por líderes que agitan fanáticamente la bandera del interés nacional.” (Bauman, 2016, p. 12)

Como ejemplo de pánico moral, Bauman expone la fábula de Esopo: “Las liebres y las Ranas”:

Se reunieron un día las liebres y se lamentaban entre sí de llevar una vida tan precaria y temerosa, pues, en efecto, ¿No eran víctimas de los hombres, de los perros, de las águilas, y otros muchos animales? ¡Más valía morir de una vez que vivir en el terror! Tomada esta resolución, se lanzaron todas al mismo tiempo a un estanque para morir en él ahogadas. Pero las ranas, que estaban sentadas alrededor del estanque, en cuanto oyeron el ruido de su carrera, saltaron asustadas al agua. Entonces una de las liebres, la que parecía más inteligente que las demás, dijo: — ¡Alto compañeras! ¡No hay que apurarse tanto, pues ya veis que aún hay otros más miedosos que nosotras! El consuelo de los desgraciados es encontrar y ver a otros en peores condiciones. (Esopo, s.f., p. 162)

Es decir, que nuestra sociedad humana está llena de liebres perseguidas por otros animales. Es la sociedad que hemos construido por medio de siglos de práctica, sin embargo, cuando uno se pone en el lugar de la liebre por un instante, puede comprender a muchos migrantes que, a pesar de saber que el retorno a su patria significa una muerte segura o pasar por una terrible y precaria situación, prefieren volver que quedarse a sobrevivir como animales perseguidos.

Nuestra sociedad de animales humanos está llena de liebres "perseguidas por los otros animales" que se encuentran en una situación similar a la de las liebres de Esopo: y en

las últimas décadas su número ha seguido creciendo en forma aparentemente imparable. Estas liebres viven en la miseria, la humillación y la ignominia, en una sociedad que, aunque puede presumir comodidades y opulencia sin precedentes, está firmemente decidida a marginarlos; habitualmente son ridiculizados, regañados y censurados por los "otros animales humanos", nuestras "liebres" se sienten ofendidas y acosadas por el hecho de que mientras que los otros los humillan y desprecian, es el mismo tribunal de su propia conciencia el que los reprocha, le propina burlas y los denigra por su aparente incapacidad de resurgir. (Bauman, 2016, pp. 11-12)

Las consecuencias son las que todo desplazado ha vivido en el transcurso de toda la historia de la humanidad: nomadismo perpetuo, fragmentación, hibridación, alienación, entre otras. Cada una de estas consecuencias se perciben en los aislamientos a los que se someten los migrantes (muchas veces, forzado) y en la formación de *ghettos* en donde pueden perpetuar la cultura que traen consigo y que les significa un cable a tierra en medio del estado liminal en el que viven.

Teniendo en cuenta todos estos aspectos que definen la migración, la integración se torna un concepto completamente controversial y complejo. En primer lugar, integrarse va a connotar una asimilación de la otra cultura, un tratar de pasar desapercibido como extranjero y parecerse lo más posible al local, desde las particularidades a lo macrosocial. En segundo lugar, y como consecuencia de la asimilación, la integración va a tener siempre un dejo imperialista, excluyente y sectario. Pues, no integrarse equivale a no seguir las reglas de la casa.

La integración es un asunto complejo que se da a nivel psicológico y a nivel psicosocial, implica elementos relacionales e intrapsíquicos, además de los sociológicos. Para autores como Solé, retomado por Tizón García (1993) implica adaptarse, en este caso, a las nuevas condiciones de vida que el inmigrante encuentra, aceptar progresiva y voluntariamente las instituciones sociales y políticas, aceptar libremente las normas, valores y lengua de la sociedad receptora y establecer relaciones sociales y/o personales con los autóctonos y no solo con otros inmigrados. Proceso, desde luego en el que no sólo participan el inmigrado sino también la sociedad receptora. En ocasiones el término integración ha sido sustituido por el de aculturación; éste término, según Tizón García, se queda corto, para abarcar la complejidad del concepto integración (Tizón García *et al.*, 1983, p. 63)

Y como veremos más adelante, la aculturación es un proceso que ha sido descartado desde 1940, cuando Fernando Ortiz propone el concepto de transculturación. Pero antes de ahondar en este concepto, revisaré cuáles han sido los movimientos migratorios más importante en Chile y qué han aportado a la cultura local.

1.3.1 Movimientos migratorios en Chile y su aporte a la cultura

Las Primeras migraciones en el territorio chileno se relacionan con los desplazamientos de pueblos originarios en busca de la supervivencia. Más tarde, con la llegada de los españoles, se produce el primer encuentro entre culturas completamente diversas. Ya desde la concepción religiosa monoteísta, que imponía la jerarquía de las relaciones, hasta las costumbres, alimentación y expresiones artísticas, se vislumbró un choque cultural que terminaría con el exterminio de miles de seres humanos en pos de una civilización que nunca llegó (en términos éticos).

Este hito es relevante y lo considero como el primer acto de inmigración negativa, pues, por medio de la colonización, se confrontan abruptamente dos mundos desconocidos entre sí, exponiendo las consecuencias a las que se puede llegar cuando no existe un respeto y valoración de la diferencia. El período de la Colonia hizo cambiar la forma de vida de un millón de indígenas en todo el territorio nacional, reduciéndose a casi doscientos mil indígenas para el siglo XVI, a causa de las epidemias traídas del viejo continente, formas de trabajo forzadas y otras prácticas impuestas, relacionadas con el diario vivir, además de las masacres que cumplían con decretos que ordenaban la limpieza de indios del territorio. Ejemplo de ello, es el exterminio del pueblo Selk'nam de Tierra del fuego, en donde se asesinó indios para hacerle espacio a las ovejas. (Ver Cattaneo, 2004)

La mezcla entre indígenas y españoles fue cada vez más común, además de la llegada de esclavos desde África, a partir del año 1536.

En Chile, la esclavitud negra permaneció cerca de tres siglos, desde 1536 hasta 1823, aunque en el conjunto del aparato productivo colonial fue una relación de trabajo secundaria. Durante ese tiempo nunca se impuso como el principal régimen laboral, pues coexistió y compitió con otros de mayor peso como la encomienda, el inquilinaje, el peonaje, la esclavitud indígena, entre otros. (...) Aunque no en el grado de otros pueblos latinoamericanos, aún se pueden observar algunas manifestaciones de la herencia africana, principalmente en el folclor y en la cueca. (La esclavitud negra en Chile (1536-1823), Memoria chilena)

El origen africano de la cueca fue un descubrimiento de Benjamín Vicuña Mackenna, quien indagó en antiguos escritos testimoniales de comerciantes que viajaban constantemente por las rutas de esclavos. Vicuña Mackenna descubrió que proviene de la zamacueca o

zambacueca y que su origen no es ni peruano ni chileno, como se pensaba, sino, africano, siendo introducida a Chile en el año 1824, por el batallón número cuatro y su banda. (Cfr. Geel, 1979, p. E3)

Más tarde, hacia el siglo XVII, tras el crecimiento de la ciudad, los indígenas comienzan a asentarse en zonas rurales, haciéndose casi invisibles frente a la gran población de blancos y mestizos. Asentamientos conformados por españoles, franceses y británicos. Según los empadronamientos de la época, la población ya fluctuaba en un millón de personas, que se ubicaban en los valles centrales, dedicándose, principalmente, a la agricultura y la minería.

En esta mixtura de culturas conviviendo en un territorio de difícil geografía, se encontraron costumbres que cada cultura aportó y que perduran hasta nuestros días, configurando la cultura chilena. Una de esas herencias es la cocina criolla, que fue el resultado del mestizaje y la combinación de ingredientes autóctonos y otros traídos por los inmigrantes. “Si bien algunos de los productos locales fueron inicialmente resistidos por los españoles, factores como los reiterados períodos de hambre durante los primeros años de la Conquista, la incorporación de hombres y mujeres indígenas al servicio doméstico y el sincretismo cultural, propiciaron su adopción definitiva dentro del régimen alimentario general.” (Cocina mestiza, Memoria chilena)

Así, durante el primer período de la conquista, escaseaba la carne de vacuno, siendo reemplazada por el cordero, que se hallaba en abundancia en el sur del territorio. El cerdo fue otro producto cárnico que se utilizó en diversas recetas. Ya durante las últimas décadas del siglo XVI, se comenzó a incorporar en la dieta criolla, la carne de vacuno y de carnero. El pueblo no tenía acceso a preparaciones como las prietas, típicas de la tradición culinaria española, como las tortillas y guisos que incluían carne de gallina o de pollo, pues se consideraban comidas de un alto costo económico o comidas rápidas para visitas inesperadas (como la cazuela de ave).

Las preparaciones culinarias más habituales durante los siglos XVI y XVII fueron aquellas que hoy constituyen lo que reconocemos como «comida tradicional chilena» y que persisten, en su mayoría, en la minuta familiar actual: humitas, porotos granados (con mazamorra o pilco), charquicán, guiso de mote, empanadas, cochayuyo, pescado frito y cazuela de vacuno, entre otros. El consumo de cazuela de ave, en cambio, no habría sido tan frecuente como lo sugiere su mención permanente en los relatos de viajeros. De acuerdo al historiador Ricardo Couyoumdjian, se trataría más bien de un

"típico plato para las visitas sorpresa", que echaba mano de las aves de corral que mantenían buena parte de los hogares de la época. (Torres. En: Cocina mestiza, Memoria Chilena.)⁵³

La tradición culinaria es uno de los aspectos que conforman el mestizaje del que hemos nacido como chilenos, pues en nuestro origen y construcción, han estado siempre presentes aquellos inmigrantes que hoy son parte de nuestra cultura y genética.

Tras la independencia y a lo largo del siglo XIX, nuevos grupos inmigrantes llegaron al país, principalmente españoles, alemanes, italianos, croatas, franceses, ingleses y suizos, convirtiéndose en grupos importantes en la construcción del país. Sus aportes, también contribuyeron a construir lo que hoy conocemos como cultura chilena, por ejemplo, la emigración francesa, que se dio entre los años 1875 y 1914, debido a una crisis económica que sufrió el continente europeo en aquellos años, fue mayoritariamente de comerciantes que introdujeron un nuevo sistema de intercambio con países europeos, abriendo las posibilidades comerciales e incrementando la economía chilena. (Ver Fernández, E., 2011)

Asimismo, la colonia británica introdujo avances científicos y comerciales, siendo el aporte más grande, su apoyo en la lucha independentista, pues, Bernardo O'Higgins, que era hijo de un irlandés y que había sido educado en Inglaterra, guió a militares y oficiales navales británicos y chilenos contra las fuerzas realistas. A su vez, la naval británica tuvo la tarea de formar a las fuerzas armadas chilenas, por medio de la instrucción de Lord Thomas Cochrane. Esta formación está vigente hasta la actualidad.

La colonia italiana, que tuvo una fuerte presencia durante la colonia, con la llegada de misioneros jesuitas, franciscanos y salesianos, se acrecentó en 1837, cuando la congregación franciscana capuchina se instaló en la Araucanía. Entre los inmigrantes no religiosos, se encuentra el destacado empresario teatral Pietro Alessandri, abuelo del presidente Arturo Alessandri Palma. La mayor fuerza migratoria de italianos se dio entre 1880 y 1930, ubicándose, en un inicio en Santiago y Valparaíso y, posteriormente en Concepción y Punta Arenas. Sus aportes han sido variados: comercio, industria, gastronomía,

⁵³ Al respecto, recomiendo la lectura del libro "Apuntes para la historia de la cocina chilena" del historiador Eugenio Pereira Salas, reeditado el año 2007 por Uqbar editores.

llegando a modificar por completo la dieta chilena al crearse las fábricas de pasta de Augusto Carozzi y de Leopoldo Lucchetti.

Estos son algunos ejemplos de aportes de la migración a lo que consideramos nuestra cultura chilena y que arroja por tierra todos los nacionalismos puristas que no hacen más que engañar al pueblo para desconocer el aporte y herencia de nuestra identidad mestiza, híbrida y en constante construcción, pues, hoy en día el panorama se presenta similar al de estas épocas. Solo falta comenzar a aprender que todo extranjero que se plantea residir en el territorio chileno, lo hace con la firme concepción de aportar y dejar una huella de su paso y existencia.

Ahora bien, continuando con el repaso histórico, recordamos que durante el siglo XIX, la llegada de extranjeros no sólo se veía con buenos ojos, sino, que en muchos casos, eran los propios Gobiernos quienes alentaban esa migración. Al igual que sucedió en otras jóvenes naciones, como: Canadá, Australia o Estados Unidos, que poseían vastas extensiones de superficie prácticamente deshabitadas, en Sudamérica se dictaron normas para atraer nuevos pobladores a sus tierras y consolidar su soberanía sobre gran parte del territorio. En ese marco, el Gobierno de Santiago de Chile aprobó, el 18 de noviembre de 1845, la llamada Ley de inmigración selectiva. (Cfr. Vaquero, 2010, p. 150) Y que consistía en atraer profesionales y artesanos para colonizar la zona sur de Chile. Quien estuvo a cargo fue Vicente Pérez Rosales, encomendado por el presidente Manuel Bulnes.⁵⁴

Las principales comunidades de origen europeo que arribaron al país fueron impulsadas por este proyecto del Gobierno de Bulnes (1841-1871), que pretendía poblar territorios deshabitados a lo largo de Chile y así mantener la soberanía.

Durante el siglo XIX llegaron alemanes a la zona de Llanquihue y Los Ríos, ciudadanos croatas a la Región de Antofagasta, Italianos a los Valles Centrales, holandeses y suizos a la Araucanía. La cifra de inmigrantes en Chile se elevó a los 25.000.

Ya para el año 1879, bajo la presidencia de Aníbal Pinto, se desata la Guerra del Pacífico, que terminaría en 1883, con la incorporación de los territorios peruanos del

⁵⁴ “El interés oficial por la inmigración disminuyó desde 1890. “Apareció la xenofobia (la cual se hizo muy aguda, por algunos años al empezar el siglo XX); se polemizó sin tregua ni fin si era mejor traer católicos (decían los clericales) o protestantes (afirmaban los laicos); se enfatizó el peligro que significaban las minorías extranjeras cuando no se fusionaban con los chilenos” (Vial, 1981, p. 722)” (Rebolledo, 2012, p. 178)

Departamento de Tarapacá, y las provincias de Arica y Tacna (hasta 1929) al territorio soberano nacional, incorporando riquezas naturales que impulsaron la actividad económica del país y más de mil nuevos habitantes. Tras esta incorporación, la población de Antofagasta pasó de 5.384 habitantes en 1875, a 21.213 habitantes diez años después, y la de Tarapacá, de 39.255 a 45.086 habitantes, durante el mismo período. Estas zonas del norte fueron ‘chilenizadas’, o en otras palabras, se transmitió la cultura de nuestro país a los nuevos habitantes que, como resultado del triunfo chileno, se anexaron a nuestro territorio. Aun así, se mantuvieron las estrechas relaciones económicas con Perú y con el paso del tiempo, la colonia peruana ha sido la más grande asentada en Chile.

Ahora bien, durante el gobierno de Balmaceda (1886-1891) se potenció el comercio marítimo tras la desestabilización del imperio Otomano, lo que significó el ingreso de inmigrantes Palestinos, Sirios y Libaneses en grandes cantidades hasta el 1930. Más tarde, las mismas rutas marítimas traerían a muchos españoles, en su mayoría, artistas e intelectuales, que huían de la guerra civil. Un caso icónico fue la llegada del barco *Winnipeg* con cerca de 2000 refugiados republicanos españoles al puerto de Valparaíso, el 2 de septiembre de 1939, y que fue una iniciativa llevada a cabo por Pablo Neruda. A estos inmigrantes les debemos, por ejemplo, el flamenco, el auge de la industria editorial, la confección de muebles e instrumentos musicales, la elaboración de conservas, además del desarrollo científico, artístico y literario. Algunos nombres destacados son José Balmes, Roser Bru, José Ricardo Morales, Leopoldo Castedo, Antonio Romera, Mauricio Amster, entre otros. (Ver Corbinos, 1997) Por otra parte, en 1930 en Europa, se había desintegrado el imperio Turco, lo que impulsó a un gran número de israelitas de religión judía, a huir de la persecución Nazi.

Durante la segunda mitad del siglo XX, se establecía el segundo período presidencial de Carlos Ibáñez del Campo (1952-1958). Había aumentado la inflación y se vivía una crisis económica importante. A mediados de su mandato se aprobó el plan de ajuste fiscal, el cual contemplaba la creación de un organismo que redefiniera el perfil del inmigrante y lo considerara un sujeto necesario para fortalecer la industrialización y el crecimiento poblacional. Es así como, en abril de 1953, el Ministerio de Hacienda de aquel entonces, creó el Departamento de Inmigración y estableció normas sobre la materia en el DFL 69.

En primera instancia, se recalcó la necesidad de tener capital humano extranjero que trabajara en áreas como la pesca, agricultura, artesanía y el trabajo especializado, fortaleciendo el estándar de vida de los habitantes y buscando contribuir a “perfeccionar las condiciones biológicas de la raza” (DFL 69, 1953), lo que se expresó en una política de selección de inmigrantes a favor de los intereses económicos y sociales de la Nación⁵⁵. Para asegurar estos fines, resultó fundamental la creación del Departamento de Inmigración, organismo encargado de orientar, aplicar y supervigilar la política migratoria del Gobierno.

El Decreto con Fuerza de Ley del año 53, define al inmigrante como un extranjero que ingresa al país con el objetivo de radicarse, trabajar y cumplir con las disposiciones del gobierno chileno. Si bien, desde el artículo 5 en adelante se expone sobre los deberes del migrante y sobre las libertades que tiene dentro del territorio nacional, especificando los distintos tipos de visas existentes, se recalca continuamente el objetivo primario que deben tener cuando deciden instalarse en Chile: el trabajo. Ser útil como fuerza laboral y aportar al crecimiento del país, caracterizan a este período, posiblemente por la crisis económica que se estaba viviendo en aquel entonces.

En cuanto al otorgamiento de visas, se deja en claro que el Ministerio de Relaciones Exteriores determinará anualmente, los consulados que puedan otorgar los visados de inmigración a los extranjeros que deseen entrar al país, tomando en cuenta su distribución en el territorio nacional, de acuerdo a las necesidades demográficas, sociales y económicas de cada Región. Entre las facultades entregadas, se puede nombrar el artículo 16, que dice: “El inmigrante que a juicio del Ministerio de Relaciones Exteriores faltare a los compromisos establecidos en el presente Decreto con Fuerza de Ley y demás disposiciones reglamentarias, será denunciado al Ministerio del Interior para la aplicación de las disposiciones sobre permanencia y expulsión de extranjeros.” (DFL 69, 1953, art. 16) Y el artículo 17, que dice: “El Ministerio de Relaciones Exteriores actuará como entidad coordinadora en la formación de planes de colonización con elementos extranjeros que consulten la inversión de fondos fiscales o semifiscales. Asimismo, tendrá intervención directa en los planes de colonización

⁵⁵ Recordemos que para Bhabha, la Nación “(...) “emerge de una creciente conciencia de que, a pesar de la certeza con la que los historiadores escriben sobre los “orígenes” de la nación como un signo de la “modernidad” de la sociedad, la temporalidad cultural de la nación inscribe una realidad social mucho más transitoria” (Bhabha, 2000, pp. 211-12). Una nación, entonces, no puede pensarse en términos de clausura, como algo que es, sino que debería considerarse como una figura en tránsito constante, *in media res*, como algo que está siendo y, a la vez, se está haciendo continuamente.” (Mellado, 2008. Cit. En: Cattaneo, 2018, p. 133)

con extranjeros que elaboren o ejecuten entidades u organismos de carácter particular, sean nacionales o internacionales.” (DFL 69, 1953, art. 17)

Más allá de las tareas encomendadas al Ministerio de Relaciones Exteriores y a la creación de un departamento fundado para el tratamiento de la temática migratoria, la Ley instaurada el año 1953 se basa en la consagración de la categoría del migrante, definido como el extranjero que entra al país con el objetivo de trabajar y cumplir con las normas dispuestas en el DFL 69.

Poco a poco, la idea de un sujeto extranjero en el territorio nacional, iba haciéndose parte de la cotidianidad de los chilenos, pero que, producto de su propio mestizaje, no lograban ver que la extranjería ya formaba parte de su constitución. Problema que se extiende hasta nuestros días y que, por sus tintes de segregación y discriminación, fueron fortaleciendo las ideas nacionalistas que culminaron en 1973, con el golpe de Estado, donde se estableció una nueva ley. En 1975, la ley de extranjería se regía por el Decreto 1094. Las disposiciones generales fueron propuestas por la Junta de Gobierno, encabezada por Augusto Pinochet, y entre los aspectos que se regulaban, estaba el ingreso y residencia, la permanencia definitiva, el egreso y reingreso, además de la expulsión y el control de los extranjeros que anteriormente eran regidos por el Decreto con Fuerza de Ley 69. Al analizar el contenido de la Ley en cuestión, es posible constatar que los planteamientos están fuertemente vinculados al concepto de seguridad del territorio nacional, propio del contexto en el que fue implementado. La idea de resguardo y seguridad, como una forma de proteger al país de los ‘peligros externos’, se relaciona directamente con el imaginario que se tenía en aquel entonces, del inmigrante, es decir, un potencial peligro, por lo que la política migratoria que se estableció durante los años 70s, y que sigue vigente en parte, es totalmente selectiva y discriminatoria, siguiendo los pasos de las políticas presentes a lo largo de todo el siglo XX como herencia de la dictadura, aún presente en el alma de una parte de la ciudadanía.

Tras la implementación del Decreto 1094 de la Ley de Extranjería del año 1975, el Ministerio del Interior aprobó, casi diez años después, un nuevo reglamento de extranjería, parte del Decreto Supremo N° 597 de 1984, que detalla las diferentes modalidades de visas y permisos de residencia a los que puede acceder un ciudadano extranjero.

Entre los puntos importantes, en el documento se nombran los cinco tipos de residencia que ofrece Chile: temporal sujeta a contrato, temporaria, de estudiante, por refugio y asilo político, y permanencia definitiva.

Como en los casos anteriores, el Ministerio del Interior y el Departamento de Extranjería y Migración, serán los encargados de proponer la política nacional migratoria, supervigilar el cumplimiento de la legislación de extranjería y proponer las modificaciones necesarias, además de informar al Ministerio de Relaciones Exteriores, sobre los tratados o convenios internacionales que contengan disposiciones sobre materias de carácter migratorio, entre otras funciones y atribuciones señaladas en el artículo 177 del reglamento.

1.3.2 Nuevo contexto migratorio: diversidad cultural y pánico moral

En la década del 90, se produce un estancamiento de la inmigración, volviéndose a activar durante el inicio del siglo XXI. La tónica migratoria, antes del cambio de siglo, era protagonizada por seres humanos que venían de los países vecinos. Desde el año 2000 en adelante, predominan las mujeres y el país protagonista pasa a ser Perú, con un porcentaje de 66 hombres cada 100 mujeres, según el censo del año 2002. (Ver Web ine.cl)

En este censo se determinó, a su vez, que la población extranjera ha fluctuado entre el 0.7% al 4.1% del total de habitantes desde que existen registros. Y desde el mismo censo se puede desprender que la inmigración en Chile ha ocurrido principalmente por razones económicas y políticas⁵⁶.

Aunque anteriormente se clasificaba al migrante dentro de la fuerza de trabajo, hoy, la ley no lo reconoce de la misma manera, a pesar de que es el motivo principal de llegada de los inmigrantes a Chile. El no reconocimiento de esta realidad, que se ha ido acrecentando con el pasar de los años, ha provocado trabas administrativas y burocráticas a los extranjeros que pisan territorio nacional, debiendo adecuarse a las categorías reconocidas por el ordenamiento legal, como lo son las visas de: turista, residentes permanentes y residentes temporales.

⁵⁶ Según el informe del año 2013 de la División de Población del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de la ONU, Chile es el país de Sudamérica donde más creció el número de inmigrantes.

Esta Ley tiene varios problemas, porque al considerar como amenaza a las personas te restringe directamente, por ejemplo, en las visación. Nosotros tenemos la calidad migratoria que tiene que ver con el tiempo de residencia en un país, es decir, si voy a visitar a mi pariente por 3 meses soy turista, si voy a quedarme en Chile dos años tengo mi visa temporal, si estoy más de dos años tengo la visa definitiva. Estos tipos de visa fomentan la irregularidad migratoria y el tráfico de personas. Ya que tenemos un montón de formas de residencia, y esas además tienen veintidós subcategorías más, uno diría 'pero si en Chile es súper fácil quedarse por la cantidad de visas que hay'... el problema es precisamente la especificidad de esas visas. Lo único que falta es que te digan 'mire usted puede tener esta visa si tiene los ojos verdes o el pelo rubio. (Albuja, 2017. En: Bustos, 2018, p. 31)

Lo que comenta Tatiana Albuja, vocera del Movimiento de Acción Migrante y presidenta del Consejo Consultivo de Migraciones, es la realidad de muchos migrantes que hacen filas interminables fuera de las oficinas de extranjería para poder permanecer en el país, con un costo económico alto, pues una cédula de identidad para extranjeros, que solo permanece vigente por un año, fluctúa los \$200.000, a diferencia del valor para los chilenos, que es de alrededor de \$5000 y que tiene una duración de 10 años. También, cabe señalar, la discriminación de los requisitos para visa, que exige ciertos documentos a unos y a otros no, según la categoría de migrante que ingrese al país. Si un venezolano y un italiano pretenden ingresar, serán muy diversos los trámites que cada uno deberá realizar para que se le permita el ingreso.

Ahora bien, el gobierno de Sebastián Piñera ha sido enfático en declarar que Chile no necesita inmigrantes. Con ello, ha impulsado, no solo reformas a la ley que regula la migración, sino, una xenofobia sin precedente en el país. Para ello, ha utilizado tácticas de pánico, como suelen hacer los gobiernos ultra nacionalistas y populistas que utilizan estos discursos a su favor.

El Presidente Sebastián Piñera anunció que prohibirá el ingreso a Chile de un centenar de venezolanos vinculados al gobierno de Nicolás Maduro. Según declaraciones recogidas por La Tercera, el mandatario sostuvo que "vamos a prohibir el ingreso de más de 100 personas que están directamente ligadas con la dictadura de Venezuela y con los crímenes que esta dictadura ha cometido". "Son personas que son parte del gobierno venezolano y, por tanto, en nuestra opinión, son parte de la dictadura de Maduro y a esas personas no le vamos a permitir que ingresen a Chile", agregó. Pese a que no se entregaron mayores detalles sobre la identidad de los afectados, desde el gobierno aseguran que se trata de una medida que tomaron en conjunto con los otros países del Grupo de Lima, que actualmente tienen a *101 personas identificadas y que ese número podría ir creciendo en los próximos días.* (The Clinic, 06 de julio de 2019. El énfasis es mío)

Es decir, listas negras que traen a la memoria los momentos más oscuros de nuestra historia. Por otra parte, no solo se trata de venezolanos ligados al gobierno de Maduro, sino a la negativa de firmar el Pacto Mundial Migratorio de la ONU, que se venía negociando desde el año 2016 con la presidenta Michelle Bachelet. El 10 y 11 de diciembre de 2018, el ministro del interior, declaró en la conferencia intergubernamental de Marrakech, que el derecho a migrar no es un derecho humano, renunciando a firmar el pacto que fue ratificado por 150 países. Esta decisión se contradice completamente con la declaración del propio presidente Piñera ante la Asamblea general de la ONU, pocos meses antes, en donde afirma que la política migratoria en Chile, estaba en total armonía con el pacto Mundial. Un sector de la derecha chilena se ha declarado, en infinidad de oportunidades, anti-inmigrante, por ende, durante este segundo período presidencial de Sebastián Piñera, se ha retrocedido en cuanto a estas materias (y muchas otras, como la educación, los derechos de la comunidad gay, el derecho de las mujeres, la discusión del aborto libre, la jubilación, la memoria y reconocimiento de los crímenes de la dictadura, la salud, etc.)

Cabe recordar, que desde 1975 a 2017, la Ley de Migraciones chilena no había registrado cambios sustantivos, pese a que se han introducido modificaciones con el objeto de derogar disposiciones que no están de acuerdo con el contexto actual del país. La primera se dio durante el gobierno de Patricio Aylwin, quien envió un proyecto al Congreso que no logró avanzar en esta materia y que finalmente, terminó aprobando sólo algunas pequeñas cláusulas a la antigua ley, sin afectarla mayormente. Luego de esto, se hicieron pequeños cambios en 1993, 1996, 1998, siendo el más importante, el del año 2000. Uno de los últimos, fue guiado por el decreto N° 2910, introduciendo diversos cambios, como aquel que permite a los solicitantes de residencia temporaria y sujeta a contrato obtener una autorización para trabajar mientras se tramita su permiso de residencia. Teniendo en cuenta este incipiente avance, se puede afirmar que Chile no posee aún una política migratoria que vaya con los tiempos que se viven.

Según el Anuario estadístico Nacional de migración en Chile 2005-2014, este período, “tiene como propósito fundamental el respeto de los derechos humanos y la inclusión de los extranjeros en el marco de una migración segura” (Extranjería, 2005-2014, p. 25), considerando la necesidad de la incorporación de la inclusión, la integración y los derechos

humanos a la actual ley migratoria. En ese mismo informe, se destaca que la cifra de migrantes para el año 2004, correspondería a un 2,3% de la población nacional, concentrada en personas cuyas edades fluctúan entre los 20 y los 35 años, en su mayoría mujeres y que se concentran principalmente en Santiago y Antofagasta.

Luego de este informe, el panorama se modifica; si en el año 2014, es la comunidad peruana quien lidera las cifras, para el año 2018, el 6.6% de la población de migrantes era venezolana. Los grupos migrantes más representativos en la actualidad corresponden, efectivamente a Venezolanos, Peruanos, Colombianos y Haitianos según Tatiana Albuja, (2017. En: Bustos, 2018, p. 32)

Durante el primer gobierno de Sebastián Piñera (2011-2014), y tras reiterados anuncios al respecto, el 4 de junio de 2013, el Ejecutivo ingresó a la Cámara de Diputados un Proyecto de Ley de Migración y Extranjería, con el propósito de modernizar la política migratoria del país, estancada desde la Dictadura, y flexibilizar la entrada de extranjeros a Chile. Con el fin de lograr esto, la legislación estaría ligada a la economía nacional, mirando al migrante desde una visión productiva y empresarial, alejada del fenómeno social que realmente comprende.

El proyecto proponía la creación de un nuevo estatus migratorio temporal que consistía en el ingreso de extranjeros al país para realizar ‘trabajos de temporada’ por períodos únicos o interanuales, sin poder aplicar a una residencia definitiva en Chile. Esta concepción utilitaria del inmigrante (y del ser humano) se niega a que los mismos establezcan vínculos en el país durante el período de estadía, y -de una u otra manera- legaliza la importación temporal de mano de obra, de bajo costo y fácil devolución.

Otro punto importante está en el organismo que se haría cargo de los trámites de inmigración. Hasta hace poco tiempo (2017), el forastero que llegaba a Chile como turista y que quería permanecer en el país con alguno de los visados existentes, regularizaba su situación en las oficinas de extranjería. Sin embargo, en esta nueva Ley se trasladan las solicitudes a las delegaciones chilenas en el extranjero; consulados y embajadas, las que deberían hacerse cargo del proceso, decisión que en países con mayor flujo migratorio podría haber producido un colapso, poniendo en duda la aplicabilidad de esta idea en la práctica. Uno de los mayores problemas de esta resolución, fue (es) la desinformación de dichas embajadas y consulados chilenos en el exterior, que no manejan los cambios de las

regulaciones migratorias chilenas y que entregan información falsa, errada o simplemente, aterradora para intentar desmotivar la migración hacia Chile. (Entrevista a Claudia Cattaneo, octubre de 2019b)

El proyecto que presentara el presidente Piñera, enviado en vísperas de las elecciones presidenciales y parlamentarias, y con carácter de leve urgencia para su tramitación, significó un intento por revertir todos los avances anteriores en la formulación de una política migratoria no discriminatoria y, como se explicó en un inicio, sirvió para ajustar sus definiciones a un marco neoliberal más estricto, diferente a la mirada con que Bachelet había tratado estos temas, sin ser concretados durante su mandato. La mandataria daba cuenta de un enfoque más centrado en los Derechos Humanos de los migrantes y cercano a los procesos de integración regional, a una inclusión en los espacios de participación y debate dentro de la sociedad civil, acorde con la tendencia de las políticas migratorias mundiales, representadas por la ONU y el Pacto de Marrakech. (Ver Borrell, 2018)

La presentación en la Cámara de Diputados, dio lugar a una intensificación del debate público sobre los desafíos que implicaba la creciente migración, y a la capacidad del país para afrontarla. De hecho, en publicaciones y seminarios, no sólo se expresó un cuestionamiento unánime, sino además, se hizo patente que su eventual aprobación complejizaba la regulación migratoria y traería mayor irregularidad al proceso: vulneración de los derechos y delitos de trata y tráfico de personas, por ejemplo. Todo esto produjo el estancamiento de la tramitación parlamentaria y dejó abierta la posibilidad de ingresar un nuevo proyecto, que tomara en cuenta la discusión que había hecho la sociedad civil y que se hiciera cargo del escenario al que se veía enfrentada la Nación.

Actualmente, el Presidente Piñera, en una campaña alarmante (que ha sido catalogada como campaña del terror⁵⁷), indica que la situación irregular de los inmigrantes produciría:

⁵⁷ Al respecto, Horacio Brum, periodista y corresponsal de Brecha en Chile, realiza un interesante artículo sobre este tema, titulado: “Chile: Sebastián Piñera y la Campaña del Terror” (2017), en donde argumenta, entre otras cosas, que: “La derecha logró ganar el balotaje presidencial tras una feroz campaña contra la izquierda en general y contra el candidato de centroizquierda, Alejandro Guillier, en particular. Según ese relato, el fantasma del comunismo acecha en cada esquina, el papa Francisco es un insurrecto peligroso, el Pepe Mujica una amenaza a la integralidad territorial chilena, y Guillier un “violento” que busca transformar a Chile en Venezuela.” Respecto al tema migrante, son infinitas las notas de prensa que aparecen relacionadas a la campaña del Terror, entre ellas, “Piñera advierte impacto de la migración en el desempleo: La fuerza de trabajo aumentó en 1 millón de personas”, nota que aparece publicada en El dinamó, el 30 de julio de 2019. Durante una visita de Piñera a Antofagasta declara: “yo no soy xenófobo, pero sí creo que hay que tener cierto sentido común, yo no tengo por qué aceptar a cualquier persona que quiera venir a Chile.” (11 de mayo de 2017, En:

Precariedad laboral y habitacional, incremento de la trata de personas y abuso del sistema, ya que las personas que ingresan estarían mintiendo sobre el objetivo de su visita al país. (Ver Nueva ley de migración)

En Chile, Latinoamérica y el mundo, se ha demostrado la falsedad de esta “criminalización de la migración” (Stefoni, Leiva y Bonhomme, 2017, p. 96), que justifica convenientemente la precariedad laboral de los nacionales y distrae la atención de la opinión pública a las verdaderas causas del desempleo creciente en los actuales modelos económicos, que privilegian al empresariado. “La migración sur-sur, en particular el caso de Chile, nos permite analizar el proceso de inserción laboral de la población migrante en una economía en desarrollo donde conviven sectores pre-industriales, industriales y posindustriales, con una legislación laboral que permitió tempranamente la flexibilización del trabajo y una legislación migratoria promulgada en dictadura (1975) sin referencia a la normativa internacional en derechos humanos.” (Stefoni, Leiva y Bonhomme, 2017, p. 97) Este es el primer aspecto a considerar y que se ve reflejado en la creciente subcontratación:

Hay mucho subcontrato en Chile que se aprovechan de esto, de lo que está pasando. Muchos. Hombres contratistas, este (...) subcontrato mujeres y subcontrato hombres. Buscan extranjeros. Porque no solamente de Perú. Buscan extranjeros pa' no pagarles las imposiciones, (...) como no tienen carné [cédula identidad], están ilegal, le pagan lo que quieren y ellos como no tienen carné aceptan el sueldo que se les dé no más (...) Lo que le dije. Ehh (...) buscan extranjeros para no pagarles las imposiciones. Como están ilegal no le hacen contrato, entonces ellos se ahorran cincuenta mil pesos mensual y si usted suma y tienen cinco, son doscientos cincuenta mil pesos mensual y en diez meses se ahorraron dos millones y medios. Ése es el subcontrato que piensa de esa manera. De ahí parte que haya muchos ilegales en este país. (hombre peruano, subcontratista, empresa mediana, Santiago. En: Stefoni, Leiva y Bonhomme, 2017, p. 98)

Pues, al no tener contrato, no pueden acceder a la visa temporaria sujeta a contrato, propuesta por Sebastián Piñera. A su vez, se sabe que los empresarios tienden a bajar los sueldos a los trabajadores locales y a contratar inmigrantes para pagarles menos, bajo la consigna amenazante de dejarlos sin trabajo o denunciarlos para que sean expulsados, si no aceptan horarios, sueldos y tratos abusivos. Aquellos indocumentados, se ven obligados a aceptar sin reclamar pues, temen a las innumerables consecuencias que trae el cumplimiento

Zero 97.7 fm) En el diario La tercera, aparece la nota: “Piñera confirma que Chile no adoptará el Pacto Migratorio y dice que el tema no es una política de Estado” (Reyes, 14 de diciembre de 2018)

de las amenazas de sus empleadores. Estas contrataciones de migrantes, generalmente se llevan a cabo en negro, pues, los empresarios evitan así pagar las imposiciones y pueden vulnerar los derechos de sus empleados, sin consecuencias legales que enfrentar. Sin embargo, la táctica es distraer el foco del problema para generar un pánico infundado, pero efectivo, en la población y así, seguir usufructuando del migrante por medio de la mentira, la desinformación y el miedo. Recordemos que son los medios de comunicación y las redes sociales quienes insisten en propagar noticias que aumentan la sensación de inseguridad y rechazo al extranjero. Medios que están en manos del poder estrechamente ligado al empresariado chileno o en manos de la ignorancia populista.

La Encuesta Espacio Público-Ipsos 2018 nos confirma algo que ya había manifestado la Encuesta Bicentenario UC. (...) Respecto de las principales preocupaciones por la llegada de migrantes al país, un 37% de la población teme que aumente la inseguridad, el tráfico de drogas y la delincuencia. La segunda ponderación más alta señala que un 28% tiene miedo de que haya menos puestos de trabajo para los chilenos o aumente la cesantía. En relación con ambas percepciones (subjetivas), los datos (objetivos) deberían hacer desaparecer el temor. Pero el miedo promovido desde fuera le gana a la experiencia personal. (...) En el 2018, tanto el Presidente Piñera como el ministro de Hacienda, Felipe Larraín, señalaron ante un aumento en el desempleo que la causa eran los migrantes. Al día siguiente, el ministro Larraín sostuvo que eso podría afirmarse con certeza. Natural, si el mismo Banco Central, en su Informe de Política Monetaria (IPoM), plantea que la migración “podría explicar, en principio, la desaceleración salarial”; es decir, es bien cauto a la hora de establecer que podría haber una conexión causal con los salarios, pero no la vincula a desempleo. El informe más reciente que hay es de Bravo y Urzúa, de ClapesUC, el cual justamente puntualiza que no ha habido efectos ni en empleo ni en salarios por parte de la población migrante. (...) Hace unas semanas, El Polígrafo de El Mercurio señaló que política y migración eran las temáticas donde se difundieron más noticias falsas durante el 2018. Nos estamos formando un juicio sobre la migración desde la mentira. (Vicuña, 2019)

Recordemos aquí, el denominado pánico moral que expone Bauman (2016) y que se extiende rápida y peligrosamente en el mundo, producto de un temor infundado a perder aquella ‘posición privilegiada’ que se cree haber adquirido con esfuerzo durante toda la vida, sin percatarse de la realidad, que dicta que han sido víctimas de manipulación y de explotación y que viven una estabilidad tan precaria, como las bases que sustentan sus miedos.

Los extranjeros tienden a provocar ansiedad, justamente porque "extraño" - y por lo tanto atemorizante en su imprevisibilidad -, a diferencia de las personas con las que interactuamos cada día, ya que estamos convencidos de saber lo que debemos esperar de

ellos; en cambio de lo que sucede con aquellos que no conocemos y no sabemos quiénes podrían llegar a ser, con su masiva influencia para destruir todo lo que tenemos, mutilando o aplastando el estilo de vida que nos es confortablemente familiar. Estamos acostumbrados a subdividir entre amigos y enemigos - los primeros bien aceptados, los otros simplemente tolerados - a todos aquellos con los que convivimos en nuestros barrios, en las calles de nuestras ciudades o en el lugar de trabajo; con estas personas, en cualquier categoría que las pongamos, sabemos perfectamente cómo comportarnos e interactuar. Con los extranjeros, en cambio, sabemos muy poco para ser capaces de interpretar sus gestos y poder determinar las respuestas apropiadas, comprender sus intenciones y adivinar su próximo movimiento. (...) Esos nómadas - no por elección, sino por el veredicto de las inclemencias del destino - nos recuerdan de forma irritante, exasperante y espeluznante, lo (¿irremediablemente?) vulnerable que es nuestra posición en la sociedad y la fragilidad crónica de nuestro bienestar conquistado a un alto precio. (Bauman, 2016, pp. 8-9, 15)

Así, el pánico al extranjero se produce en dos grandes masas de la sociedad. La primera es la de los 'precarios', es decir, aquellos que temen perder aquello que han conquistado, aquellos que tienen trabajos inestables, que han adquirido algunos pocos bienes y un endeble rango social. Sin embargo, dice Bauman, esto es una mera ilusión pues no han conseguido nada, todo es precario, tan inestable que con un mínimo movimiento se quiebra. Para la segunda masa, aquella de los poderosos, los extranjeros son los *hombres sándwich* (aquellos que anunciaban el fin del mundo en las calles en los años 20) que nos traen las malas noticias de los más lejanos rincones del mundo a nuestra casa.

Para Bauman, este pánico es infundado pero comprensible ya que responde a la conocida consigna del *problema del otro*. Hoy, todos tenemos una doble residencia, comenta el filósofo, pues vivimos *online* y *offline* sin fronteras definidas entre ambos mundos. Niños (y adultos) corriendo por las calles de las ciudades a la caza de pokémones nos indica la inexistencia de límites entre la realidad virtual y la vida real. (Ver Bauman, 2014, pp. 86-90) (...) La diferencia fundamental que advierte Bauman es el control que se puede tener *online* contra la vigilancia que se vive constantemente *offline*, donde se deben tomar decisiones irrevocables constantemente y donde nada se puede borrar. Online estamos solos frente a la pantalla, allí afloran los miedos inconscientes que normalmente se encuentran bajo control, allí pasamos de una sociedad disciplinar a una sociedad del rendimiento (que es el nuevo modelo de sociedad propuesto por Bauman) y que nos vuelve competitivos y paranoicos, sospechamos de todos pues son los adversarios, debemos ser sujetos que rinden, que venden y cualquiera que se pone frente a nosotros es una amenaza. Esto no quiere decir que internet sea culpable de nuestro pánico, sino, un mundo que da rienda suelta a cada uno de nuestros temores, los desarrolla y fija en nuestro subconsciente para que ya en la vida real puedan guiar nuestras acciones. (Cattaneo, 2018, p. 287)

A su vez, los poderosos, en un doble juego, infunden y difunden el miedo para continuar con su explotación, para enriquecerse y evadir obligaciones fiscales, adquirir mano de obra barata (o esclavos en muchos casos), aumentar la masa de votantes que creen las promesas de erradicar los males del mundo contenidos en la figura del inmigrante, distraer la atención pública hacia el ‘problema’ migrante, para evadir enfrentar los problemas sustanciales que presenta el país, entre otras causas. Ejemplo de este pánico moral, son algunas frases recurrentes, que se suelen escuchar en sectores populares de la población chilena, como: “Nos quitan el trabajo”, “Nos han invadido”, “Los consultorios están plagados de extranjeros”, “No hay cupos para chilenos en los colegios públicos”, “No pagan impuestos”, “Vivimos en permanente delincuencia por culpa de los inmigrantes”, entre otras. Estos mitos, sin embargo, se ven desmentidos por medio de las cifras y no de las campañas televisivas o mediales que impulsan ciertos sectores políticos-empresariales, a quienes les conviene mantener el mito, pues, en busca de aumentar sus arcas, son ellos quienes dejan fuera a muchos chilenos para pagar sueldos de esclavitud a muchos migrantes. Pero, iniciaremos por descartar estos mitos con datos concretos y duros. Soledad Torres, abogada experta en materias de migración y socia directora de *Legal Global*, va entregando ciertos datos que permiten derribar las falsedades frente al origen de estas frases expuestas:

“*Nos han invadido*”: Esta frase resulta una de las más alarmantes y engloba a las demás, pues hablar de invasión implica considerar que los extranjeros están cambiando las leyes e imponiendo por la fuerza sus costumbres, creencias y cultura. Pues, según la RAE, invadir es: “1. Irrumpir, entrar por la fuerza. 2. Ocupar anormal o irregularmente un lugar. 3. entrar y propagarse en un lugar o medio determinados. 4. Entrar injustificadamente en funciones ajenas. 5. Apoderarse de alguien.” (RAE, 2018) Por ende, esta frase es falsa. Pero revisemos las estadísticas:

El Instituto Nacional de Estadísticas (INE) informó que, según el Censo de 2017, la población actualmente en Chile alcanza a 17.574.003 personas y sólo 746.465 personas extranjeras viven en Chile. Lo que constituye un 4,2% de la población. Asimismo, según el INE, 1.037.346 chilenos viven en el extranjero, lo que comparado con la población extranjera, existen más chilenos en el extranjero, que extranjeros en Chile. (Torres, 20 de Noviembre de 2018)

A su vez, Ximena Clark, ex Directora Nacional del INE, expone las causas de esta emigración de compatriotas, diciendo: “En esa línea, podemos destacar que la principal

razón de emigración es la oportunidad laboral, seguido por razones familiares y por una mejor calidad de vida.”. (Clark, 11 enero de 2018) Mismas causas que incentivan la inmigración en Chile.

En relación a los motivos para emigrar los encabezan las oportunidades laborales (24.3%), seguido de razones familiares (21.5%), mejor calidad de vida (13.7%). Hay 1.037.346 chilenos residiendo fuera del país. De ese total, 570.703 son nacidos en Chile y 466.643 son nacidos en el exterior de padre y/o madre nacida en Chile. La cifra representa un alza de 21,4% en relación a la muestra de 2005, donde se registraron 854.167 chilenos residentes en el exterior. (registrodechilenos.cl)

Las cifras 2018 denotan un aumento y cambios en la edad de los inmigrantes en Chile. Al respecto, el informe presentado por el INE y el DEM en febrero de 2019, sobre “Estimación de personas extranjeras residentes en Chile al 31 de diciembre de 2018”, dice:

Según una estimación realizada en conjunto por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) y el Departamento de Extranjería y Migración (DEM), el número de personas extranjeras residentes habituales en el país llegó a 1.251.225 al 31 de diciembre de 2018, de las cuales 646.128 corresponden a hombres y 605.097, a mujeres. (...) Según la estimación, cerca del 60% del total de personas migrantes tiene entre 20 y 39 años. Por su parte, los cinco países desde donde proviene la mayoría de ellas son Venezuela, con 288.233 personas; Perú, con 223.923; Haití, con 179.338; Colombia, con 146.582 personas, y Bolivia, con 107.346 personas. (INE y DEM, 2019)

Respecto a la Región Metropolitana y a las comunas con más inmigrantes:

(...) la Región Metropolitana concentra el 63,1% (789.412) de extranjeros residentes habituales del país, seguido por la Región de Antofagasta, con un 7,1% (88.701) y la de Valparaíso, con un 6,4% (80.573). (...) En relación con la Región Metropolitana cabe mencionar que, de este total mencionado, un 51% son hombres (402.224) y un 49% mujeres (387.188). Por su parte, se estima que son 36 las comunas de 10.000 o más habitantes extranjeros, las que concentran 73,6% del total de personas extranjeras estimadas en Chile a diciembre de 2018. De los resultados anteriores se observa que las tres principales comunas donde residen las personas extranjeras en Chile son las comunas de Santiago, con 212.037 personas, Antofagasta con 52.954 y Las Condes con 52.783. (...) Por su parte las comunas que han experimentado un mayor crecimiento en el período entre abril de 2017 y diciembre de 2018 son las comunas de Curicó, Melipilla y Talca, donde la información de los registros representan de la estimación total 73,9%, un 65,6% y un 63,4%, respectivamente. (Peña y Vargas, julio de 2019)

Por ende, si bien ha habido un aumento en la llegada de extranjeros a Chile, esta inmigración no es diferente al fenómeno de emigración chilena en el extranjero. En este último movimiento, debemos considerar a los estudiantes de posgrado becados por CONICYT, que emigran por un tiempo determinado y luego regresan a trabajar en el país. Y a aquellos, que una vez finalizado el período de retribuciones obligatorias de su beca, vuelven al extranjero debido a la falta de puestos de trabajo para capital humano avanzado en Chile.

Ahora bien, la percepción de los Santiaguinos (por poner un ejemplo cercano), poco habituados a convivir en contextos multiculturales, es que Chile está superpoblado de migrantes y que esto trae desventajas que los incomodan a la hora de pedir horas en los consultorios, ir de compras (pues los atienden extranjeros), caminar por las calles y ver colores a los que no están acostumbrados. Estas incomodidades surgen a partir del sentimiento de pérdida de un espacio que consideran suyo y que no desean compartir.

(...) los nativos [chilenos] tienen una percepción de pertenencia a un espacio institucional y geográfico particular llamado Chile que, resguardado por la cordillera de Los Andes, forma un aislamiento que posibilita la impermeabilidad de males raciales e institucionales predominantes en la región, dándose una *geoidentidad* (Thayer *et al.*, 2013). Se vislumbra que las instituciones funcionan mejor que en el resto de la región, donde los chilenos se sentirían más cercanos al primer mundo que a sus vecinos. (Larraín, 2010. Cit. En: Roessler, 2018, p. 57)

Sin embargo, no son todos los inmigrantes los que provocan esta incomodidad, son aquellos que se atienden en consultorios, aquellos que requieren cupos en colegios o jardines infantiles municipales, aquellos que trabajan en puestos que la mayoría de los chilenos se niega a tomar, en definitiva, son los inmigrantes pobres. Este fenómeno llamado aporofobia – rechazo al pobre – (Cortina, 2017), es justamente el tema del último libro de la filósofa y miembro de la Real Academia de Ciencias, Morales y Políticas de España, Adela Cortina, para quien:

(...) lo que molesta de los inmigrantes y los refugiados es que son pobres y parece que nos complican la vida, no que vengan de fuera. Lo mismo sucede con los pobres del propio país o incluso con los parientes pobres. Rechazamos al que no tiene recursos porque vivimos del intercambio de dinero o de favores, del “hoy por ti, mañana por mí”. El pobre, el “áporos” en griego, es el que no tiene recursos, el desamparado que no puede hacernos favores. (Cortina. En: Iglesias, 2017)

Cortina analiza el rechazo que se produce en Europa y en el resto del mundo a cierto tipo de migrante, determinando el origen de esta nueva enfermedad contemporánea. Para ella, el rechazo al pobre se origina en el cerebro, pues tenemos un mecanismo de disociación que nos obliga a evitar la integración de información desagradable, provocando que nos alejemos de ella y la pongamos entre paréntesis.

Por eso tendemos a rechazar a los extraños, que nos incomodan y perturban, y a los pobres, de los que parece que no podemos esperar nada bueno y sí problemas. La buena noticia es que esto es una tendencia, pero podemos contrarrestarla cultivando otras distintas, como la compasión, la capacidad de sufrir con otros en la alegría y en la tristeza y de comprometernos con ellos. (...) Se habla mucho de xenofobia, de rechazo al extranjero, o de homofobia, de prevención frente al que tiene una tendencia sexual diferente, incluso de cristianofobia o de islamofobia, y es verdad que existen. Pero en todos esos casos si traen dinero o algo que parece beneficioso se les acoge sin remilgos. (Cortina. En: Iglesias, 2017)

Cuando Trump fue electo presidente de los Estados Unidos el viernes 20 de enero de 2017, instauró un discurso catalogado como anti-inmigrante, sin embargo, comenta Cortina, este discurso es más cercano a la aporofobia, pues, sus restricciones pesan sobre la población hispana y no sobre la población de Arabia Saudita, demostrándole a sus votantes y adeptos que su país apuesta por los que pueden tener un nivel económico que no incomode: los ricos. La aporofobia está íntimamente ligada al nacionalismo y al creciente populismo:

(...) la aporofobia es una de las fuentes del nacionalismo. Los nacionalistas que defienden su país frente a otros se creen superiores a los demás, se creen más ricos y poderosos y no quieren tener que tratarse con los otros, porque les parecen inferiores. Una mirada a los países y regiones nacionalistas muestra claramente que siempre son los más ricos y por eso se permiten ser insolidarios y quieren deshacerse de los demás. (...) Otros “populismos” son más sutiles en esto, pero comparten el vicio de creerse superiores a los demás. Abren un abismo en el seno de sus países entre “casta” corrupta y pueblo, y se identifican con el pueblo que ellos creen que es moralmente superior. Por eso están convencidos de que deben gobernar. (...) El rechazo al pobre es una violación de la dignidad humana en personas concretas. Y una democracia sólo funciona bien si se respeta la dignidad de todas y cada una de las personas, sea cual sea su riqueza, sus capacidades o su procedencia. La clave de cualquier democracia es que cada persona vale por sí misma, tiene dignidad y no precio. (Cortina. En: Iglesias, 2017)

Pero esta aporofobia no solo caracteriza a un sector de la sociedad o de la política, o a una ideología determinada, este temor es transversal porque, justamente, se trata de una pobreza económica ligada a los mecanismos de poder. “En todos los grupos políticos hay

poder y quien desea medrar se cobija a la sombra del árbol del poderoso y deja abandonado al pobre y mal situado.” (Cortina. En: Iglesias, 2017) Una aporofobia que posee los mismos principios de aquel pánico moral del que habla Bauman (2016) y que está expandiéndose rápidamente entre la percepción de los chilenos respecto a la migración. Una vez dicho esto, podemos ver, que las otras frases que se suelen oír, pertenecen a la percepción (o imaginario construido a partir del miedo) más que a la realidad de las cifras, por ejemplo:

“Los consultorios están plagados de extranjeros”:

Según una estimación realizada por Fonasa, actualmente hay 576 mil inmigrantes afiliados al seguro público. De los 576 mil casos, 119 mil (21%) están asegurados en el tramo A, el más vulnerable. Es decir, no cotizan por ser carentes de recursos y tienen gratuidad en las atenciones médicas. De los otros 457 mil que sí cotizan, el 28% está en el B, que cubre el 100% de las prestaciones sin copago; y el resto, en los tramos C y D, que cubren 90% y 80% de las atenciones, respectivamente. Por lo que no es efectivo que estén plagados los consultorios o la red pública de salud. (Torres, 20 de Noviembre de 2018)

Ya en el año 2008, con la llegada de inmigrantes peruanos, los consultorios reflejaban una total falta de recursos y de personal que diera abasto con el incremento de personas en la red de salud pública. En aquella época, el aumento fue de 30 mil nuevos usuarios. Sumado a este problema (que ya se presentaba antes de la llegada de inmigrantes), se presenta el de la nula capacitación de los funcionarios de dichos establecimientos y que genera roces de tono discriminatorio con los extranjeros de escasos recursos. Un estudio que llevó a cabo la consultora Demoscópica, a cargo de la socióloga Mireya Valdevenito, demostró que, sumado a lo anterior, no existía una normativa en el procedimiento para atender inmigrantes en situación vulnerable. Dentro de las entrevistas que se llevaron a cabo, la percepción de los funcionarios dista de la de los médicos, cosa asociada a la capacitación y a los niveles educacionales – culturales de cada grupo encuestado.

No es tanto que los colegas sean racistas. Es que los peruanos son un cacho. Vienen una vez y después no cumplen con los controles. Llegan con niños de 6 años y nunca les han puesto una vacuna. Cuando están esperando guagua, las mujeres llegan por primera vez al control cuando tienen varios meses de embarazo. Y los colegas se enojan, porque los encuentran descuidados – (Funcionaria de un consultorio de la zona norte de Santiago) (Skoknic, 2008)

En cambio, la respuesta de un médico chileno de la red pública (un 46% son extranjeros), expone otro punto de vista desde su práctica diaria, su educación y cultura.

Los inmigrantes no cumplen los controles porque son personas que privilegian el trabajo: vienen a Chile a trabajar, a juntar plata, y muchas veces tienen empleos precarios, con problemas para pedir permiso para ir al control. Nos llegan niños de 5 o 6 años sin sus vacunas y eso es un problema de salud pública. Los que están irregulares no cotizan en Fonasa y atenderlos es pérdida para el consultorio o el hospital, entonces los directores presionan para que no los reciban. Pero, ¿qué pasa si hay un caso de polio o tuberculosis porque el chico no fue vacunado? El Estado debe tener una política para esas personas. Y como no existe, muchas veces uno los atiende así no más, con costo para uno. Depende mucho de la voluntad del personal y hay menos voluntad en los consultorios donde viven más peruanos, porque con ellos ha aumentado mucho la gente que se atiende ahí. Y el personal gana la misma plata atendiendo a más personas. (Skoknic, 2008)

El problema radica, precisamente, en que existe migración, pero sin sus debidos procesos sociales (Tumba. En: Skoknic, 2008). Este estudio se realizó en el 2008 cuando la inmigración aún no era masiva ni variada, se centraba principalmente en los ciudadanos peruanos. Hoy en día, estas falencias del Estado no sólo no están resueltas, sino que han empeorado debido al incremento migrante y a la variedad de naciones que involucran. El personal del consultorio y los directivos, por ejemplo, representan una de las caras más aporofóbicas de nuestra sociedad.⁵⁸ Son miles los testimonios que entrega este estudio, donde se constata la falta de preparación (y humanidad) de los funcionarios de la red de salud pública, dejando, en casos extremos, correr peligro de muerte a niños inmigrantes por el solo hecho de ser pobres (Ver ciperchile.cl). No es de extrañar que el usuario chileno perciba que el consultorio al que acuden está lleno de inmigrantes, pues, se les deja horas esperando porque “Nos atienden al final, primero pasan los chilenos”. (Marta Quispe. En: Skoknic, 2008)

⁵⁸ “Cuando se le pregunta a la funcionaria de la ventanilla cuál es el procedimiento para que una embarazada extranjera pueda controlarse, ella muestra el cartel y recita los tres requisitos. Al replicarle que eso excluye a las embarazadas en situación migratoria irregular, lo que contraviene el convenio del año 2003, la funcionaria insiste en que sólo se atiende con cédula de identidad. Se le consulta entonces por los pasos a seguir para acceder al beneficio del convenio. Vuelve a recitar los requisitos –“son las únicas instrucciones que yo tengo de la directora del consultorio”- y da por cerrado el diálogo. La directora del consultorio, María Elisa Miranda, no recibió a CIPER. A través de su secretaria señaló que las razones por las cuales el personal de recepción no maneja información sobre el convenio debían ser respondidas por Genoveva Figueroa, directora del Departamento de Salud municipal. Genoveva Figueroa prometió una entrevista que nunca se materializó.” (Skoknic, 2008) Para Valdebenito, esta es la causa del éxito del doctor Simi en Chile.

“No hay cupos para chilenos en los colegios públicos”:

Según el Mineduc, la cifra de estudiantes en Chile al 2017 alcanza 1.274.000 alumnos en los colegios públicos y subvencionados. Los extranjeros matriculados en la educación pública chilena alcanzan a 113.518, lo que equivale al 8,9%. Además, los niños inmigrantes “han influido muy positivamente, puesto que las cifras han aumentado las matrículas de alumnos que habían ido decreciendo en la educación pública chilena, donde el 55% alcanza sólo a educación privada”. (Torres, 20 de Noviembre de 2018)

Según datos del Sistema Información General de Estudiantes, del Ministerio de Educación, SIGE (2016) un 55% de los 61.086 estudiantes extranjeros registrados se concentraba en este tipo de dependencia escolar [Establecimientos municipales] (...) cabe recalcar que los establecimientos municipales concentran a la población (nacional y migrante) más desfavorecida del país. Las seis escuelas de dependencia municipal en las cuales se realizó el trabajo de campo [de Santiago y Quinta Normal], según datos de la Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas, Junaeb (2016), poseían un índice de vulnerabilidad (IVE-SINAE) que fluctúa entre un 59% en una de ellas, y un 87% en dos de estas. (Roessler, 2018, p. 59)

Además de las cifras, podemos revisar la relación que existe entre los adolescentes chilenos y extranjeros en el contexto escolar. Entre 2016 y 2017, Pablo Roessler, Magíster en sociología de la P. Universidad Católica de Chile y parte del equipo de sociólogos del Servicio Jesuita a Migrantes de Santiago, llevó a cabo una investigación cualitativa en seis establecimientos educacionales municipales de Santiago y Quinta Normal, confirmando que los discursos nacionalistas y securitistas que prevalecen en la construcción de las políticas migratorias, calan hondo en el imaginario social e impactan en su percepción al verlos como “agentes que rompen la armonía apromblemática entre la persona y su nación (Wimmer y Glick Shiller, 2002). Todo lo anterior explica una percepción dominante, a nivel mundial, de la migración como un problema (Castles, 2010) desde la cual se ve al inmigrante con óptica de seguridad nacional y no de derechos.” (Roessler, 2018, p. 51) Durante la investigación, se entrevistó a adolescentes nacionales y extranjeros que convivían en colegios municipales, en contextos similares de vulnerabilidad social. En ellos,

(...) se evidenció un conjunto de discursos de las y los adolescentes chilenos acerca de su identidad nacional⁵⁹, que se forjan excluyentes y con baja/nula valoración hacia

⁵⁹ “La *identidad nacional* se entenderá como un producto cultural de identificación social que debe estudiarse no solo desde su origen y diseño, sino también desde cómo ha ido cambiando su significado, para así comprender la legitimidad adquirida hasta hoy (Anderson, 1991). Muchas veces se ha entendido la identidad nacional como una ideología hegemónica transmitida por las élites y el Estado, a través de dispositivos

un otro-inmigrante. En dichos discursos resalta un pensamiento nacionalista-territorializado al momento de construir sujetos legítimos de derechos, no reconociendo entre ellos a sus pares de origen inmigrante, quienes son percibidos como portadores de fronteras cotidianas que los sitúan en una posición desterritorializada y de deudor a ojos de los nativos. (Roessler, 2018, p. 50)

Ello se debe, en parte, a las secuelas que trajo el siglo XX, cuando el sentimiento nacionalista se ve acrecentado por las guerras mundiales y la guerra fría. Así, se percibe a los migrantes como portadores cotidianos de la frontera que los exponen como extraños-extranjeros y por ende, desterritorializados. A su vez, comenta Roessler, son observados como agentes que están fuera de las leyes compartidas ante el Estado, sin derechos garantizados. Para, finalmente, percibirlos como agentes que absorben todo del sistema sin contribuir, dejándolos como deudores permanentes. Esta percepción, como constructo de una base étnica chilena, producto del legado colonial y de los proyectos de Estado-Nación, provocan un rechazo también hacia lo negro y lo indígena. (Ver Roessler, 2018, p. 56)

Esta herencia ha estado ligada al constante rechazo de los chilenos hacia los países vecinos, con argumentos raciales, militares e institucionales que exponen la blanquitud de la raza⁶⁰ chilena, cosa que ha sido alimentada por el triunfo de las guerras con Perú y Bolivia.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, es claro que muchos niños y adolescentes repiten aquello que ven en su entorno y como el entorno se basa en la construcción de imaginarios a partir de nacionalismos y territorialidades (más bien inventadas), el problema de la discriminación se va a extender sin límites. Esto se acrecenta con la escasa claridad de lineamientos en los centros educativos, pues, como afirma Roessler:

El ámbito educativo es un ejemplo de ausencia de lineamientos claros para apoyar a las comunidades educativas en el proceso de inserción y reconocimiento de los estudiantes migrantes, dándole una sobrecarga a las instituciones escolares y a los docentes, a quienes se les hace difícil generar contenidos educativos flexibles y más integrales —fuera del currículo educativo nacional— que respondan a las particularidades del estudiantado y que busquen, por ejemplo, la protección igualitaria de derechos independientemente del origen (Jiménez, Aguilera,

institucionales como la escuela, con el objetivo de conjugar a las personas dentro de un proyecto de pertenencia cultural llamado nación, que debe coincidir con los límites del territorio del Estado (Connor, 1978; Fox & Miller-Idriss, 2008).” (Roessler, 2018, p. 50)

⁶⁰ “Si bien la noción de raza como elemento que antecede a la interacción social ha sido criticada desde las ciencias sociales, el sentido común la sigue utilizando como signo de distinción de grupos humanos.” (Thayer, 2013. Cit. En: Roessler, 2018, p. 56)

Valdés y Hernández, 2017; Servicio Jesuita a Migrantes, SJM, 2018; Stefoni et al., 2016). (Roessler, 2018, p. 62)

Diversos estudios han demostrado, a su vez, que los niños y jóvenes extranjeros están aprovechando la enseñanza municipalizada y particular subvencionada, demostrando un alto rendimiento y logrando ingresar a universidades públicas chilenas con mejores puntajes en la PSU que los estudiantes nacionales.

Los resultados muestran un aumento de casi seis veces en el número de extranjeros que rinden la prueba de acceso a la universidad, aumentando la participación del grupo desde un 0,13% hasta un 0,61%. En cuanto al tipo de establecimiento educacional desde donde los inmigrantes egresaron de la educación media, un 48% asistió a colegios particulares subvencionados, un 35% a municipales y un 16% a privados (un 1% no reporta información). Es interesante entonces constatar que aproximadamente la mitad de las familias extranjeras con jóvenes postulando a las universidades nacionales está apostando por la educación particular subvencionada (dato para 2012). (...) Los resultados permiten identificar una caída importante en la ventaja de los estudiantes nacionales respecto a los extranjeros entre el 2006 y 2012 en la prueba de lenguaje. De hecho, cuando la comparación se realiza dentro de los colegios (especificación con efectos fijos por establecimiento), la brecha se reduce desde 17.55 puntos (2006) hasta 5.8 puntos (2012). Más sorprendente aun es la comparación de los resultados en ciencias y matemáticas. En ambos casos no solo se identifican mejores resultados para los extranjeros una vez que se controla por las características de los individuos y los establecimientos, sino también un aumento en las ventajas en el período bajo estudio. Así, en el caso de matemáticas (panel C), mientras que en el 2006 la ventaja de los extranjeros era de 3.3 puntos (no significativa en términos estadísticas), en el 2012 ésta se amplió hasta 7.2 puntos (y significativa). (Bravo y Urzúa, 2018, pp. 25, 27)

Respecto a la frase “*Nos quitan el trabajo*”:

Según datos del Instituto Nacional de Estadísticas (INE), en el período septiembre-noviembre de 2017, existieron 8.3721.908 personas ocupadas, de las cuales 184.399 declaran no ser nacionales siendo sólo el 2,2% de la ocupación nacional. (Torres, 20 de Noviembre de 2018)

Según el documento de trabajo N° 48 de ClapesUC, “Inmigrantes: Empleo, capital humano y crecimiento” (2018), elaborado por Juan Bravo y Sergio Urzúa, señala que los principales rubros donde se insertan los inmigrantes, son: el “comercio, actividades de los hogares y manufactura” (Bravo y Urzúa, 2018, p. 6) En el mismo documento, exponen que los temores manifestados por los nacionales que van desde la falta de oportunidades de trabajo y la disminución de los salarios. “De acuerdo a la encuesta CEP de abril-mayo 2017,

un 40% de los encuestados manifestó estar “muy de acuerdo” o “de acuerdo” con la afirmación “los inmigrantes les quitan los trabajos a las personas nacidas en Chile.” (Bravo y Urzúa, 2018, p. 7) Sin embargo, la evidencia empírica señala que la inmigración no ha causado ningún efecto negativo, ni en salarios de los chilenos (Contreras *et al*, 2013), ni en el empleo (Docquier *et al*, 2014). Por un lado, los trabajos a los que acceden los inmigrantes son aquellos no calificados y que los nacionales han dejado de realizar, por ende, los extranjeros vienen a llenar espacios vacantes, solucionando una carencia en este ámbito. Por otro lado, la mayoría de los extranjeros que llegan a Chile, poseen una mayor preparación que la chilena, por ejemplo, los venezolanos, estudian 15,5 años de escolaridad completa, a diferencia de los chilenos que cursan 12 años de escolaridad completa⁶¹. A su vez, muchos llegan a trabajar en empleos para los que están sobrecalificados, lo que significa un desaprovechamiento para el capital humano avanzado. Muchos médicos extranjeros han llegado a llenar las falencias de personal en los consultorios y hospitales públicos, ante la negativa de los médicos nacionales de trabajar en la red de salud pública.

En conclusión, a la luz de la evidencia empírica y los datos duros, los temores respecto al impacto negativo de la inmigración sobre los trabajadores nativos son, en general, infundados en la actualidad, existiendo una duda razonable solo en el caso de las regiones del extremo norte de nuestro país, lo que es materia de futuras investigaciones. Con todo, inclusive si existiese un efecto negativo, ello no justifica la imposición de políticas proteccionistas, ya que el empleo se protege en forma sustentable con un crecimiento elevado y sostenido, adaptabilidad, capacitación y educación continua, entre otros. Además, es importante cuidar el diseño de las políticas de inmigración. Políticas mal diseñadas pueden terminar generando un cambio de composición, de inmigración regular hacia irregular, lo cual lleva a la informalidad, a empleos sin contrato de trabajo y, por tanto, a facilitar la existencia de personas que estén dispuestas a trabajar en cualquier cosa a cualquier pago, situación amparada al estar fuera de la ley y que es justamente el temor de muchos chilenos en materia laboral. Aunque hoy el porcentaje de trabajadores dependientes chilenos sin contrato escrito es similar al de inmigrantes (13,2% y 14,9%, respectivamente, al trimestre marzo-mayo 2018), reformas que lleven a mayor informalidad pueden facilitar la generación de consecuencias negativas en materia laboral y en otras. (Bravo y Urzúa, 2018, pp. 11-12)

⁶¹ “De acuerdo a las cifras de la última encuesta CASEN disponible (2015), entre la población de 18 años y más los inmigrantes tenían en promedio 12,6 años de escolaridad, mientras que entre los nacidos en Chile dicha cifra era de 11 años. En efecto, cuando se descompone la población de 19 años o más por lugar de nacimiento según nivel educacional, se aprecia que el porcentaje entre los inmigrantes es superior a los nacidos en Chile en el nivel de enseñanza media completa y en el de educación superior completa.” (Bravo y Urzúa, 2018, p. 12)

Todas las encuestas y estudios nacionales y latinoamericanos indican que la llegada de inmigrantes como fuerza laboral implica un aumento en la productividad de los países que los reciben, un aumento de competitividad entre trabajadores nacionales y extranjeros, que permitiría un mejor desempeño, mejor aprovechamiento del tiempo en el trabajo, mejor atención al usuario, complementariedad de habilidades, innovación de técnicas y producción, entre otras. También aumenta la economía, como indica el estudio de la OCDE sobre el impacto de la inmigración en 22 países miembros (Ver Boubtane *et al*, 2016). Chile está envejeciendo, como consecuencia, su capital humano está dejando vacantes en diversas áreas que los inmigrantes están cubriendo y están contribuyendo con un aumento en la tasa de fecundación, niños que serán la fuerza laboral que sostenga a la población envejecida del país y que continúen fortaleciendo el crecimiento económico y demográfico del mismo.

“No pagan impuestos”:

Según datos extraídos de 2017, los inmigrantes radicados en el país que declararon rentas y tributaron como personas naturales bajo “Impuestos de Segunda Categoría” o “Impuesto Global Complementario”, alcanzaron los 71.187 contribuyentes extranjeros. En promedio, estos pagaron cerca de \$2,7 millones al año al estado de Chile. (Torres, 20 de Noviembre de 2018)

Según datos entregados por el Servicio de Impuestos internos (2017), los extranjeros en Chile pagan 3,2 veces más en impuestos que los chilenos, quienes pagaron cerca de \$826.000, siendo 2,2 millones de personas afectas al pago. “Como no están en su país, existe un mayor temor y un mayor respeto por tratar de cumplir la normativa (...) El cumplimiento tributario queda muy supeditado a la voluntad de cada uno” (Bustos. En: Yáñez, 2018). Está demostrado que han aumentado las arcas fiscales en los últimos 10 años, no solo en el hecho de pagar impuestos, sino, en la cantidad de impuestos que pagan, relacionado a la cantidad que perciben de sueldo, que es más alto que el promedio que reciben los trabajadores chilenos en empleos calificados e independientes.

“Vivimos en permanente delincuencia por culpa de los inmigrantes”:

Según cifras del compendio estadístico penitenciario emitido por Gendarmería de Chile del año 2016, 41.697 personas se encuentran cumpliendo condena dentro de un recinto penitenciario en el país, de esa cifra sólo 2.683 son extranjeros. Este cifra equivale a un porcentaje mínimo de los extranjeros en el país. Dentro de esos 2.683, el 25% no son inmigrantes, sino que burreros, esto es, personas que ingresan al país con el objeto de entrar droga pero sin ningún ánimo de permanecer en Chile.

Por otro lado, buena parte de los inmigrantes y extranjeros que figuran en el sistema penal chileno figuran como víctimas (54%). (Torres, 20 de Noviembre de 2018)

A su vez:

Según la ley de Migración y Extranjería se establecen las causas por las cuales puede expulsarse a un extranjero de Chile, señalando entre ellas el efectuar proselitismo político, haber sido condenado o procesado por un crimen, los que se dediquen al comercio o tráfico ilícito de drogas o armas, al contrabando, al tráfico ilegal de migrantes y trata de personas, los que no tengan o no puedan ejercer profesión u oficio, o carezcan de recursos que les permitan vivir en Chile sin constituir carga social o bien hayan sobrepasado el plazo para permanecer de turistas, entre otras. Por lo que señalar que todos los inmigrantes son delincuentes es errado. Existen expulsiones de extranjeros que no han tramitado su visa o bien difunden doctrinas políticas que induzcan a hechos de violencia o que constituyan una carga social. La expulsiones recientemente efectuadas contiene en la mayoría a extranjeros que no son inmigrantes sino como señalamos anteriormente extranjeros transeúntes. (Torres, 20 de Noviembre de 2018)

En cifras más actualizadas, Carabineros de Chile, declaró que, de 517.938 personas detenidas en todo el país durante el 2018, solo el 5,3% eran extranjeros. Los delitos fueron: comercio ambulante clandestino⁶², infracciones a la ley de alcoholes, infracciones a la ley de extranjería, infracción a la ley de droga y violencia intrafamiliar. De los extranjeros detenidos, el 21% eran ciudadanos peruanos, 15% eran ciudadanos colombianos, 10% bolivianos, 5% venezolanos y 4% haitianos. Daniel Johnson, director de la Fundación Paz Ciudadana, declaró a La Tercera, que “la población inmigrante en Chile comete menos delitos que los nacionales en términos absolutos y también relativos” (Johnson, 29 de marzo de 2019)

(...) Cuando los diagnósticos en materia de seguridad pública no tienen base empírica, sino que se construyen sobre la anécdota o el prejuicio, las ganancias que a corto plazo se pueden obtener son muy menores (...) Estos discursos no solo no hacen ningún aporte para construir una estrategia más fina en la tarea de reducir el delito y mejorar la seguridad, sino también instalan una cultura de desconfianza y temor sobre un fenómeno social que llegó para quedarse. (...) Más allá de esto, observo con preocupación que el discurso oficial de nuestras autoridades el último año ha puesto especial énfasis en asociar la migración con la delincuencia y la inseguridad y eso podría explicar cómo esa forma

⁶² “Según los datos de Carabineros la cuarta parte de los extranjeros detenidos fue por comercio ambulante clandestino y, en ese sentido, el alcalde de Santiago, Felipe Alessandri, admitió que gran parte de los extranjeros aún no tienen su situación migratoria regularizada, por lo que se les hace muy complejo encontrar un trabajo estable. Añadió que en muchos casos, agregó, esa dificultad es aprovechada por chilenos que los contratan para que vendan sus mercancías, pero cuando son detenidos alegan que no los conocen.” (Vedoya, 29 de marzo de 2019)

de comunicar ha instalado un prejuicio en el debate público. En efecto, en buena medida, uno de los argumentos que se ha esgrimido para justificar la nueva política migratoria y la ley que se discute actualmente en el Congreso ha sido el de querer promover una migración de personas trabajadoras y no delincuentes, sugiriéndose de esta forma que tal vez muchos delincuentes extranjeros han ingresado a Chile en los últimos años. Esa retórica ha venido acompañado de diversas estrategias comunicacionales de alto impacto como, por ejemplo, la transmisión de la expulsión de migrantes condenados por delitos. Esto no parece quedar aquí, sino que crecientemente el lenguaje utilizado en el debate público por parte de las autoridades instala imágenes aún más dramáticas de lo que está pasando. Recientemente, el Presidente de la República ha ocupado un lenguaje muy poco apropiado al señalar “vamos a cerrar las fronteras con machete a los que vienen a hacer daño”. La repetición constante de discursos de este tipo tiende a instalar un debate focalizado más en prejuicios y mitos que en lo que las cifras muestran sería nuestra realidad. Esto podría extenderse también a la manera en que medios de comunicación estructuran su pauta noticiosa en materias de seguridad. (Duce, 2019)⁶³

La asociación de oficinas de arquitectos de Chile, por ejemplo, acrecienta otro pánico moral y, podemos agregar, genético (que recuerda tácticas nazi), pues declaran alarmados, que: “los inmigrantes se van a vincular con los chilenos, tendrán hijos y se casarán. Se producirá una mezcla cultural y racial que va a impactar en nuestro hábitat” (Rodríguez, A., 12 de marzo de 2018). Esta declaración resulta un tanto ingenua y tardía, pues no es algo que va a suceder en un futuro, es algo que ya está sucediendo, y que ha sucedido desde que los españoles llegaron a colonizar el territorio chileno, mestizándose con los indígenas y creando nuestra actual herencia genética. La pregunta, frente al pánico moral que se alza y crece en la población chilena, inspirada en los discursos de terror de los que habla Bauman (2016), consiste en determinar ¿De qué forma hacemos frente a este panorama en el que estamos insertos?

En contraste con todos estos pánicos, encontramos argumentos que demuestran el aporte de la migración, no solo a nivel local, sino, mundial. En este marco, Alfredo Rodríguez, urbanista y académico de Sur Corporación de Estudios Sociales y Educación, manifiesta que: “Todas las ciudades de Chile están cambiando, lo que trae una serie de cosas positivas, como nuevas costumbres, comidas y cultura.”(Rodríguez, A., 2018) Otros expertos declaran que: “el principal impacto de la inmigración será la transformación de la matriz cultural.” (Web aoa.cl, 12 de marzo de 2018) Sin lugar a dudas, el territorio se transforma,

⁶³ Artículo que analiza los resultados de la última encuesta Espacio Público-Ipsos: “Chilenas y chilenos hoy: desafiando prejuicios, complejizando la discusión” (nov.-dic. De 2018), llevada a cabo en Valparaíso, Viña del Mar, Concepción, Talcahuano y Santiago.

basta con acceder al transporte público y observar alrededor la variedad de colores que nos rodea, la musicalidad de los diversos acentos, la variedad de productos alimenticios, que hace 10 años atrás ni siquiera conocíamos. Chile ha olvidado – tal vez por los años de aislamiento en el que se mantuvo mientras reinó la dictadura – lo que es relacionarse con los extranjeros y convivir en un espacio multicultural, cosa frecuente en otras latitudes del mundo. Es evidente que nuestro contexto ha cambiado, la pregunta que nos cabe ahora es: ¿podremos cambiar también nosotros?

1.3.3 Los retornados del exilio: ¿culturas en contraste?⁶⁴

Otro aspecto importante que se debe tener en cuenta en cuanto a la diversidad de culturas que se hallan presentes en el país, es el de los chilenos retornados del exilio político de la dictadura de 1973.

Se estima que cerca de 400.000 chilenos fueron exiliados entre los años 1973 y 1988, sin contar con una fuerte emigración que se produjo en la década del 80, a causa de “las políticas de ajuste introducidas por el Gobierno, que dispararon la inflación y la cesantía en Chile.” (Rebolledo, 2012, p. 180). La mayoría de los chilenos exiliados y de aquellos emigrados, que vivieron bajo las mismas correspondencias que los exiliados, tenían una edad promedio de 35 años, “lo cual es coincidente con la juventud de los detenidos desaparecidos, fusilados y muchos de los prisioneros políticos, de los cuales hay registros más fidedignos. Los que no salieron casados, dada su juventud, en el exilio tendieron a formar parejas y a tener hijos que nacieron en el país de acogida y pasaron su infancia allí sin conocer ni haber vivido jamás en Chile.” (Rebolledo, 2012, p. 180)

Estos hijos de exiliados formaron vínculos en los nuevos países de acogida, estudiaron, se casaron y formaron familia en el extranjero. Los propios exiliados, pudieron viajar y conocer diversas culturas del mundo, relacionarse, trabajar y estudiar en dichos contextos, cosa que fue incorporándose en sus costumbres y maneras de ser. A su vez, mantuvieron un vínculo emocional con el país que se vieron forzados a abandonar y al que

⁶⁴ Para poder hablar de diversidad cultural es fundamental entender nuestros procesos históricos que implican cambios sustanciales en la configuración de nuestra cultura. Uno de ellos es el retorno de exiliados que fue un importante cambio que trajo consigo aspectos complejos de afrontar, como la re-incorporación de chilenos que ya habían adquirido elementos culturales de otros espacios geográficos.

tenían prohibido volver. La mayoría de los exiliados eran profesionales o estudiantes universitarios, una menor porción, eran obreros y técnicos. Dentro de los profesionales, la mayor cantidad se trataba de artistas e intelectuales. Respecto a los países de acogida, los exiliados fueron muy bien recibidos:

(...) gracias a la simpatía que había generado el proyecto de la Unidad Popular, el respeto por la muerte de Allende y el amplio repudio que generó la violencia con la que se impuso Pinochet y la junta Militar. Así, *Le Monde* describió el golpe militar como: “La tragedia de un hombre, la tragedia de una nación, de una revolución a través de la ley, o de un socialismo dentro de la ley; una tragedia con implicaciones mundiales”, lo que preparó el terreno para la llegada y acogida solidaria a los seguidores del Gobierno derrotado que salieron al exilio. (Rebolledo, 2012, p. 181)

Sin embargo, esta buena recepción no fue suficiente para mitigar el dolor de la partida, de la ruptura de lazos familiares o de amistad, del despojo de la tierra y de la cultura y de los efectos psicológicos que todo esto generó. Muchos de los exiliados fueron previamente detenidos y torturados, por lo que se encontraban con importantes secuelas físicas y psicológicas que les impidió una adaptación rápida en el nuevo contexto. Además, mantenían la esperanza de retornar en pocos meses, pues se pensaba que la dictadura duraría poco. Así, se crearon organizaciones en el extranjero, donde se discutía un plan de resistencia para ayudar al regreso de la democracia.

El conjunto de hombres y mujeres, más allá de las formas en que llegaron al exilio, compartieron el sentimiento de desarraigo, de sentir que sus vidas habían quedado escindidas, una parte en Chile –país al que se esperaba volver lo más pronto posible– y la otra en el país de llegada, al que se veía como un lugar de paso. Esta sensación de transitoriedad dificultó, especialmente en los primeros tiempos, asumir la nueva realidad y adaptarse a la nueva situación, y generó problemas en los niños, para quienes su vida era la que transcurría en el país en que vivían y en muchos casos en donde habían nacido, por lo cual no les resultaba fácil entender la insistencia de sus padres en tratar de socializarlos en la cultura chilena, a la vez que en las escuelas se buscaba su integración a la cultura del país donde se encontraban. (Rebolledo, 2012, p. 182)

Los exiliados mantuvieron un territorio identitario común que les permitió sentirse en tierra firme mientras la realidad dictaba que eran desplazados perpetuos. La política partidista se transformó en un hogar común al que podían pertenecer sin sentirse extrañados de sí mismos. Ello, alimentó la idea perpetua del retorno, proyecto que fueron construyendo

durante todo su exilio. Sin embargo, este proyecto se basaba en un ideal de país que pronto se transformó en la idealización de un imaginario que transmitieron a sus hijos y nietos.

El estado psicológico en el que llegaron los exiliados y el permanente sueño del retorno, los llevó a agruparse en verdaderos *ghettos*: “La *ghetización* de grupos de chilenos favoreció la discriminación, situación que se hizo visible cuando cambiaron las condiciones políticas y económicas de algunos países, como ocurrió en Suecia a fines de los 80, donde ciertos chilenos fueron percibidos como delincuentes.” (Rebolledo, 2012, p. 184) Muchos exiliados, a su vez, se aprovecharon de la buena voluntad de organismos extranjeros, solicitando dineros que nunca llegaron a los destinos propuestos.⁶⁵ Lo que comenzó a distanciarlos de la simpatía popular que habían constatado al llegar.

A partir de 1984, comienzan a publicarse listas de nombres de exiliados a los que se les permitía el retorno a Chile, esto debido a las presiones de organismos de derechos humanos de todas partes del mundo. Este proceso no estuvo exento de conflictos.⁶⁶

En primer lugar, muchos exiliados que retornaron, lo hicieron forzando a sus hijos a dejar su cultura, pues ya se habían integrado completamente a la nueva sociedad. En segundo lugar, su estancia fuera del país, los hizo conocer otras realidades en donde, por ejemplo, se daba la oportunidad de desarrollo a todo tipo de personas, como a los indígenas, que contaron con apoyo de organizaciones para poder estudiar y perfeccionarse. Los exiliados retornados, que venían con la idea del Chile que habían dejado en los 70s, vieron un profundo cambio que los golpeó en lo más hondo, sintiéndose, en su mayoría, nuevamente exiliados en su propio país.

Sin embargo, aquellos que lograron ir adaptándose al nuevo Chile, aportaron la apertura mental hacia la diversidad y contribuyeron en la configuración de nuevos modos de internacionalización del conocimiento y del debate político. A su vez, mantuvieron un fuerte sentimiento de nostalgia por el país que pensaron que recuperarían y por el país que los acogió durante el exilio.

⁶⁵ Al respecto, ver el film “Diálogo de exiliados” del cineasta Raúl Ruiz, realizado en el año 1975.

⁶⁶ “En la novela de José Donoso, *El jardín de al lado*, un joven a quienes sus padres quieren hacer retornar a Chile dice: “Lo que más le indignaba, de-claró, era que sus padres lo tomaran a él como pretexto para volver a Chile, asegurando que deseaban volver porque no querían que perdiera sus raíces, que se desinteresara... por las cosas chilenas, que no se reconociera en el idioma, en su familia, en las tradi-ciones... Mis raíces están en París, hace siete años que salí de Chile... He crecido e ido al colegio en Francia, con compañeros franceses, viviendo como viven los franceses de mi edad.”. (Rebolledo, 2012, p. 185)

Los retornados vivieron un enorme choque cultural inverso (Dutton, 2011)⁶⁷, pues trajeron consigo otra cultura de la que formaron parte y que estará siempre en ellos como parte de su identidad fragmentada. “Quienes han estado fuera, hacen esfuerzos por mantener la nueva identidad que ganó el extranjero cuando vuelven a su hogar (Gaw, 2000). Por lo tanto, como consecuencia cuando el retornado reingresa a su país, traen gran parte de su nueva cultura con ellos. Desarrollan y patentan una nueva identidad cultural.” (Uribe, 2015, p. 16).

Sin embargo, ¿qué ocurre con los chilenos cuando vuelven los exiliados? Las familias de los retornados, que permanecieron en el país durante los años de dictadura, fueron las primeras en acusar el impacto cultural que esto causó en sus relaciones, pues, los códigos de comunicación habían cambiado, tanto aquellos manejados por los recién llegados como los de aquellos que permanecieron. A su vez, el exilio constituye una cultura en sí misma, pues es un estado perenne o territorio aparte, un entre paréntesis, y aunque se intente comunicar aquel sentimiento, resulta prácticamente imposible.

Los retornados tuvieron que volver a empezar y en muchos casos, volver a nacer, pues no existían datos de su existencia (conocida fue la destrucción de actas de nacimiento o de cualquier otro documento que pudiera identificar a exiliados y detenidos desaparecidos). Para los chilenos, estos seres extraños que volvían con nuevas formas de ser y hacer, constituyeron un conflicto social importante.

Quando volvimos a Chile nos empezó a pasar que seguíamos siendo las mismas personas extrañas, raras que no nos podían acomodar en ningún lado y que nos decían los mexicanos, las mexicanas a mí, “ah es que viene de México”, “no, es que es mexicana”, pero la única diferencia es que en México es como que distinguían el defecto y lo aceptaban y aquí se reían de mí y acá era como esa cosa irónica, como decir “ah la pobre wna, que se quedó pegada, por wna la ranchera (Entrevista a Colomba. Café Tavelli, p.127) .

Sí, me siento chilena, o sea no tanto, me siento ligada a la historia de Chile, más que chilena, porque la verdad que chilena, así si tú me preguntas en mi formación no me siento mucho, de hecho, acá siempre estoy como chocando con la gente con los años he aprendido a distinguir que es porque tengo una visión diferente del mundo y hay muchas cosas que acá me molestan, ehh, he aprendido que me molesten menos. Entonces yo te diría que no, yo me siento en ese sentido en mi forma de ser más francesa, pero si me siento ligada a la historia de Chile, siento que soy parte de este país de alguna manera,

⁶⁷ “El choque cultural inverso es un proceso de reajuste, resocialización y re asimilación dentro de la propia cultura, después de haber vivido en otra cultura diferente por un significativo período de tiempo (Gaw 2000).” (Uribe, 2015, p. 4)

aunque con la gente no me lleve tan bien tal vez. (Entrevista a Valeria. Santo Domingo 673, p.87). (En: San Martín, 2018, p. 37)

Estas experiencias de hijos de exiliados, evidencia el desplazamiento que se produjo entre los retornados y la sociedad chilena que había estado aislada durante toda la dictadura y que, por ende, no estaba acostumbrada a la presencia de ‘extranjeros’ disfrazados de chilenos o viceversa. Pues esta fue la percepción de sus propios compatriotas, que se vio reflejada en el rechazo, el hostigamiento y la burla por aquellos modos extraños que portaban los exiliados y sus hijos. Hoy, muchos sienten un fuerte deseo de irse: “porque me doy cuenta que en nuestro país (...) no es cambiar la mentalidad de una generación a otra, tienen que pasar quizás 10 generaciones pa’ cambiar la mentalidad, yo ya no voy a estar.” (JG. En: San Martín, 2018, p. 110) La mentalidad de la que habla el entrevistado, hace referencia al atraso cultural que percibe en relación a su exilio en Alemania. Comenta que aquí existe discriminación hacia el extranjero y a todo el que es distinto, lo que se expresa a modo de broma, lo que va dañando la autoestima hasta el punto de provocar alienación en quienes la experimentan.

A ver yo hice la experiencia, yo tuve una crisis en 2006, donde trate de las todas formas matarme y no me, no me resultó. Así que yo creo ya que ni Dios ni el Diabolo me quieren (risas), lo tomo por ese lado y el 2009 me hice la segunda terapia y yo me di cuenta de algo que quizás sea importante que reevalúen todos los hijos el exilio también, ¿que la culpa de nuestra vivencia es de nuestros padres o del estado chileno?. Yo llegue a la conclusión porque ahí conversando con la psicoterapeuta, que la situación con mis padres, la crisis y todo lo que conllevó a que al final el 2006 casi me mato, es producto de la represión y violación de los derechos humanos por parte del estado chileno. Mis padres no tuvieron opciones, los demás padres tampoco y por eso estamos pagando nosotros las consecuencias, de hecho nosotros no somos la segunda generación, también somos la primera generación porque también somos víctimas directas de la dictadura y a nosotros nunca se nos ha reconocido como tales y según la declaración de la ONU, los hijos del exilio son víctimas directas de la dictadura. (JG. En: San Martín, 2018, p. 111)

Muchos hijos de exiliados que retornaron se encontraron con un Chile que distaba mucho de aquel que los padres les habían descrito, un Chile construido a partir de un imaginario idealizado por la misma pérdida forzada. En Chile, ya no existían objetivos sociales como en 1970. El sistema económico impuesto por la dictadura y la dura represión, implantaron el individualismo, el arribismo, la envidia, la vulgaridad como forma de comunicación cotidiana, pues la televisión evasiva los había educado.

La cobardía, el chisme o ‘cahuineo’, el miedo que muchos todavía tienen, que es un miedo ya del ADN. El egoísmo, el individualismo, “es que no me importa si te revienta con tal que yo avance”, esas cosas todavía a mí no me calzan. (Entrevista a Juan Carlos. Catedral, p. 100)

(...) La gente habla, el ‘copuqueo’ toda esa cuestión es muy desagradable, no, la hipocresía eso así “hola”, pero en realidad es “hola conchetumadre”” (Entrevista a Pablo. MMDH, p.150) (En: San Martín, 2018, p. 36)

San Martín comenta que todos sus entrevistados expusieron que sentían una fuerte desilusión frente a la forma en la que se desenvuelve la sociedad chilena, pues los retornados vienen con otro tipo de formación en lo personal, educacional, social y valórico. Un choque cultural importante que los distancia de la actual forma de ser de los chilenos. Recordemos que en dictadura se exiliaron o desaparecieron a muchos intelectuales, se intervinieron universidades, se censuraron los medios de comunicación, se prohibieron y/o quemaron libros, films y discos, se privilegió la cultura chatarra para evitar que el pueblo se rebelara a la opresión, pues un pueblo que piensa, es un pueblo que se rebela y alcanza su libertad.

Este fenómeno se refleja en la actualidad. Aún se pueden escuchar comentarios como ‘para qué hablar de memoria si eso ya pasó’, ‘la gente que habla de la dictadura o del exilio se quedó pegada en el pasado’, ‘los que volvieron del exilio no hablan de otra cosa y eso aburre’, y tantas otras frases que acrecientan el negacionismo, por un lado, y el aislamiento de los retornados, por el otro. Lamentablemente, el actual gobierno ha contribuido con este fenómeno al declarar que el museo de la Memoria:

(...) es algo para que la gente no piense, para atontarte. No hay ninguna explicación de cómo se llegó a donde llegamos. (...) más que un museo (...) se trata de un montaje cuyo propósito, que sin duda logra, es impactar al espectador, dejarlo atónito, impedirle razonar (...) Es un uso desvergonzado y mentiroso de una tragedia nacional que a tantos nos tocó tan dura y directamente. (...) es un museo de la izquierda, para contar una versión falsa de la historia de Chile, porque oculta esa parte importante: cómo llegamos a odiarnos de tal manera. (Ex Ministro de las Culturas, Mauricio Rojas, 2016. En: Gálvez, 2018, emol.cl)

Estas palabras forman parte de su libro “Diálogo de conversos” (2015), que escribió en colaboración con Roberto Ampuero (Ex Ministro de Relaciones exteriores) y que reiteró en una entrevista realizada por CNN Español. Cabe señalar que Mauricio Rojas formó parte del MIR hasta su exilio en Suecia y es amigo personal del presidente Piñera.

Los comentarios sobran para este tipo de declaraciones.

CAPÍTULO II:

El enfoque transcultural y sus alcances en la gestión cultural nacional

2.1 Definiciones aclaratorias

En este punto se hace preciso encontrar aquel lenguaje común para comenzar a discutir sobre el enfoque transcultural. Es fundamental llegar a definiciones operativas que podrán guiar los análisis y la propuesta de esta investigación, expuesta en el tercer capítulo. Existen infinitas acepciones a los conceptos que involucra la cultura y la gestión, por ende, debo aclarar desde dónde me posiciono para este diálogo entre ambas.

Partiré por definir tres conceptos que suelen asociarse y que provocan la mayor cantidad de confusiones al hablar de migrantes y desplazados. Me refiero a Cultura, Multiculturalidad e Interculturalidad. Luego de ello, entraré de lleno al proyecto transcultural para revisar críticamente su origen, evolución y aplicaciones prácticas que posee y que están cambiando las formas de relación entre migrantes y nacionales en diversas partes del mundo que están experimentando con este enfoque en sus políticas culturales. Finalmente, abordaré el concepto, tanto en su rol, alcances y limitaciones, de gestión cultural, revisando su significado en el contexto nacional en relación a la migración que Chile vive hoy en día.

2.1.1 Cultura: ¿Qué cultura?

El diccionario de la RAE define cultura como un “conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.” (Tercera definición, RAE, 2018, *on line*)

Durante toda la historia de la humanidad, el concepto de cultura ha ido adquiriendo diversos significados y sentidos, siempre ligados a la esencia humana, pues es ella quien la define según el contexto en el que se halla y sus necesidades sociales. En la Grecia pre-clásica, por ejemplo:

(...) el término *aethos* designaba el conjunto de costumbres hábitos de los pueblos, percibidos como fortalezas y refugios donde moran los habitantes. En 431 a.C. en Grecia, Pericles exhorta a los atenienses a ser fieles y a defender a los valores democráticos, como los motivos más importantes para ganar la guerra en contra de los espartanos. La palabra griega *paideia* usada para significar la ‘crianza de los niños’, tiene una estrecha relación con el concepto de cultura, entendiéndose como el cuidado o ‘cultivo’ que se debe tener por los niños en la adquisición de conocimientos, hábitos, costumbres, sentimientos, emociones, relaciones sociales y afectivas, gusto por las

ciencias y las artes, etc. Las sociedades esclavistas tenían un concepto elitista de cultura, como por ejemplo, el conocimiento filosófico de los griegos. Según el trabajo de Espinoza y Pérez (1984), el término cultura apareció en la Roma antigua como la traducción de la palabra griega *paideia*. (Vargas Hernández, 2007)

La cultura como cultivo del conocimiento, se traspasó no solo a Roma, sino al tiempo actual, siendo un conocimiento filosófico, que en 1515 pasó a ser un sustantivo derivado del verbo latino *cultus-us* que significa: “acción de cultivar o practicar algo.” (Corominas, 1987, p. 185) Ya en el siglo XIII se usaba para designar una parcela de tierra cultivada y el cuidado del ganado: como agricultura. (Cucho, 1999, p. 10) Esta asociación al cuidado del conocimiento de la tierra, al cuidado del conocimiento como hábito, se mantuvo hasta la Europa del siglo XVI. En el Renacimiento, en cambio, se predominó el significado de cultura como proceso formativo de artistas, filósofos, escritores, intelectuales, asociándose con el concepto de persona culta como persona perteneciente a una élite. También se asoció su significado, a estilo y posesión de logros acumulados provenientes de diversos ámbitos y naturalezas. En el siglo de las luces (XVIII) se comprendía como un cultivo del espíritu por medio de diversos campos académicos.

Ahora bien, cabe recordar que el concepto de cultura ha sido también controversial en ciertas épocas y contextos de la historia. El término *Kultur* aparece en la Alemania del siglo XVII y se mantuvo hasta el siglo XIX. Dicho concepto pretendía diferenciar las clases: la clase culta pero plebeya de la clase inculta pero civilizada y noble. Lo que abrió las puertas al nacionalismo que se basaba en la unificación de una cultura Nación. Según Grimson (2008), nace como una contraparte de la Alta Cultura y las teorías racistas que estaban asentadas en la antropología y que insistían en diferenciar lo culto de lo inculto, personificado en grupos humanos que en su mayoría no tenían acceso a bienes culturales de las altas clases. Es decir, la cultura estaba íntimamente ligada a la división de clases y a la economía. Así mismo, desde la segunda mitad del siglo XIX (en adelante), cultura ha sido asociada a las ideas de progreso y civilización, llegando a concebir la cultura como perteneciente a los seres humanos civilizados.

Es, durante la primera mitad del siglo XIX, que se expande hacia la formación de la mente: “La cultura o civilización en ese complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades

adquiridos por el hombre en cuanto que miembro de la sociedad.” (Burnett Tylor, 1958, p. 65) Por ende, Cultura, en su definición más difundida, no es aquello que es innato y propio, sino adquirido y transmitido y que va a comprender una herencia social y las tradiciones de dicha sociedad.

Sorpresa y asombro causa en la comunidad de Gestores Culturales universitarios escuchar a diversos académicos de diferentes áreas referirse a la Cultura como una obra de teatro, también en su defecto a un panorama de fin de semana o a una ‘cosa creativa’. Entonces se hace necesario conocer el contexto en el que nos desenvolvemos para hablar con propiedad sobre lo que infiere y establece el concepto de cultura, tan cercano y tan desconocido a la vez, y que no puede acotarse a una sola definición. En la concepción se incluyen artes, creatividad, ocio, tiempo libre y otros términos, que muchas veces son considerados como sinónimos. En el caso de establecer un marco referencial es posible utilizar la universalidad que brinda la Unesco en su Declaración de México sobre las políticas culturales “Conferencia mundial sobre las políticas culturales” en México D.F. de 1982 y así establecer una primera delimitación:

En su sentido más amplio, la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores y las creencias. La cultura da al hombre la capacidad de reflexión sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. Por ella es como discernimos los valores y realizamos nuestras opciones. Por ella es como el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevos significados y crea obras que lo trascienden. (Declaración de México, 1982)

Esta definición parece ser la más general y la más utilizada, considerándose incluso para nuestra propia generación de políticas estatales. A su vez, se suman otras definiciones, entre las que destaca la visión de García Canclini, que va por esta misma línea, corroborando que “la cultura es algo que se comparte, de manera que está relacionada con la vida colectiva (...) o el conjunto de procesos donde se elabora la significación de las estructuras sociales, se la reproduce y transforma mediante operaciones simbólicas.” (García Canclini, 1989, p. 25) Correspondiendo, no solo al estímulo del arte y la creatividad, como se suele pensar

popularmente, sino a un constructo elaborado desde la colectividad hacia la particularidad de sus componentes constitutivos.

Recordemos que a inicios de los años 60s, la antropología comenzó a cuestionarse la forma en que los antropólogos realizaban sus estudios de campo, llegando a la conclusión de su inaplicabilidad pues, se trataba más bien, de un estudio con fuerte carácter etnocéntrico.

Era como si el antropólogo, con su sola presencia, estuviera diciendo: “yo, que pertenezco a una cultura «superior», vengo aquí a ver las cosas «raras» que hacéis vosotros, los «salvajes»; cosas que son «raras y salvajes» porque son diferentes a las que hacemos «nosotros, la gente civilizada»”. Más tarde se puso también en duda la posibilidad misma de estos estudios, aludiendo a “la enorme dificultad que supone comprender una cultura por parte de quienes no pertenecen a ella”. Este argumento se llevó aún más lejos, llegando a ponerse en tela de juicio que “una persona -extranjera o nativa— pueda captar algo tan vasto como es toda una forma de vida y encontrar palabras adecuadas para describirla”. (García Amilburu, 1998)

En este contexto, surge el antropólogo simbolista Clifford Geertz, quien interpreta la antropología como una etnografía al margen del postestructuralismo y cientifismo imperante. Geertz se propone elaborar un concepto de cultura desde la semiología, considerando, en primer lugar, al hombre como – parafraseando a García Amilburu (1998) – un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, y a la cultura como un sistema, red, tejido de símbolos, que sirve a los hombres a dar significación a su propia existencia. En palabras de Geertz:

Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas. De manera que cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos. La una considera a la acción social con referencia a la significación que tiene para quienes son sus ejecutores; la otra la considera con respecto a la contribución que hace al funcionamiento de algún sistema social. (Geertz, 1990, p. 133)

E insiste en que son dos las categorías que intervienen en el ámbito cultural: uno es el *ethos* (aspectos morales y estéticos) y la cosmovisión (aspectos cognitivos y existenciales). El *ethos* de una cultura es el tono, el carácter, la calidad y el estilo de vida moral y estético, la disposición y actitud que un pueblo tienen consigo mismo y con otros pueblos y cómo lo muestra ante el mundo. La cosmovisión es su concepción de la persona, de la sociedad, de la naturaleza. (Ver García Amilburu, 1998) La cultura debe ser estudiada capa por capa hasta

llegar a sus tejidos simbólicos más profundos, desde la experiencia, la observación y la conexión fundamental.

La cultura entendida como un sistema de interacción de signos interpretables no es una “entidad” a la que se puedan atribuir de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta o instituciones. Es más bien un “contexto público” dentro del cual pueden describirse esos fenómenos de manera inteligible. Así, afirma Geertz: “Todo el *quid* de un enfoque semiótico de la cultura consiste en ayudarnos a lograr el acceso al mundo conceptual en el cual viven otros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, dialogar con ellos”. (García Amilburu, 1998)

Y es este aspecto de Geertz el que nos interesa, el de la capacidad de generar un diálogo con los sujetos de la cultura, con otras culturas y entre las culturas que habitan un mismo territorio. Para el antropólogo, la cultura de un pueblo es un conjunto de textos que nos esforzamos por leer por sobre aquellos a los que dichos textos pertenecen. Por ello, propone un acercamiento más humilde y horizontal a dichos textos y a dichos autores, comprendiendo en primer lugar, que cada sociedad posee sus propias formas de interpretación y que para poder conocerla sin aniquilarla, es preciso llevar a cabo una tarea hermenéutica desde la interacción equitativa en un espacio liminal. La cultura debe comprenderse desde el papel de la cultura en la vida humana, su impacto y eficacia, su alcance en términos prácticos y observables y no solo en términos estadísticos⁶⁸. Lo que conlleva una serie de desafíos para el estudioso de las culturas y aquellos que se plantean su gestión, pues, la cultura es humana y por ende, diversa, múltiple, cambiante, compleja. Estos conflictos y desafíos se suelen dejar como zona de sacrificio en las políticas nacionales y en las políticas culturales, haciendo catastros que implican diversas particularidades que, sumadas, forman universalidades que no reflejan la realidad, como ejemplo de ello, los catastros que se llevan a cabo para el Registro social de hogares, en donde se castiga el hecho de haber pasado por una universidad o por tener un televisor o una lavadora. Problema ligado al sistema neoliberal imperante en Chile que privilegia la propiedad por sobre la vida humana, o en términos coloquiales, se basa en saber quién es quién según los bienes

⁶⁸ “Geertz desenmascara la falacia cognitivista que asimila la cultura al conjunto de fenómenos mentales, analizables por medios matemáticos y lógicos. El análisis de la cultura no puede realizarse como si se tratara de una ciencia experimental, a la búsqueda de leyes, sino que debe orientarse por la búsqueda de significados. Esta redefinición de la tarea etnográfica sitúa el estudio sistemático del significado, de los vehículos del significado, en el mismo centro de la investigación.” (García Amilburu, 1998)

materiales que éste posea, protegiendo dichos bienes sin importar el costo de vidas que ello signifique. Este ejemplo, nos aclara cómo se está concibiendo realmente la cultura en nuestra sociedad y cómo se inserta el sujeto cultural en dicho espacio. Pues la cultura, en el Chile de hoy, es aquello políticamente correcto (en términos de Žižek, 2003a, 2003b) que debe ser resguardado por aquellos a los que no llega dicha cultura ni sus brazos benéficos, sino los residuos que se terminan percibiendo como meros espejismos sociales. Pues, el “*neoliberalismo* se refiere también a la configuración sociocultural que hace posible –y que resulta de– esa forma de la economía y la política.” (Grimson *et al*, 2007, p. 11) Lo que nos lleva a comprender que el cultivo del conocimiento, en nuestra política cultural actual, se plantea como una domesticación del saber homogéneo que impide y segrega la fragmentación, los márgenes y los bordes, monopolizando un único concepto de cultura, dejando fuera las culturas que conforman el territorio simbólico. Así, la cultura deja de ser un concepto eficaz en cuanto al sentido de la cultura misma, siendo sustituido por una representación de ella, en el que todos y nadie están incluidos. Dicha concepción neoliberal de la cultura, no puede ser eficiente en incorporar, por ejemplo, el concepto de diversidad identitaria, pues, va en diametral oposición a su configuración: como una industria cultural compuesta por masas consumistas y productoras.

Este discurso de cultura como industria, legitima el propio discurso del neoliberalismo: la cultura de la empresa/la empresa de la cultura. Ejerciendo una violencia soterrada contra los ciudadanos, por medio de la “reducción del significado colectivo de ciudadanía a una visión estrictamente individualista y economicista de esa noción. El ciudadano sería aquel que se integra a las redes de mercado como productor y consumidor.” (Jimeno, 2007, p. 199) En ello, no cabe la idea de diversidad ni de comunidad, por el contrario, este enfoque disloca el sentido de sociedad, pues, la cultura, dentro del neoliberalismo, no es ni una red simbólica ni un sistema de integración, sino, una reducción sustancial del circuito cultural hacia una masa de consumidores:

(...) entregando la regulación de los procesos comunicativos, en todo lo posible, a los circuitos privados coordinados por el mercado (...) reservándose al mismo tiempo las funciones de control ideológico y administrativo de dichos procesos e interviniendo para ello en la reorganización de los principales aparatos culturales. (...) La cultura es transformada así en un sistema de satisfacciones privadas (y de las expectativas asociadas de orden, de seguridad, de bienestar, de movilidad). El receptor cultural masivo es un consumidor individual de bienes materiales y simbólicos. El espacio público cede su lugar

a la esfera de la publicidad” no habermasiana sino comercial. (Brunner, 1988, pp. 105,107) Autoritarismo y neoliberalismo se dieron así la mano. Y lo que en un principio pudo parecer un maridaje condenado al fracaso, resultó eventualmente en una acción que se apoyaba simultánea y “exitosamente” en la represión disciplinaria y en la apertura de la sociedad a los mercados. Administración de las personas, por un lado; libertad para las cosas, capitales y bienes por la otra. (Brunner, 1994, p. 251).

Esta forma de violencia, viene a romper de manera sostenida y simultánea los lazos de cohesión y de confianza en el otro, objetivo fundante de la participación ciudadana. (Ver Jimeno, 2007) Dando como resultado la desestimación de un profundo examen del contexto en el que, los sujetos que ejercen la violencia y aquellos que la reciben, son formados. Un ejemplo de ello, lo hemos podido percibir en la criminalización de movimientos sociales en Chile, estigmatizándolos al declarar que la violencia políticamente incorrecta proviene de ciertos sectores de la sociedad para justificar la violencia políticamente correcta de los aparatos represivos del Estado. Junto a esta violencia, el neoliberalismo implanta otro tipo, más sutil pero igualmente letal, de violencia. Me refiero a la concepción de ciudadanía, resignificada para hacer creer que la sociedad no es el resultado de juegos múltiples, sino, una responsabilidad individual carente de cualquier intervención del Estado. Es decir, una violencia en la intimidad, que lleva al ciudadano a una completa soledad en su paso por la cultura. Así, la ciudadanía neoliberal:

(...) se trata de la reducción del significado colectivo de ciudadanía a una visión estrictamente individualista y economicista de esa noción. El *ciudadano* sería aquel que se integra a las redes de mercado como productor y consumidor. En esa concepción también se evapora la dimensión política, entendida como la capacidad de actuar en conjunto en torno a propósitos comunes de orden público. (...) la redefinición de la ciudadanía neoliberal opera no sólo como un proyecto de estado mínimo, con minimización de las responsabilidades públicas, sino también con una visión minimalista tanto de la política como de la democracia. Este minimalismo de la política restringe la participación y el campo de acción de los sujetos. (Jimeno, 2007, p. 199)

Con ello, podemos comprender mejor que nuestra política cultural no posee la libertad de generar cambios en su concepción mientras esté sometida al sistema neoliberal, pues en él radican todas las limitaciones que atentan contra aquellos conceptos que expone en su diseño: participación ciudadana, diversidad, equidad, democracia, alteridad, pluralidad, identidades múltiples y muchos más. Todo ello, en la práctica, se queda en vanas metáforas que suenan bien en el papel.

Por lo tanto, el hombre no puede ser definido sólo por sus aptitudes innatas -como pretendía la Ilustración-, ni exclusivamente por sus modos de conducta efectivos -como tratan de hacer en buena parte las ciencias sociales contemporáneas-, sino que ha de definirse por el vínculo entre ambas esferas, por la manera en que la primera se transforma en la segunda, por el modo en que las potencialidades genéricas del hombre se concretan en sus acciones específicas. Así, se puede afirmar que si bien no habría cultura si no hubiera hombres, tampoco habría seres humanos si no hubiera cultura: ésta no es solamente un “ornato” de la existencia humana, sino una “condición esencial” de ella. (García Amilburu, 1998)

Este fenómeno no es solo chileno, pues todos los países que adoptaron el sistema neoliberal (asociado siempre a regímenes totalitarios), vieron colapsada la pertinencia de sus políticas culturales y de su propia configuración de cultura, que adhiere solo a una concepción mercantilista de la misma, de la sociedad y del ciudadano; y a definiciones clásicas de cultura que han sido cuestionadas, criticadas y actualizadas bajo el resurgimiento del proyecto transcultural – como veremos más adelante en detalle. Por ahora, podemos afirmar, que el concepto o los conceptos clásicos de cultura ya no son eficaces en la configuración de la sociedad del siglo XXI, ni en sus necesidades. Por ello, no solo es coherente realizar su revisión, sino, una crítica que ayude a construir nuevas perspectivas acorde con los nuevos tiempos. Para ello, es ineludible destruir las ataduras que nos heredó un pasado oscuro, para construir con la ciudadanía un futuro posible.

2.1.2 Multiculturalismo

El multiculturalismo surge como una asociación de dos términos: múltiple y cultura, a los que se agrega el sufijo *ismo*. Esta unión de términos ha traído diversas dificultades, pues, lo múltiple o la multiplicidad han sido considerados como relativos por Parménides, para quien implica considerar una opinión y una sensación, más que un hecho concreto. “Esta comprensión de la verdad como única ha sido la mayor arma utilizada contra lo otro, contra lo distinto.” (Estrach, 1994) A esta visión se opusieron los sofistas, como Aristóteles, para quien lo uno (lo inteligible) es inmanente a lo múltiple (lo sensible). Más adelante, con Kant se postulará que lo múltiple es uno de los caracteres de lo dado frente a lo uno. En definitiva, podemos decir que lo múltiple viene a designar muchos elementos iguales entre sí o muchos elementos diferentes entre sí. El multiculturalismo va a tomar la variante de

muchos elementos diferentes entre sí reunidos en un espacio físico y/o virtual: la cultura. Recordemos que cultura, para los sofistas, es aquello múltiple y distinto entre sí, respecto a otro comunitario, que es aprendido y que no se da por naturaleza.

En cada cultura encontramos valores materiales, así como mitos, creencias religiosas, leyendas, ideas científicas y filosóficas, códigos morales y costumbres. Y en todos los casos, se adscriben a estos objetos valores que son considerados o subjetivamente u objetivamente. En términos de Ortega y Gasset, la cultura es lo que hace el hombre cuando se hunde, para sobrenadar en la vida, creando valores, sentidos. Por eso, la cultura, incluso la más despolitizada, no está exenta de contenido político, simplemente unas veces responde a los intereses del pueblo y otra a la ideología capitalista. (Estrach, 1994)

El concepto de multiculturalismo aparece en la segunda mitad del siglo XX en Estados Unidos, para denominar fenómenos de diversidad cultural⁶⁹ y sus diferencias para resaltarlas en las sociedades en que se insertan. En el multiculturalismo “no se aspira a una sociedad auténtica, en la que todos los individuos vivan cómodamente en su identidad cultural, sino a una sociedad polimorfa, a un mundo abigarrado que ponga todas las formas de vida a disposición de cada individuo.” (Finkelkraut, 1990, p. 116) Por ende, promueve más bien la división de grupos culturales, en su mayoría minoritarios, que deben ser tolerados por los otros grupos culturales mayoritarios.

La definición más difundida de multiculturalismo ha atravesado todos los ámbitos de la sociedad, llegándose a considerar una moda oportunista por los más críticos (Vgr. Zizek, Chomsky). Basada en la lógica de la tolerancia, referida al ciudadano, el multiculturalismo, hace referencia a personas morales que poseen derechos y obligaciones. Esta óptica es paradójica, pues en una se privilegia el individualismo y en la otra, el segregacionismo cultural. Pues el multiculturalismo pretende arrogarse la voz de las minorías culturales y

⁶⁹ “ La declaración universal de la UNESCO sobre la *diversidad cultural* dice: “en nuestras sociedades cada vez más diversificadas, resulta indispensable garantizar una interacción armoniosa y una voluntad de convivir de personas y grupos con identidades culturales a un tiempo plurales, variadas y dinámicas. Las políticas que favorecen la integración y la participación de todos los ciudadanos garantizan la cohesión social, la vitalidad de la sociedad civil y la paz. Definido de esta manera, el *pluralismo cultural* constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural. Inseparable de un contexto democrático, el pluralismo cultural es propicio para los intercambios culturales y el desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública” (Artículo 2. De la diversidad cultural al pluralismo cultural).” (Walsh, 2016) Cabe señalar que la autora menciona esta definición para ejemplificar el perverso actuar del poder institucional (como la UNESCO) por humanizar el neoliberalismo y la globalización, permitiendo la continuidad de los modelos capitalistas que dominan y subyugan a los pueblos, sin que el mismo dominado lo note, expandiendo y acrecentando las brechas desiguales, por ende, la pobreza, el consumismo, la miseria, en todo el tercer mundo.

sociales en pos de representar democráticamente a todos, prescribiendo la identidad de los representados. La globalización ha contribuido enormemente a la expansión de este sentimiento democrático representativo que, finalmente, no representa a la inmensa mayoría que se ha catalogado como minoría. (Grüner, 2002) La globalización se plantea difuminar las fronteras culturales, sin embargo, ha impulsado una especie de homogeneización del capitalismo en el orden económico, lo que reafirma la existencia de fronteras y su fortalecimiento, basta pensar en las políticas norteamericanas que bajo el principio de multiculturalidad, ha levantado murallas infranqueables (físicas y virtuales) en sus fronteras, para obstaculizar el ingreso de inmigrantes pobres, pues no son todos los inmigrantes, solo aquellos que Estados Unidos considera como una carga para el país. Recordemos que Estados Unidos, como estado capitalista, considera a sus ciudadanos como consumidores y productores. Por ende, se genera una relación perversa entre capitalismo y diversidad cultural que ha sido identificada como multiculturalismo.

La conclusión que se desprende de lo expuesto es que la problemática del multiculturalismo que se impone hoy – la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos – es el modo en que se manifiesta la problemática opuesta: la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. Dicha problemática multiculturalista da testimonio de la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo. Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo, la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial. Entonces, nuestras batallas electrónicas giran sobre los derechos a las minorías étnicas, los gays y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de ese tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal. (Zizek, 1998, p. 176)

Como afirma Zizek, el multiculturalismo ha estado trabajando en un doble discurso que le conviene al capitalismo y a su representante más perverso, el neoliberalismo, pues afirma la existencia de la diversidad cultural delimitando, al mismo tiempo, los márgenes dentro de los que el diferente puede moverse, subsumiendo a la exaltación de la diferencia, el derecho de igualdad como ciudadanos. El multiculturalismo, es en esencia, una discriminación positiva del otro, al que se tolera.

El multiculturalismo es una forma inconfesada, invertida, auto-referencial de racismo, un "racismo que mantiene las distancias": "respeta" la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad "auténtica" y cerrada en sí misma respecto de la cuál él, el

multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal. El multiculturalismo es un racismo que ha vaciado su propia posición de todo contenido positivo (el multiculturalista no es directamente racista, por cuanto no contrapone al Otro los valores particulares de su cultura), pero, no obstante, mantiene su posición en cuanto privilegiado punto hueco de universalidad desde el que se puede apreciar (o despreciar) las otras culturas. El respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad... El fundamento cultural o las raíces sobre los que se asienta la posición universal multiculturalista no son su "verdad", una verdad oculta bajo la máscara de la universalidad ("el universalismo multicultural es en realidad eurocéntrico..."), sino más bien lo contrario: la idea de unas supuestas raíces particulares no es sino una pantalla fantasmática que esconde el hecho de que el sujeto ya está completamente "desenraizado", que su verdadera posición es el vacío de la universalidad. (Zizek, 2008. Cit. En: Eskenazi, 2009)

A esto apunta la crítica al multiculturalismo, que se basa en una corrección política que oculta el racismo soterrado que el ciudadano se niega a exponer. O en palabras de Zizek, corrección política "Es una forma de autodisciplinamiento que no permite verdaderamente superar el racismo. No es más que racismo oprimido y controlado." (Zizek, 2019a) Para el filósofo, esta corrección es la que no permite que tengamos un contacto real con el otro, pues, le falta el componente obscuro, el que permita reírse de los estereotipos hegemónicamente impuestos como negro o indio, para destruir las barreras del falso respeto y desde las ruinas, construir relaciones profundas de intercomunicación. Para Zizek, la bondad y la maldad, por ejemplo, pueden provenir tanto de indios como de 'ciudadanos', de migrantes como de locales. No es su condición de diferencia la que los debe poner en el altar multicultural ni en el cadalso neoliberal.

Esto es racismo liberal-tolerante en su forma más pura: esta clase de «respeto» por el Otro es la misma forma de aparición de su opuesto, de la condescendiente falta de respeto. El mismo término «tolerancia» resulta indicativo: se «tolera» algo que no se aprueba pero que no se puede suprimir, o bien porque no se es suficientemente fuerte para hacerlo, o porque se es suficientemente benevolente como para permitir que el Otro conserve sus ilusiones; de esta manera, un liberal laico «tolera» la religión, un padre permisivo «tolera» los excesos de sus hijos, etcétera. (Zizek, 2008, p. 36)

Como es posible apreciar, el multiculturalismo, que ha sido el estandarte de muchos gobiernos que promueven políticas neoliberales-totalitarias, izan banderas de tolerancia y respeto hacia el otro, como una cultura diversa a la propia, que siempre resulta ser superior. En nuestro caso, las políticas culturales se basan en el enfoque intercultural, que, como veremos a continuación, es la forma que propone el multiculturalismo para relacionarse con

las culturas diferentes y diversas. Ambos de la mano, van a configurar una cadena de sucesos que termina siendo una misma cara de la moneda.

2.1.3 Interculturalidad

Para comenzar a hablar de interculturalidad, es preciso aclarar que va de la mano con la multiculturalidad, siendo el brazo que gestiona las relaciones con las diversas culturas que habitan un territorio (físico y simbólico). Como la multiculturalidad, la interculturalidad también se origina a inicios del siglo XX, a partir del preocupante crecimiento de los particularismos históricos de los movimientos totalitarios, que pretendían imponer su visión del mundo, basada en la superioridad racial, llevados a su grado máximo con los movimientos fascistas y nazis. A partir de ello, en los años 60s, aparecieron diversos movimientos sociales que comenzaron a reaccionar en defensa de las diversidades culturales, étnicas, sexuales y de otra índole. Debo aclarar que diversidad cultural se refiere a lenguas, sistemas educativos, formas de comunicarse, formas de organizar la economía local y formas de generar redes comerciales y sociales dentro y fuera del Estado-Nación. Su base y sustento es el relativismo cultural,

(...) encabezado por Franz Boas en la escuela americana de la Antropología Cultural, no acepta la validez de los universales generados a partir del estudio de unos pocos casos y que las relaciones y costumbres que rigen a cada cultura no pueden ser asimiladas a un patrón único, pues son tan, o más variadas incluso, que la misma diversidad humana. “Cada cultura sólo puede entenderse en sus propios términos, por lo que se rechaza la búsqueda de leyes globales de desarrollo cultural.” (Tejera Gaona, 1999, p. 26. Cit. En: Means, 2012)

Con ello, queda entendido que es imposible estudiar la cultura con una mirada unívoca e impuesta por constructos estereotipados desde una hegemonía totalizadora, que tiende a asimilar las particularidades en un supuesto universalismo democrático. Para ello, se comienza a plantear la pluriculturalidad que se forma por medio de los contactos entre los distintos grupos humanos que aportan sus especificidades en pos de lograr un mestizaje e hibridación cultural, para llegar a sintetizar los resultados de dichos contactos, en una nueva cultura. En otras palabras, pluriculturalidad hace referencia a:

(...) la presencia simultánea de dos o más culturas en un territorio y su posible interrelación. El pluralismo cultural debe defenderse como categoría de toda sociedad democrática, como existencia de muchas culturas en un mismo territorio, defendiéndose el reconocimiento del otro y la igualdad. (...) La Pluriculturalidad queda definida como un fenómeno que puede tener lugar en cualquier sociedad, fruto de los fenómenos migratorios, y que trae consigo la pluralidad de culturas frente a la idea monocultural potenciada por el control económico de los EE.UU. (Bernabé Villodre, 2012, p. 69)

Por ende, coincido con Catherine Walsh, Coordinadora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador, cuando afirma que: “Los conceptos de *interculturalidad* y *pluriculturalidad* que predominan en América Latina siguen siendo herramientas de dominación al servicio del *capitalismo* porque en ellos no se piensa “con” ni “desde” las culturas indígenas y afrodescendientes. “ (Walsh, 2016. El énfasis es del autor) Para Walsh, el interculturalismo y el pluriculturalismo son ramificaciones serviles y funcionales del multiculturalismo que se niega a abandonar la escena, para seguir dominando e imponiendo el feróz neoliberalismo.

Define interculturalidad en relación a dicho concepto y advierte el peligro de su uso en Latinoamérica:

(...) generalmente se entiende *interculturalidad* como el reconocimiento de la diversidad histórica étnico-cultural de un país o región, como el atender las demandas de los pueblos ancestrales y generar políticas de reconocimiento e inclusión constitucional para ellos [pueblos originarios y afrodescendientes]. (...) en la década de los 90, el *Banco Mundial* pidió a los Estados el reconocimiento de sus etnias y culturas ancestrales, pero precisó que esas políticas y demandas tienen fines distintos a los que persiguen los pueblos originarios: la interculturalidad así entendida plantea una relación de intercambio entre las culturas y esta relación puede ser de igualdad o desigualdad, lo que limita la interculturalidad a un asunto de contacto entre distintas culturas y minimiza el problema que subyace en la relación entre ellas. (...) existe también una perspectiva funcional de la *interculturalidad*, de la se desprenden conceptos como “*pluriculturalidad*”, que sólo promueve la convivencia entre culturas, y la “*multiculturalidad*”, que habla de tolerar e incluir la *diversidad cultural*, pero sin pensar en la desigualdad. “Ninguna cambia nada”. (...) estas perspectivas de la interculturalidad empatan perfectamente con los proyectos neoliberales y transnacionales. (Walsh, 2016. El énfasis es del autor)⁷⁰

⁷⁰ “(...) la “*multiculturalidad*” que encierra la noción *neoliberal* de *Estados Unidos* y el “*interculturalismo*” europeo. El primero se sustenta en la *democracia liberal*, en la libertad de mercado, en la tolerancia a la diferencia y en la diferencia misma como valor agregado para la venta; mercantiliza. El segundo se fundamenta en un “nuevo humanismo” de lo diverso y así humaniza el neoliberalismo y la *globalización*. (...) El “desarrollo humano integral” se entiende como factor para mejorar la calidad de vida integral individual y social, tomando en cuenta que cada individuo es factor de desarrollo de la sociedad; los problemas, entonces, se generan en el individuo y no en la estructura. De ahí la necesidad de la cohesión a las personas para controlar los conflictos

De esta manera, podemos cuestionarnos, si es que en nuestro país, los conceptos de multi e interculturalidad, ¿han cumplido sus propósitos sin oposición alguna? Y si esto, siendo positiva la respuesta, ¿ha llevado al país a desigualdades tan extremas que muchos prefieren emigrar o, derechamente morir, antes de sobrevivir entre deudas y miseria? (Como los casos de ancianos que se han suicidado en el último tiempo). Es imposible pensar un enfoque transcultural sin plantearse seriamente estas cuestiones y sin comenzar a pensar en abandonar el sistema neoliberal que nos rige a partir de la Constitución de 1980. Dicho esto, citaré una de las definiciones clásicas de interculturalidad. Ésta dice que la interculturalidad es:

(...) la interacción entre dos o más culturas, como la manera en que esta convivencia se presenta en un momento histórico dado. Es decir, describe el entrecruzamiento o diálogo entre dos o más culturas diferentes dentro de una sociedad (Llanes-Ortíz, 2011), de ahí que frecuentemente aparezca como sinónimo de diálogo cultural, enfatizando la condición de que ninguna de las culturas implicadas en el diálogo se encuentre por encima de las otras. (Calvillo y León Pérez, 2012, p. 394)

En apariencia, la interculturalidad es la forma más ‘civilizada y justa’ de relacionarse con la diversidad cultural, sin embargo, hoy en día se plantea como una filosofía tautológica, pues, en la praxis lo primero que se presenta es el choque cultural que pone en tela de juicio la interculturalidad, exponiéndola como una noción ambigua. Dado que, tal como lo hace el multiculturalismo, el diálogo que propone viene guiado y conducido desde círculos elitistas, en el que “sólo una pequeña minoría estará en condiciones de participar en un diálogo intercultural a escala mundial” (Bernreuter, 2006, p. 5), pues este diálogo se suele presentar en ámbitos académicos y en grupos económicos dominantes, con acceso a educación e información que no suelen tener aquellas inmensas minorías. A su vez, para que exista diálogo, debe ser utilizado el lenguaje, en este caso, los diálogos se proponen siempre desde una lengua hegemónica y no desde las lenguas de los que Grüner (2002) llama los vencidos. Se les exige, para propiciar el diálogo, el aprendizaje de una lengua dominante, siendo una falacia el uso del plurilingüismo, que cae en los mismos estándares hegemónicos de la lengua.

étnicos y la estabilidad social que permita seguir andando a la acumulación de capital.” (Walsh, 2016. El énfasis es del autor) La autora comenta que estas políticas vienen dictadas desde organismos como la Unesco (Declaración universal sobre diversidad cultural. Artículo 2. De la diversidad cultural al pluralismo cultural), que contribuye a implantar estos ‘valores’ para mantener el sistema capitalista que la beneficia.

Otro aspecto controversial del interculturalismo, es el deseo de armonía que promueve, intentando llegar siempre al consenso. Está demostrado que donde hay solo armonía entre los interlocutores, el diálogo se torna superfluo, un intercambio de palabras amables que, como el ejemplo de lo obsceno de Žižek, no conducen a una relación sincera y profunda entre los interlocutores. “El miedo a encarar ópticas y opiniones incómodas no impulsa el diálogo. Nada más cubre los conflictos inexpressados con un velo amable que en el peor de los casos se desenmascara como mortaja de silencio para la constante desestima del diálogo mismo.” (Bernreuter, 2006, p. 14) Impidiendo, a su vez, la apertura hacia el otro, por una falsa superioridad moral del uno sobre el otro (en el que unos se sienten capaces de acuerdos pacíficos con base en un tener la razón. Una mirada de lo otro pero no en el otro). Por ello, propongo el uso del disenso, que necesariamente exige un encuentro sincero con el otro y consigo mismo, buscando no el acuerdo, sino, la claridad de los diferentes puntos de vista y modos de ver y construir el mundo y la realidad. El disenso no le teme al conflicto, es políticamente incorrecto y obsceno, logrando negociaciones y acuerdos no precipitados entre seres humanos distintos, despojados de prejuicios como nación, etnia, religión, entre muchos más. Se basa en el principio del asombro, de lo imprevisible de las relaciones humanas, tanto en lo positivo como en lo negativo, sin restringir sus líneas de fuga, pues el disenso es eminentemente rizomático.

La interculturalidad, al mismo tiempo, hace un llamado a la tolerancia, y, como ya vimos, ésta se halla ligada estrechamente a la armonía: construyendo una verdadera bomba de tiempo que espera las condiciones precisas para estallar en una furia racista y discriminadora o, en el mejor de los casos, en un estallido silencioso de indiferencia y cinismo. Asunto que promulga la violencia explícita e implícita en las relaciones culturales, nacionales e internacionales. Recordemos que la tolerancia es uno de sus fundamentos principales. Frente a ello, yo propongo, como Žižek (2008), la intolerancia a la posición hegemónica del multiculturalismo y sus mecanismos de relación expuestos en la interculturalidad. Es decir, la intolerancia a los intolerantes disfrazados de tolerantes que proponen diálogos ahogados, violentos y mentirosos.

(...) la filosofía intercultural está en peligro de omitir la composición plural de la propia cultura, para buscar luego la disputa intercultural con base en unidades homogéneas. Aprovecharse de esta tendencia es un juego frecuentemente practicado por la política

tanto nacional como internacional, sea de procedencia demócrata o dictatorial. Las reales estructuras culturales son negadas a favor de una plantilla ideológica: homogeneidad hacia dentro, heterogeneidad hacia fuera. La diversidad cultural en el interior se oprime, las diferencias culturales a otras naciones y regiones mundiales se exageran como »choque de civilizaciones«. Las dos estrategias persiguen el mismo objetivo: apartar las injusticias sociales y económicas existentes a nivel nacional como internacional e impedir acciones solidarias, atizando pseudo-conflictos culturales para posibilitar así a las élites propias asegurar su existencia y lucro sin el menor estorbo. Para el encubrimiento pacífico del choque pretendido montan el diálogo como un espectáculo intercultural para demostrar así la buena voluntad propia. La filosofía intercultural será bien aconsejada para tomar en cuenta tales esferas de intereses e influencias si no quiere convertirse en el auxiliar ejecutivo de los cínicos globales del poder. (Bernreuter, 2006, p. 27)

Podemos entender entonces, que en nuestra política cultural nacional se proponga el diálogo intercultural por un lado, mientras se segrega y combate la propia cultura originaria, desde las políticas de Estado, por el otro.

Otra nefasta consecuencia del enfoque intercultural es el arrogarse la representatividad del otro como una homogeneización de la posición individual (un brasilero hablará en nombre de América Latina, un chileno hablará en nombre del pueblo Mapuche, el oriente hablará en nombre de occidente y viceversa). Esto no quiere decir que no se pueda hablar sobre, sino, hablar en nombre de. Ello conduce, inevitablemente, a la centralización de la cultura, que oscurece las diferencias individuales y de contexto en pro de una unidad como constructo de un mandato superior, que legitima una sola interpretación de la cultura.

De aquí se desprende otro problema de la interculturalidad, aquel de la conservación de la mirada paternalista y caritativa en torno a la protección de las culturas tradicionales que han sido marginadas históricamente. Esta mirada va siempre teñida de un imaginario generoso del otro que se percibe débil y que termina por debilitarlo en la práctica.

Debido a este desconocimiento de las realidades complejas de las culturas diversas, lo que se termina por percibir es el otro como proyección de lo propio y no como persona. Cosificando la cultura, se llega a un utilitarismo que extermina toda posibilidad de relación. Por ende, niega la posibilidad de transformación de la cultura, dejando solo aquella conocida y ancestral curiosidad de lo auténtico frente a lo exótico, aquella que posibilitó los zoos humanos en un período oscuro de nuestra colonización. La interculturalidad, a su vez, incita a la comparación constante con el diferente.

Estructuralmente la comparación es una empresa altamente subjetiva. Es el marco del cual difícilmente podremos escapar sin referirnos precisamente al fantasma de un tercero objetivo e indiferente. Se postula frecuentemente la exigencia para el diálogo intercultural de tomar la perspectiva del otro. Sin embargo, esto jamás puede significar que fuéramos efectivamente capaces de ver el mundo con los ojos de otra persona concreta. Nada más lo veremos con nuestra propia imaginación de cómo pudiera ser la percepción del otro. Difícilmente sobrepasamos en este proceso los límites de nuestro mundo imaginativo; más bien se trata de un diálogo con nosotros mismos que con el otro. (Bernreuter, 2006, pp. 39-40)

Como afirma Bernreuter, la comparación resulta, finalmente, en un desprecio por el otro y en un ensimismamiento que interfiere en la posibilidad de cualquier diálogo. Pero, el aspecto más peligroso del enfoque intercultural es el particularismo histórico, que llevado al extremo, puede abrir el camino a la justificación de violaciones a los derechos humanos bajo la premisa del respeto y la tolerancia a la diferencia cultural, “(...) sobre todo si tenemos en cuenta que muchos valores y actitudes, tales como los roles de género, desigualdades sociales y normas de facto, obedecen a un condicionamiento cultural.” (Tejera Gaona, 1999, p. 27) Recordemos el exterminio Tutsi a manos de los Hutu en Rwanda en el año 1994, provocado por conflictos interétnicos y que podría ser tolerado y respetado por ser una problemática interna del país; o la lapidación de mujeres violadas bajo las normas musulmanas en los países árabes, pues la ley musulmana forma parte de una diversidad cultural, religiosa y política.

Para finalizar este punto, y a modo de introducción al siguiente, citaré la crítica de Armando Gnisci al multiculturalismo y al interculturalismo, que da pie a la propuesta del renacer del proyecto transcultural:

Nosotros creemos, y no somos los únicos, que Multiculturalismo e Interculturalidad son dos palabras-conceptos que hay que revisar en profundidad en Europa occidental y en la Unión Europea, donde habitamos: la primera está pasando por una evidente crisis política, la segunda es un barquito, presa mediterránea de una crisis de sentido. (...) Hoy los europeos han descubierto ser racistas en su propia casa. Esta suerte de «neorracismo en la democracia» representa el síntoma más fuerte del fracaso de la política del multiculturalismo coactivo y de la interculturalidad abstracta que, en el mejor de los casos, podemos definir: voluntariosa y caritativa. (Gnisci, 2011, p. 173)

2.2 El renacer del proyecto transcultural en el siglo XXI⁷¹

En este punto haré una revisión histórica de dos conceptos que poseen tanto semejanzas como diferencias fundantes: me refiero a transculturación (Ortiz) y transculturalidad (Welsch). Para luego, definir los principios que rigen el renacer del proyecto transcultural (Gnisci) y creolizador (Glissant) en el siglo XXI, a partir del aumento de la movilidad migrante y de su inserción en las diversas culturas del mundo. Luego, exploraré las formas de aplicabilidad, en cuanto a constituirse como enfoque en procesos de gestión cultural (y, si fuera posible, en las políticas culturales). Finalmente, expondré como ejemplo empírico, el modelo Italiano de políticas transculturales que está siendo el motor de múltiples intercambios europeos, desde los denominados Estudios Transculturales Italianos.

2.2.1 Transculturalidad: una definición necesaria

Antes de ahondar en el estudio del concepto de transculturalidad, quisiera dejar clara la distinción que posee con el concepto de transculturación, del que surge y se bifurca. El término transculturación fue creado por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en 1940 y hace referencia a la discriminación que el término aculturación poseía cuando se enfrentaba a fenómenos de integración de una cultura en otra, sin valorar los aportes que ambas hicieran para lograr un sincretismo cultural. Ortiz, se enmarca dentro de lo que se ha denominado la escuela de antropología social británica o escuela funcionalista⁷², por su concepción funcional de la cultura, fundada por Bronislaw Malinowski. En 1929, Malinowski viaja a La Habana, donde conoce a Ortiz, con quien sostiene una estrecha colaboración, llegando a escribir la introducción del famoso libro del antropólogo cubano, “Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar”. La obra de Malinowski estaba fuertemente influenciada por el

⁷¹ Cabe señalar que tomo autores franceses e italianos y no norteamericanos porque el renacer del proyecto transcultural surge desde estos puntos del planeta y desde estos autores, luego es retomado por teóricos norteamericanos (EEUU y Canadá) para comenzar a abrir los debates en el continente. A su vez, se parte por Ortiz (1940) porque fue el creador del neologismo.

⁷² “(...) escuela antropológica que pretende analizar las instituciones sociales en términos de satisfacción colectiva de necesidades, considerando cada sociedad como un sistema cerrado y coherente; por este motivo se opuso a la aplicación reduccionista de ciertos planteamientos evolucionistas a las sociedades humanas.” (Malinowski. En: Biografías y Vidas)

psicoanálisis freudiano, llegando incluso a criticar su teoría del complejo de Edipo, reemplazándola por el complejo principal, pues, en sus diversos trabajos de campo, pudo observar que la formación de la familia era diversa en cada contexto cultural en el que se instalaba. Dicha crítica consistía, no en rechazar la teoría de Freud, sino, en ampliarla a las diversas realidades observadas.

La visión de Malinowski impulsó a Ortiz a cuestionar el concepto de aculturación, proveniente de la escuela antropológica norteamericana. El concepto de aculturación data de 1880 y fue utilizado por primera vez por William John McGee y por Franz Boas. Al respecto, Ortiz expone:

Nos permitimos usar por primera vez el vocablo transculturación, a sabiendas de que es un neologismo. Y nos atrevemos a proponerlo para que en la terminología sociológica pueda sustituir, en gran parte al menos, al vocablo aculturación, cuyo uso se está extendiendo actualmente. Por aculturación se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. (...) Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación. (Ortiz, 1940, pp. 86, 90)

Malinowski difundió ampliamente el concepto de Ortiz, quedando como pilar de la antropología cultural y siendo revisado y actualizado por diversos estudiosos hasta nuestros días. Este concepto tiene tres etapas o momentos significativos: 1. La transculturación de Ortiz, revisada críticamente por el uruguayo Ángel Rama. 2. La recuperación del concepto por parte de los Estudios culturales Latinoamericanos, los Estudios interculturales, Estudios Poscoloniales, Estudios subalternos, entre otros, y que incluye el concepto de hibridez cultural. 3. La asociación con el concepto de creolización, desarrollado por Édouard Glissant en los años 60s.

Iré revisando cada una de las etapas para llegar a lo que nos servirá de base para la propuesta de esta investigación. En primer lugar, veremos que es interesante el lugar desde donde se sitúa Ortiz para crear este neologismo, pues se basa en un análisis cultural y no racial del fenómeno de hibridaciones en Cuba. Ortiz se pregunta: “¿Qué es una raza si no es algo puro? ¿Puede en verdad considerarse científicamente como “raza” un agrupamiento

humano que, además de no ser puro, cambia constantemente? ¿Hay razas realmente?” (Ortiz, 1946, p. 394) El pensador cubano advierte el sesgo imperialista del concepto de aculturación⁷³ que se venía utilizando en la corriente positivista de la antropología y que implica que una cultura dominante absorbe a otra dominada sin tener en cuenta el proceso de transferencia que se da entre ambas. Ortiz determina que no es aplicable al análisis de la realidad cubana ni latinoamericana. Estudia, entre otras cosas, el espiritismo (o espiritualismo) en los textos del francés Allán Kardec (En: El libro de los espíritus, 1857) y se detiene en el status de clasificación de los espíritus que no poseen raza alguna sino una sola condición: la de ser espíritus. En este punto, Ortiz comienza a elaborar lo que sería el mayor aporte para la antropología cultural, el neologismo transculturación. (Cfr. Cattaneo, 2018)

La transculturación se perfila como el estadio intermedio entre la desculturación y la neoculturación dentro de este traspaso de una cultura a otra. Sin embargo, este proceso es a nivel de culturas, pero la cultura está constituida por sujetos que son los que acusarán los golpes de dichos intercambios, sacrificando partes de su identidad para lograr la inserción más o menos exitosa en la nueva realidad. (Cattaneo, 2018, p. 61)⁷⁴

El neologismo fue revisado en profundidad por Ángel Rama, quién lo aplicó a la narrativa latinoamericana. Rama comprende que el nuevo concepto va mucho más allá de la

⁷³ “Las ediciones del Webster Unabridged Dictionary de 1928 y 1934 definían la aculturación como “la aproximación de un grupo social de gente a otra en la cultura o en las artes por contacto”. La forma verbal *to acculturate* significaba “motivar o inducir a un pueblo a adoptar la cultura de otro”. En 1936, el New Standard Dictionary definía el término como “la impartición de cultura a un pueblo por otro”. No obstante, hacia 1933, Lesser definía la aculturación como “un proceso en el que aspectos o elementos de las dos culturas se mezclan [sic.] o se funden en uno”. Ahora bien: para ese autor, la mezcla y la fusión aludida implicaba “una igualdad cultural relativa entre la cultura transmisora y la receptora”; si no se daba esa premisa tenía lugar un proceso de asimilación en virtud del cual una cultura conquistada o dominada era transformada por una cultura conquistadora o dominadora. Esta definición no tenía en cuenta que todo proceso de contacto permanente entre dos culturas, cualquiera que fuese el estadio en que se encontrasen éstas, implicaba la transferencia de rasgos de la cultura dominada a la cultura dominante.” (Ibarra, J., 1990, p. 1348) Para Malinowski, el concepto de aculturación “es un vocablo etnocéntrico con una significación moral. El inmigrante tiene que “aculturarse” (*to acculturate*); así han de hacer también los indígenas, paganos e infieles, bárbaros o salvajes, que gozan del “beneficio” de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental (...) El “inculto” ha de recibir los beneficios de “nuestra cultura”; es “él” quien ha de cambiar para convertirse en “uno de nosotros” (Malinowski, 2002, p. 125. Cit. En: Cattaneo, 2018, p. 60)

⁷⁴ La transculturalidad “(...) expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz inglesa *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una desculturación, y, además, significaba la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales, que pudieran denominarse de neoculturación.” (Ortiz, 1940, p. 260)

representación binaria y fija del enfrentamiento cultural. La transculturación permite una relación fluida y una influencia mutua, es decir, un real intercambio entre culturas diversas.⁷⁵

Para Rama, la transculturación permite ver la realidad de lo que ocurre cuando dos o más culturas se enfrentan y pone especial énfasis en aquella fuerza creadora que va a resultar de aquel mestizaje cultural. El autor lleva el neologismo a la literatura que llama transcultural y expone su pensamiento en su obra 'La ciudad letrada' (1986) en donde analiza el poder administrativo que se establece por medio del nexo entre una ciudad letrada, posición del poder y el espacio urbano. Donde, aquellos letrados con acceso a los documentos del imperio son los que pueden acceder al poder. Según Nagy-Zekmi, Rama logra contruir un puente entre colonialidad y postcolonialidad, dejando claros los límites, la continuidad y los contrastes entre estas dos épocas.

En este plano se aprovecha como estrategia discursiva esencial en el escenario literario postcolonial, el "*mimicry*"⁷⁶ que manifiesta a la vez similitud (familiaridad) y amenaza. La representación mimética tiene parentesco con la parodia y por eso siempre oculta la posibilidad de la burla y, en definitiva, de la ironía. Esta incertidumbre es la que produce las primeras fisuras en el discurso colonial que eventualmente llegan hasta el punto de desenmascarar las intenciones dominadoras a veces mal camufladas. Estas grietas son las que posibilitan la desconstrucción del discurso colonial desde 'adentro', por el sujeto que representa la agencia postcolonial, es decir, la capacidad de hablar desde una posición de resistencia. (Nagy-Zekmi, 2001, p. 127)

Como se puede apreciar, Rama aplica el neologismo para comprender los procesos de mestizaje dados durante la colonización Latinoamericana, a partir de la imposición de un lenguaje. En su obra 'Transculturación narrativa de América Latina' (1982a), expone que su intención no es abandonar la literatura del colonizador ni la de la historiografía, sino, reinterpretarla bajo los modelos teóricos de su propia teleología (estudio de las causas finales: sus fines y propósitos). Rama va más allá de la antropología para introducirlo a la crítica

⁷⁵ Cabe señalar que otro gran escritor latinoamericano declara su resistencia frente al término aculturación en 1971: José María Arguedas, en su novela 'El zorro de arriba y el zorro de abajo.' "Yo no soy un aculturado, yo soy un peruano que orgullosamente como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua." (Arguedas, 2003, p. 297) Las manifestaciones literarias de la Negritud van a exponer las mismas resistencias con autores como Aimée Césaire y Léopold Sédar Senghor. (Cfr. Nagy-Zekmi, 2001)

⁷⁶ "Mimicry, según la autora, sería una imitación con diferencia, una estrategia para representar la relación ambigua entre colonizado y colonizador. "Es preciso enfatizar la importancia de la distinción entre mimesis (en el sentido aristoteliano) que es fundamental en la representación imperial y el "mimicry", una imitación en la cual interfiere la diferencia entre el colonizador y el colonizado creando fisuras en la representación imperial de las relaciones desiguales que existen entre los dos." (Nagy-Zekmi, 2001, p. 2.)" (Cattaneo, 2018, p. 119)

literaria, cultural y postcolonial; pues, el concepto va a abrir aquel espacio ambivalente, indeterminado, liminal, donde el escritor queda libre de la carga cultural, hereditaria e impuesta, para recomponer los discursos propios y enfrentarlos a aquellos universales. Por ello, Alberto Moreiras llama a este espacio, el “entrelugar de caos.” (Moreiras, 1997, p. 216) Rama se centra en dos elementos fundamentales para la transculturación: la memoria de una identidad nacional, donde estudia el exilio y la ilusión de identidad desde su propia autobiografía; y la lengua como en negociación constante, desde la lengua transculturada al lenguaje letrado dominador.

Rama (1982b) se acerca a los estudios postcoloniales que, en la segunda etapa, pasarán a adoptar el neologismo y a conducirlo hacia la hibridez cultural, que fue estudiada y discutida ampliamente por los Estudios culturales Latinoamericanos. A finales de los años 80s, Néstor García Canclini publica su texto “Culturas Híbridas” (1989), la aparición del texto coincidía con la caída del muro de Berlín (1989). En él, García Canclini expone su definición de hibridez cultural que viene a reemplazar los de sincretismo y mestizaje. Para García Canclini, la hibridez “abarca diversas mezclas interculturales no sólo las raciales a las que suele limitarse “mestizaje” y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”, fórmula referida casi siempre a fusiones o de movimientos simbólicos tradicionales.” (García Canclini, 1989, p. 15) El autor, se centra en una revisión crítica de los procesos de modernización de la modernidad, planteando el grado de incertidumbre sobre el sentido y el valor de la modernidad en las problemáticas que separan a las étnias, las clases y las naciones; y en los cruces que se dan entre lo tradicional y lo moderno. Para ello, García Canclini se basa en autores como Weber y Habermas, quienes postulan que la modernidad es un proyecto inconcluso, pues, si bien, las teorías han ido avanzando, ellas no se reflejan en la realidad que continúa en una división moralista de las culturas. Así, García Canclini se fija en el concepto de hibridez como un precepto posmoderno que juega a una interacción entre modernidad y tradición por medio de diversas fragmentaciones: cultura popular, cultura tradicional, lo artesanal y lo industrial, entre otras. García Canclini ha sido fuertemente criticado por basarse en una definición de identidad que tiende a reforzar el sentido de exclusión entre lo europeo de lo latinoamericano, que solo pueden funcionar como identidades híbridas cuando:

(...) se exacerban las diferencias sin matizaciones. Canclini con el concepto de hibridez nos ofrece un modelo “postmoderno” que, bajo la ruinas y la recomposición del tablero geo-político, social e ideológico post-guerra fría, funcionaría como “último” recurso de una identidad latinoamericana que era insostenible bajo los viejos rótulos heredados de las ideologías y discursos del mestizaje (Vasconcelos) y, especialmente, de la transculturación (Ortíz y Rama), modelo que colapsa porque implica “la percepción de la cultura latinoamericana como una sola cultura homogénea” (Schmidt, 1996, p. 40). (Pulido Ritter, 2011, p. 107)

La crítica incluye el intento de García Canclini por definir ciertas particularidades de ‘nuestro continente’ bajo el presupuesto del mestizaje y sincretismo que se dio en los países latinoamericanos con culturas como la española y la portuguesa con los indígenas autóctonos. Pues García Canclini pertenece a una hegemonía intelectual latinoamericana que no ha abandonado las huellas de una colonización y de los puntos de vista colonizados, en donde se hace caso omiso a las opresiones y exclusiones que dicho sincretismo provocó. A su vez, Schmidt, postula su crítica al proyecto de transculturación, que ha entendido como aquel que busca una sola cultura unificada carente de conflictos y desigualdades sociales. Cosa que fue revisada en el resurgimiento del proyecto ‘transcultural’ (que veremos, se distancia de la transculturación).

Como reacción a los Estudios culturales latinoamericanos, surgen los estudios postcoloniales anglosajones, con su representante más destacado: Homi Bhabha en los años 90s (El lugar de la cultura, 1994). Estos estudios critican el modelo de análisis cultural latinoamericano, que consideran binario, dependentista y tercermundista. El caso de Bhabha es especial, pues si bien, la hibridez cancliana no se aplica a todos los procesos sociales, sino a casos puntuales que constituyen una minoría cultural, como son los migrantes, diásporas, homosexuales, feministas, entre otras, es posible instalar una zona de negociación cultural en un espacio *in-between*, como un tercer espacio relacional que traspasa toda frontera nacional y local, introduciendo un elemento performativo expresado en la literatura y las artes, principalmente.

Ya no se trata de negación, de relación de oposición y superación, de acuerdo al dogma dialéctico hegeliano, sino de negociación, de articulación de contradicciones, de una nueva dialéctica, que no busca la teleológica emergencia y trascendencia del sujeto en la historia. La locación híbrida de cultura se ubica pues en los espacios transnacionales, translocales, donde no se habla de ‘cultural diversity’ [diversidad cultural], que es propio de la “liberal ethic of tolerance and

the pluralist framework of multiculturalism”(Bhabha, 1994, p. 177)⁷⁷. (Pulido Ritter, 2011, p. 109)

Esta crítica al multiculturalismo de Bhabha se refiere a la formación de verdaderos *ghettos* que termina por producir. Por ello, el autor se centra en la importancia que posee la dinámica performativa de creación de nuevas identidades en un espacio de negociación que abandone las particularidades macrosociales para fijarse en las microsociales: ingreso a la negociación desde mi ser humano y no desde mi ser ciudadano de tal o cual nación, por ejemplo. Este proceso implica una desconstrucción y desterritorialización de la propia narrativa, de las fronteras lingüísticas, culturales y políticas heredadas de viejas estrategias de poder imperialistas y colonialistas. Cosa que ha sido compleja de llevar a la práctica, pues el lugar de enunciación continúa estando dislocado en sus referentes teóricos europeos. Se piensa y estudia oriente desde la teoría del colonizador de oriente, cosa que sigue sucediendo también en Latinoamérica. Postura que rige la teoría de Edward Said (Orientalismo, 1978/2002).

Esta discusión dio paso una búsqueda de conceptos que reflejaran mejor la realidad Latinoamericana. Es ahí donde entra el concepto de creolización. Tercer momento o etapa de la transculturación. A su vez, y en paralelo, se comienza a discutir el concepto de transculturalidad como una opción a las concepciones clásicas de cultura y al concepto de hibridez.

El concepto de transculturalidad es una mutación de la transculturación que resurge a partir de la crítica al concepto clásico de cultura, crítica impulsada por la re-visión de la concepción nacionalista y etnonacionalista de cultura de Johann Gottfried Herder en el siglo XVIII, padre de la hermenéutica cultural y del relativismo, adscrito a la corriente de la Contra Ilustración.

Herder pone muy conscientemente su amplio concepto formal de cultura, que prescinde de determinados logros culturales como ciencias y artes, totalmente en contra del concepto estrecho que toma como criterio el punto de vista europeo. (...) "El cuadro de las naciones tiene aquí infinitos matices que cambian con los espacios y los tiempos; también en este cuadro como en cualquier otro depende del punto de vista desde el que se perciban las figuras. Si presuponemos el concepto de cultura europeo, entonces ésta sólo se da en Europa; si establecemos además diferencias caprichosas entre cultura e ilustración, entonces nos alejamos cada vez más hacia la región de las nubes". (...) Herder renuncia al

⁷⁷ “Ética liberal de tolerancia y el marco pluralista del multiculturalismo” (La traducción es mía)

concepto normativo de cultura de la ilustración en favor de una concepción que caracteriza la cultura como naturaleza del hombre en cuanto tal; y Herder fundamenta la idea de una pluralidad necesaria de culturas como un diseño de formación que precede a los individuos. Este principio tiene consecuencias de gran alcance: si el hombre como tal es el ser cultivable que se forma a sí mismo, es decir, si el hombre siempre tiene que haber escapado del estado de naturaleza bruta para poder ser hombre, entonces se evita la separación de la humanidad en una parte cultivada y en una bruta o salvaje; con ello también se vuelve obsoleta aquella pretensión de superioridad del propio punto de vista caracterizado por la ciencia, la ilustración y las llamadas costumbres refinadas. (Brown Heinz, 1999, p. 122)

Herder postula una concepción de ser humano como ser cultural responsable de su propio destino, inserto en una pluralidad de culturas que van a diseñar su trayectoria. Sin embargo, plantea que para comprender una cultura es necesario estar dentro de ella, siendo preciso asociar su definición con significaciones como unificadora, perdurable, con anclaje popular y diferenciadora, aspecto que, justamente, impulsa una fuerte crítica desde los estudios postmodernos y postestructuralistas, para quienes no existe cultura estable ni durable ni fija, porque existe una red de poder que va a imponer sus divisiones de género, étnia, clase. Sin embargo, la concepción de Herder sobre el ser humano y la cultura, van a impulsar, en 1991, al sociólogo alemán Wolfgang Welsch a indagar críticamente las hibridaciones culturales, llegando a concluir que el concepto que refleja más certeramente dichos fenómenos es el de transculturalidad. Welsch, parte de la idea de que las culturas contemporáneas están marcadas por una diversidad de posibles identidades, y entiende por transculturalidad, “un modelo de cultura permeable construido por múltiples entrelazamientos y penetraciones.” (2009, p. 5) Para Welsch, la transculturalidad actúa tanto a nivel macro (en las culturas, siendo híbridadas en sí mismas), como a nivel micro (en los individuos que conforman las culturas), como una forma de abolir la concepción del otro como un problema, instaurando en su lugar, una mirada alterna del otro como valor agregado de la diferencia que comporta.:

En el «nivel macro», destaca una gran variedad de vida y culturas que se interpenetran y emergen las unas de las otras, dando lugar a la diferenciación interna y la complejidad de las culturas modernas. Estas culturas, en permanente interrelación migratoria y comunicativa, generan no sólo una uniformidad similar en culturas básicamente diferentes, sino que también dan lugar a la dinámica innovadora que representa la hibridación cultural. En el «nivel micro», estas tendencias se reflejan en una creciente migración de los individuos a través de diferentes mundos sociales y sus peculiares identidades. La identidad cultural como factor de cohesión pasa a

convertirse en un puzzle compuesto de componentes de origen cultural diferente.
(Steingress, 2002, p. 12)

Esta óptica da cabida a una multiplicidad de fenómenos culturales inimaginables, y a su vez, funciona como una inagotable red de negociaciones y creaciones, en la que los sujetos en condición de desplazados, instauren una tercera cultura que no pierda las huellas de su origen (mantenido como origen en devenir) y que manifieste las múltiples hibridaciones de su construcción en devenir, abriéndose infinitamente en líneas de fuga. Así, para Welsch, la transculturalidad es una gran red entretejida por millones de líneas de culturas diferentes, entre las que cuenta: las empresas extranjeras, las multinacionales, los trabajadores de dichas empresas, las nuevas tecnologías, los grupos de poder, los inmigrantes, turistas, viajeros, diplomáticos y economías que se mixturán y que son un fenómeno nuevo de finales del siglo XX. Cuando los individuos se salen de su propio eje cultural y entran en una dimensión liminal, sin las servidumbres de la identidad y la herencia, abren las puertas a la hibridación y el devenir de lo imprevisible.

Estas nuevas relaciones que han surgido, requieren de un nuevo enfoque que les permita generar vínculos más profundos y duraderos para generar nuevas culturas combinadas y que, a su vez, combinan varios elementos de diversas culturas tradicionales. Para Welsch, las culturas contemporáneas están conformadas por diversas posibles identidades y, por ello, la transculturalidad, modelo que propone culturas permeables por múltiples entrelazamientos y penetraciones, plantea el escenario ideal para que no solo se estudien las culturas, sino, que se gestionen sus procesos y sus políticas. Las macro, son para él, aquellas culturas siendo híbridas en sí mismas. Las micro, contemplan aquellos procesos a nivel de individuos. Todo ello, comprendiendo que la realidad de la cultura va a estar determinada por la concepción de cultura a la que se adscriba.

(...) la transculturación apuesta por una cultura inclusiva y compuesta de múltiples vínculos. Crear nuevos vínculos sociales y simbólicos es, pues, el efecto de la transculturalidad en cuanto nuevo hábito que sujeta a cada individuo a toda una serie de influencias culturales diferentes. La conciencia colectiva, que a veces produce una determinada cultura, se ve cada vez menos determinada por factores étnicos, para asumir diferentes estilos de vida, de pensar y sentir que componen los individuos y grupos sociales según su autoestima y el nivel de consumo que determina el acceso al creciente «material» multicultural. *La transculturación es, pues, una consecuencia específica de la creciente permeabilidad de las culturas y como actitud en un nuevo*

espacio socio-cultural señala el debilitamiento de las anteriores culturas nacionales.
(Steingress, 2002, p. 12. El énfasis es del autor)

Es decir, que para Welsch, la transculturalidad no se trata de lograr una uniformidad de culturas multiformes, sino, de una nueva forma de diversidad cultural que facilitará la afiliación a diversas y distintas culturas. Como aclara Steingress, “Su diferenciación en el espacio es una ventaja para la coexistencia, que incluye la creación de identidades transculturales que comprenden tanto la dimensión cosmopolita como la afiliación local, es decir, la «glocalización» (Robertson).” (2002, p. 13)

Es en este punto que se presenta la pertinencia del concepto de creolización. El concepto surge de la reflexión caribeña, en un texto de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphael Confiant, titulado ‘Elogio de la Créolité’ (1989). En él, los autores hacen un repaso histórico de la tradición intelectual franco-antillana: la negritud de Césaire y la antillanidad de Glissant, proponiendo el proyecto social caribeño de la creolización, que no abarca solo el mestizaje o la hibridez, sino que niega la falsa universalidad de la pureza y del monolingüismo. “La cristalinidad es la agregación interactiva o transaccional de elementos culturales caribeños, europeos, africanos, asiáticos y levantinos que el yugo de la historia ha reunido en el mismo suelo.” (Bernabé, Chamoiseau y Confiant, 1989, p. 28)⁷⁸

Este prisma ha sido refrescado por Armando Gnisci (“Creolizzare l’Europa”, 2006) y Édouard Glissant (“Poética del diverso”, 2004), quienes desarrollan un análisis de los dos conceptos ligados por similitudes y complementariedad: transculturalidad y creolización.

Para llegar a la creolización fue necesario pasar por teorías/movimientos como la negritud y la antillanidad, que invierten los tópicos de investigación tradicionales y plantean la americanización y ‘negrisación’ de los europeos, asiáticos, africanos en las Antillas. La creolización se plantea inicialmente como la creación de una cultura creol. Sin embargo, este concepto, así como se plantea, estaría dejando fuera al resto de culturas que no pertenecen a las Antillas.

Desde esta crítica aparece, en pleno siglo XXI, el resurgimiento del proyecto transcultural – creolizador que se instala firmemente en Europa y se comienza a difundir tímidamente en América Latina.

⁷⁸ Traducción libre de: “La Créolité est l’agregat interactionnel ou transactionnel, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques, et levantins, que le joug de l’Histoire a réunis sur le meme sol.”

2.2.2 Nuevas perspectivas y aplicaciones: la diversidad transcultural y creole

Durante las décadas del 20 y del 30, una multitud de estudiantes, escritores, intelectuales negros provenientes de todas partes del mundo, organizan una convención en el Barrio Latino de París, para discutir sobre sus raíces africanas que habían sido negadas por el colonialismo que imperaba en diversos países. Dicha convención fue el inicio del llamado ‘Renacimiento negro’, que sirvió como impulsor y antecedente del movimiento poético de lengua francesa ‘La *négritude*’⁷⁹, del que luego se desprendería Ortiz con el movimiento negrista cubano, dando inicio a los primeros procesos de descolonización, entendida bajo el pensamiento de Said como: “una compleja batalla sobre el derrotero de diferentes objetivos políticos, historias y geografías, y está llena de obras de imaginación, de investigación y de contrainvestigación.” (Said, 1996, p. 341) Es decir, que para descolonizar es preciso, en primer lugar, revalorar las identidades diversas que componen las culturas.

Sin embargo, hablar de identidad resulta controversial si no es en los términos que proponen Deleuze y Guattari (2010), para quienes es urgente buscar una identidad rizomática más que una identidad de raíz única que no permite diálogo con el Otro. Es la identidad que el siglo XXI necesita encontrar con premura, pues los flujos migratorios constantes hacen de la antigua geografía una mera ilusión. La identidad rizomática busca interacciones que *preserven las diferencias en la diversidad*, es decir, no anula las diferencias, sino que provoca diálogos de intercambio con ella. Es ésta la identidad que se halla en los cimientos de la transculturación de Ortiz, pues propone abandonar la obsesión de los Estudios culturales y de la antropología por fijar la atención en las similitudes, para visualizar aquello que nos hace diferentes y, por ello, parte de un sistema de intercambio cultural que aporta al crecimiento y desarrollo de las sociedades humanas. Este sistema nuevo de pensamiento rizomático insta a mirar la multiplicidad que nos compone, y no sus representaciones que fijan una identidad y la exotizan. (Cattaneo, 2018, p. 286. El énfasis es mío)

⁷⁹ “Este neologismo aparece por primera vez en 1939 con el poeta Césaire. Fue, a su vez, un movimiento antropológico, ontológico, político y filosófico que buscaba despertar las conciencias sobre las condiciones históricas y socioculturales de la cultura negra y de los procesos de colonización y esclavitud que aún imperaban en el mundo. A este movimiento pertenece el senegalés Léopold Sédar Senghor y el martiniqueño Aimé Césaire. “Aimé Césaire, un practicante de la política cultural 'neologista', representa tal posibilidad: la cultura orgánica reconcebida como un proceso inventivo o como una 'intercultural' criollizada. Las raíces de la tradición se cortan y se reanudan y los símbolos colectivos se enajenan a partir de influencias externas. Para Césaire la cultura y la identidad son inventivas y móviles. No necesitan echar raíces en tramas ancestrales; viven por polinización, por trasplante histórico” (Clifford, 1995, p. 30).” (Cattaneo, 2018, p. 285) Muchas veces se le traduce como criollización.

Con el foco puesto en una identidad rizomática, se puede iniciar un proceso de creolización de la cultura, es decir, un proceso de percepción transcultural del otro en negociaciones imprevisibles en espacios liminales y fronterizos, como “Uno hacia lo diverso en toda diversidad.” (Miampika, 2003, p. 99. Cit. En: Cattaneo, 2018, p. 286)

La creolización, expuesta en la ‘Poética del diverso’ (2004) de Édouard Glissant y en el texto ‘Creolizar la Europa’ (2006) de Armando Gnisci, va a *fusionarse/complementarse* con el concepto de transculturalidad para iniciar una revolución cultural que ha permitido, en aquellos países donde se ha aplicado, relaciones profundas, sinceras y equitativas entre locales y migrantes.

Armando Gnisci, recientemente fallecido en Roma (17 de junio de 2019), fue uno de los principales estudiosos de la descolonización y la transculturación de los europeos. Planteó que la transculturación era el camino para llegar a unir la complejidad del pensamiento europeo en su diversidad, sin que esta unión signifique perder sus particularidades. Cuando se refiere a la descolonización europea, lo hace desde una clara y férrea intención de exterminar de la mente europea el deseo de ser y de seguir siendo colonizadores, para convertirse en ciudadanos del mundo, una creolización de la vida y una mundialización de lo que queda del espíritu vital y civil de los europeos. Para Gnisci, los inmigrantes que llegan a Europa buscando mejores condiciones de vida y dignidad, son aquellos que pueden ayudar a salvar a los europeos de un pensamiento eurocéntrico y colonizador, una descolonización de los europeos de sí mismos. (Gnisci, 2011)

En su Manifiesto transcultural (2011)⁸⁰ expone que la transculturalidad debe promover prácticas críticas de los saberes contemporáneos que ayuden a producir una nueva cosmovisión comunitaria “entre los saberes contemporáneos con la finalidad de producir una nueva cosmovisión comunitaria por medio de formas de acción creativa y de salud general: entre personas, entre géneros y generaciones, entre las culturas, entre las personas humanas y las no-humanas, entre los vivientes y el planeta habitado por nosotros todos juntos y el cosmos, de los que, ambos, somos partícipes.” (Gnisci, 2011, p. 173)

Critica directamente el no reconocimiento de las causas de la crisis política europea por parte de sus mandatarios, evitando admitir que se siguen moviendo dentro de la dinámica

⁸⁰ Publicado por primera vez en Cuba por la editorial Casa de las Américas y reeditado posteriormente en Italia.

del colonizador, del patrón y del explotador de aquellos países empobrecidos y saqueados que hoy se vuelcan hacia Europa en una gran migración de aquellos ‘condenados de la tierra’ de los que habla Fanon. “Hoy los europeos han descubierto ser racistas en su propia casa” (Gnisci, 2011, p. 173) grita el autor, y lo llama neo-racismo en democracia. Culpa de ello al rotundo fracaso del multiculturalismo y de la interculturalidad caritativa.

Nosotros creemos que la crisis de aquellos modelos de adaptación social está poniendo al descubierto la remoción en las mentes europeas de las viejas pretensiones coloniales (en las antiguas colonias como en casa propia) de parte de las expotencias imperiales: la asimilación en Francia, la integración en Reino Unido, Alemania y, de manera muy confusa, en Italia. Es necesario reconocer que el meollo de la gran relación intercultural entre nosotros los europeos y las personas-multitudes que llegan a nuestros países, es distorsionado e injusto. De hecho, los migrantes llegan no para conquistarnos y colonizarnos, sino para vivir con nosotros una vida más justa y saludable en una nueva comunidad transcultural que hay que construir juntos, *en Europa*. (Gnisci, 2011, p. 174)

El autor expone que solo los migrantes tienen esa capacidad de deseo de una utopía justa y concreta de una vida digna, siendo los portadores de una sana humanidad y de un futuro posible. Sin embargo, esta posibilidad de sanear la mente europea, ha provocado reacciones adversas como el racismo y la rabia, síntomas del pánico moral de Bauman (2016). Pero este pánico no ha alcanzado a los pequeños pueblos del sur de Italia, que han pedido a los inmigrantes que han naufragado, vivir en sus municipios para poder crear una vida juntos. Ello se debe a que han experimentado en carne propia la pobreza, la segregación, la emigración, la criminalización sin ser escuchados jamás. Al parecer, esta experiencia les ha abierto la mirada y les ha otorgado la capacidad de empatía, descubriendo que el otro es un ser humano que desea lo que ellos algún día también desearon. Por el contrario, los gobiernos, los empresarios, los privilegiados de siempre que rigen nuestra vida y las de los otros, solo defienden el negocio, que los ha llevado a estar en la escala más alta de la sociedad y que han conseguido por medio de la violencia y la usurpación, insiste Gnisci. Estos gobiernos solo han sido capaces de ofrecer caridad y solidaridad (van de la mano), leyes de policía (siguiendo a Rancière) y racismo.

La Transculturación permite reconocer la evidencia de que la historia propia de cada cultura se ha hibridado con otras y ha generado nuevas formas «criollas» e imprevisibles. (...) El pensamiento y la praxis transculturales indican que esto se da

en la mutualidad del intercambio y en la transformación imprevisible, más allá de la violencia y el mando. Siguiendo el pensamiento latinoamericano, queremos proponernos a nosotros mismos como aquellos que contestan a esto desde la parte europea, en contrapunto y en relación. Nosotros hemos individualizado y articulado la idea y el proyecto de la Transculturación en tres movimientos, no tanto sucesivos, sino más bien contemporáneos y coevolutivos: Descolonización, Criollización y Mundialización, *todas interrelacionadas*. (Gnisci, 2011, p. 174. El énfasis es del autor)

Estos tres movimientos pueden y deben sustituir aquella cosmovisión eurocéntrica que se basa en el Ser, la identidad y la universalidad, que han devenido ideologías peligrosas que aún perduran agónicas en toda Europa. La transculturalidad y su misión práctica y formativa de ‘hacer-juntos’, sirve para descolonizar, creolizar y mundializar a cada uno de los europeos (erradicando el paternalismo y el racismo) y a cada uno de los inmigrantes (erradicando el miedo y el sentimiento colonizado). Gnisci hace un llamado al que Latinoamérica y en especial, Chile, debe adherir con urgencia: “Debemos aprender a educarnos y salvarnos *juntos* con los migrantes y con todas las culturas del mundo, que justo nosotros hemos encaminado hacia la extinción con el «descubrimiento».” (Gnisci, 2011, p. 175)

El llamado no significa una renuncia a la identidad de cada nación, continente o país, pues ello implicaría una renuncia a la responsabilidad histórica que cada cuál tiene. Significa, en cambio, mostrar la voluntad de reeducarnos para reconocer la oportunidad que ofrece el siglo XXI de crear un mundo nuevo (*Mundus Novus*). Mientras esto no suceda, estamos condenados a no terminar nunca con la modernidad. El autor finaliza su manifiesto diciendo:

La Transculturación es un camino para reconocer y comprender bien (*à propos*, decía Montaigne) los fenómenos migratorios y sociales de nuestro tiempo, y para proponer y construir nuevos estatutos de bienestar individual y comunitario. Con las prácticas de la «convivencia en la sana humanidad» y de la «coevolución creativa», tenemos la intención de investigar y experimentar una revisión de la organización y la consistencia de los saberes, de los caminos formativos de la escuela y de las prácticas comunitarias, de la creatividad compartida. *Si ahora no, ¿cuándo?* escribía Primo Levi, uno de los testigos de las víctimas de la demente inhumanidad europea. (2011, p. 175. El énfasis es del autor)

Como Gnisci, Glissant se plantea la creolización afirmando “Yo llamo creolización a los contactos culturales en un lugar dado del mundo, que no se producen por un simple mestizaje sino que son resultado de relaciones imprevisibles.” (1998. Cit. En: Sancholuz, 2003, p. 3) Las influencias de Glissant son claras, se inspira en la Negritud, en su afirmación

de identidad que fue funcional para un momento de lucha, pero se distancia de ella, por plantearse una identidad fija de raíz única o molar. Coincide con Deleuze y Guattari con que la identidad debe ser pensada como rizoma: “Raíz múltiple, extendida en redes en la tierra o en el aire, sin que ningún tronco intervenga como predador irremediable.” (Glissant, 1990, p. 235) a lo que agrega: “Hay que hacerse cargo del cambio que viene determinado por el intercambio a partir de la identidad de relación, del rizoma. La raíz única es la que causa la muerte de todo lo que se encuentra alrededor, mientras que el rizoma es la raíz que se extiende en busca de otras raíces”. (1996. Cit. En: Onghena, 2008, p. 369).

Para complementar la negritud, propone las nociones de antillanidad, creolización y poética de la relación. La antillanidad la propone como una identidad abierta y plural, conformada por los diversos mestizajes que han sufrido las Antillas y en espacial, la Martinica, que mantiene el lenguaje creole como acto de resistencia a la lengua del colonizador francés, recordemos que el creol es un lenguaje que se formó a partir de la mezcla del francés y de las lenguas africanas. De ahí que se haya creado el concepto de creolización, compuesto por esta cita al lenguaje creol y al término criollo, es decir, aquel que ha nacido en América. La creolización guarda estrecha relación con el *caos-mundo* de Glissant, que basa sus principios en la imprevisibilidad y no en el desorden: “llamo *caos-mundo* al actual choque de tantas culturas que se prenden, se rechazan, desaparecen, persisten sin embargo, se adormecen o se transforman, despacio o a velocidad fulminante: esos destellos, esos estallidos cuyo fundamento aún no hemos empezado a comprender, ni tampoco su organización, y cuyo arrebató avance no podemos prever. El Todo-Mundo, que es totalizador, no es (para nosotros) total.” (Glissant, 2006, p. 25) De esta manera, el autor afirma que el mestizaje puede ser previsible, pero la creolización no: “Yo llamo creolización a los contactos culturales en un lugar dado del mundo, que no se producen por un simple mestizaje sino que son resultado de relaciones imprevisibles. (...) La creolización no permite comprender sino más bien intentar aprehender lo que pasa en el mundo. Intentar penetrar y descubrir la creolización del mundo, es comenzar a luchar contra la estandarización generalizada que alcanza a la economía, a lo social, a la cultura (...)”. (Glissant, 1998, p. 3) Como bien analiza Sancholuz, la creolización es un fenómeno que abarca mucho más que lo lingüístico y lo territorial. “(...) Desde esta perspectiva la creolización sería un fenómeno

religador⁸¹ que propone pensar las relaciones respetando las diferencias frente a los riesgos de la estandarización que promueve la globalización (...).” (Sancholuz, 2003, p. 4)

A lo que Gnisci agrega: “La transculturación ayuda a reconocer como evidente la tendencia propia de cada cultura a hibridarse con otras culturas y a generar nuevas formas ‘creole’ e imprevisibles.” (Gnisci, 2013, p. 90 Cit. En: Maureci y Niccolai, 2015, pp. 10-11), configurándose como una forma de relación. Al respecto, Cattaneo (2018) aclara que la característica de lo imprevisible que ambos teóricos mencionan se refiere a las infinitas combinaciones del mestizaje con cada cultura y a los múltiples resultados que se puede alcanzar. Al mismo tiempo, se refiere al sufijo ‘acción’ en el concepto de transcultur-acción que nos lleva al ‘hacer juntos’ en pos de una transformación que involucra tanto a locales (ciudadanos) como a inmigrantes (extranjeros). En Chile, por ejemplo, es la inmigración ‘negra’, proveniente principalmente del Caribe (Haití), lo que hace de este concepto, un enfoque pertinente, urgente y contingente de estudio. Cuando Glissant habla de mundialización, lo hace en dos aristas: una se refiere a una homogenización que se produce por medio de la globalización, que implanta una especie de espejismo sobre las identidades, haciendo creer que las diferencias son solo virtuales. La segunda, se refiere “al proceso de apertura cultural que se lleva a cabo producto del constante movimiento de inmigrantes de diversas culturas, pero también se refiere a la proyección de la propia cultura en el mundo, es decir, un movimiento hacia ambos lados: el país de origen y el país de llegada.” (Cattaneo, 2018, p. 321) Es en este proceso de intercambios, que se manifiesta concretamente la importancia de la poética creole, como una poética de la acción performativa de/con la diversidad cultural y también artística, pues:

La poética creole porta consigo también el efecto de poner en escena una estética transcultural de las artes cooperativas por excelencia (teatro, música y cine) que nacen del encuentro de personas, historias y civilizaciones diversas. Los artistas teatrales crean algo nuevo porque es la forma propia del teatro lo que lo hace llegar a ser transcultural. Mientras aplicada a la literatura de la migración la ‘creolización’ indica una poética, en el teatro creole-transcultural el término se convierte en algo concreto porque se instaura una relación entre los miembros de una compañía donde el contacto sucede como una mezcla de técnicas performativas que producen una diversidad imprevista pero buscada y querida. (Maureci y Niccolai, 2015, p. 11. Cit. En: Cattaneo, 2018, p. 322)

⁸¹ Religador: que vuelve a ligar y a ceñir más estrechamente. Término ya en desuso.

El teatro creole-transcultural se lleva a cabo en toda Europa, que ha visto que ni el enfoque multicultural, ni el intercultural fueron efectivos en propiciar el contexto necesario para las nuevas relaciones que se estaban dando. En Italia, comenta Cattaneo, el teatro creole transcultural es un ejemplo concreto de la aplicabilidad del enfoque transcultural en la práctica, pues, si bien, parte de la praxis de una de las artes, se transforma en una praxis de las culturas que se expande rizomáticamente hacia el espectador, los actores (inmigrantes y locales) y sus redes cercanas, que a su vez, continuarán expandiendo las líneas moleculares en otros. El enfoque transcultural se ha aplicado a las políticas culturales italianas, Europeas y a las políticas migratorias de los países que no están regidos por gobiernos totalitarios o de ultra-derecha. Italia, presidida por corto pero intenso tiempo, por el líder populista Matteo Salvini, del partido La Liga Norte (ultra-derecha, partido nacionalista, heredero del fascismo y declaradamente xenófobo⁸²), por su geografía y su organización política regional, ha podido impulsar este enfoque en algunas regiones, más abiertas y democráticas, otorgando financiamientos y subvenciones a grupos artísticos que trabajen el enfoque con nacionales y migrantes de todo el mundo. ¿Por qué los totalitarismos, populismos y la derecha y ultra-derecha no quieren aplicar este enfoque en sus políticas culturales/migratorias? La respuesta es algo obvia, porque lo transcultural obliga a una apertura mental que conduce a un pensamiento rebelde frente a las injusticias, abusos de poder, desigualdades económicas, sociales, entre muchas más. Es decir, permite que el ser humano esclavizado de nuestro tiempo, se vuelva un ser humano libre de las ataduras que convienen al poder para seguir dominando y explotando, enriqueciéndose y empobreciendo a la inmensa mayoría.

Los resultados que arroja la puesta en práctica del enfoque transcultural son asombrosos, llegándose a crear no solo relaciones profundas y creativas, sino lazos de afecto duraderos que trascienden cualquier frontera.⁸³ Y sabemos que el afecto es el flujo que

⁸² “Nuestra propuesta no pasa por la implementación de un estado autoritario o de leyes raciales. Lo que recordamos del fascismo es la capacidad de construir una nación en solo 20 años. La mayoría de las obras públicas italianas fueron construidas en la época fascista. Deseamos que Italia vuelva a ser una gran nación”. (Di Stefano, 2018) Simone di Stefano es el secretario nacional del Movimiento Neofascista Casa Pound (fundado en el 2008), asociado a La Liga y que argumenta que Italia sufre una invasión inmigrante, promulga el orden público, el respeto absoluto por la patria, entre otras consignas que suenan familiares en nuestro actual contexto chileno.

⁸³ Para conocer en profundidad una de las muestras de dicho resultado, en la experiencia italiana (Bologna y Ferrara), consultar la tesis doctoral de Claudia Cattaneo, “Hacia una cartografía teatral de exilio: análisis de las experiencias de teatro performance latinoamericano (chileno y argentino) y de Teatro creole-transcultural italiano para una propuesta de cartografía teatral de exilio”, realizada en la P. Universidad Católica de Chile en

recorre las maquinarias del deseo que exponen Deleuze y Guattari (1997). El deseo es aquel motor que mueve los cuerpos y los procesos de producción y que revelan (y se rebelan contra) los mecanismos de dominio y las dialécticas de control, es decir, desestabilizan los prejuicios, los muros del nacionalismo, del pánico moral, para devenir cuerpos que fluyen en un despertar común.⁸⁴ Este miedo/pánico moral y, por qué no decirlo, esta aporofobia y xenofobia, está siendo ‘medicado’ con la reaparición del proyecto de transculturalidad que logra situar lo intercultural como proceso ineludible a todo intercambio cultural. Pues, lo transcultural no descarta lo intercultural, sino, lo redefine, lo resitúa y lo pasa por el cedazo del afecto.

Sin embargo, para hacer efectivo el intercambio cultural en afecto/efecto, se deben llevar a cabo procesos de traducción e interpretación del Otro, y es ahí donde surge un desafío complejo para este enfoque, ya que sabemos que ninguna interpretación es neutra ni libre. Es por ello que, como bien dice Cattaneo, el proyecto de transculturación no debe quedarse en una mera teoría que suena muy bien en el papel, en cambio, se deben buscar vías concretas y prácticas para su implementación, ya que contempla no solo al Otro como a aquel que se debe interpretar o traducir, sino a aquel que a su vez, interpreta y traduce.

Es así que se vuelve necesario atender a lo que Édouard Glissant llama procesos de creolización (o criollización) que va a definir como “un mestizaje con un valor añadido, que le atribuye imprevisibilidad”. (Glissant, 1996. Cit. En: Onghena, 2008, p. 368). A este proceso le atribuye una forma particular de conocer al Otro que denomina ‘identidad de relación’ y que se acerca a lo propuesto por Deleuze y Guattari sobre identidades rizomáticas, pues consiste en una apertura hacia el otro, oponiendo una identidad única y exclusiva, es decir, una identidad en devenir, Glissant afirma que “Hay que hacerse cargo del cambio que viene determinado por el intercambio a partir de la identidad de relación, del rizoma. La raíz única es la que causa la muerte de todo lo que se encuentra alrededor,

cotutela con el Alma Mater Studiorum, Università di Bologna, dirigida por los profesores Patricio Rodríguez-Plaza y Marco de Marinis, 2018.

⁸⁴ “Todo este ejercicio corporal pensado desde estas categorías que develan lo diferente, lo heterogéneo, lo excluido, es lo que hemos titulado una *política afectiva corporal*, propia de la multiplicidad de manada, ya que en este colectivo humano se encuentra la más completa diversidad tanto corporal como enunciativa. Sin embargo, vale la pena mencionar desde ya, que Deleuze y Guattari no desconocen en ningún momento el mandato como un uso más del lenguaje. Es obvio que el lenguaje de los hombres se origina a partir de una serie de reglas que a la postre guiarán sus vidas. El problema no es este. El problema que detectan Deleuze y Guattari es el carácter exclusivo que se le ha conferido a este uso del lenguaje. De este modo el mandato se erige como lo propio del lenguaje: una ley que los cuerpos tienen que repetir y obedecer. Es así como se concibe la interrupción del deseo en tanto fuerza y producción; una carencia de producción de enunciados ante la imposición de unos mandatos. Sí sólo se habla de una única naturaleza deseante pensada desde la noción de máquina, entonces encontramos en ella un doble operar sintético correspondiente a un uso legítimo como producción e ilegítimo como antiproducción.” (Altahona, 2011, p. 8. Cit. En: Cattaneo, 2018, p. 414)

mientras que el rizoma es la raíz que se extiende en busca de otras raíces”. (1996. Cit. En: Onghena, 2008, p. 369). (Cattaneo, 2018, p. 415)

Ahora bien, Glissant expone que su propuesta para comprender aquello imprevisible de la creolización es su derecho a la opacidad, pues es la transparencia lo que ha primado en la racionalidad occidental como principio universal. Para el autor, la transparencia “ya no parece ser el fondo del espejo en que la humanidad occidental reflejaba el mundo a su imagen: al fondo del espejo hay ahora opacidad, un légamo entero depositado por pueblos, légamo fértil pero a decir verdad incierto, inexplorado aun hoy día y la mayoría de las veces negado o insultado, cuya insistente presencia no podemos dejar de advertir.” (Glissant. Cit. En: Pizarro, 2002, p. 94) Y es en este principio de opacidad, que funda su poética de la relación, que va a poner el acento en las diversas formas de encontrar relaciones, vínculos, nudos, como contacto entre culturas y pueblos del mundo. Para ello, es fundamental el rol que juega la memoria de los pueblos, que deben recordar que han sido colonizados y, por ende, obligados a asumir la memoria del colonizador y a borrar toda memoria pre-existente. Dicha división de la memoria, propicia la división de la comunidad bajo el engañoso precepto de una igualdad individual.

Uno de los mecanismos más frecuentes de borrado de memoria que percibe Glissant es la llamada ‘pulsión mimética’, que aprovecha el consumo masivo de medios de comunicación oficiales (adiestramiento para obedecer al poder) como la radio, la prensa y la televisión, para crear una comunidad alienada y amenazada por la disolución. Pues, “la pulsión mimética es posiblemente una de las formas de violencia más extremas que se pueden imponer a un pueblo, ya que ella supone un consentimiento (e incluso, el goce) de la mimesis.” (Glissant, 1997, p. 105) Ejemplo de ello, es el caso de los medios de comunicación chilenos durante las manifestaciones de octubre de 2019, en donde se implanta una memoria falsa a los hechos que están ocurriendo en las calles y que es combatida a través de los medios alternativos, profundamente rizomáticos como las redes sociales y el uso de cámaras celulares. A su vez, los medios omiten información sobre violación de derechos humanos y ciudadanos, para centrar su mirada en los saqueos y destrozos, insertando en la mente de los ciudadanos que aquello realmente valioso para el Estado y para cada compatriota es y debe ser siempre la propiedad, lo material, por sobre la vida humana (característica y principio fundante del neoliberalismo). Con este acto cuestionable, por decirlo de una manera

políticamente correcta, se borra la memoria real, se crea otra memoria ficticia, se distrae la atención del ciudadano hacia los costos materiales y no los humanos y se divide a la población en dos sectores: los que han sido manipulados y los que no. Esta es una táctica que se ha utilizado en todas las épocas de la historia y que ha dado excelentes resultados, manteniendo pueblos enteros sumidos en la esclavitud y la explotación y defendiendo esta forma de sobrevivir con sus vidas. Un pueblo sin memoria no podrá llevar a cabo negociaciones transculturales ni creoles, pues, no sabrá qué intercambiar. Para que el intercambio se realice, se debe saber en primer lugar ‘quién soy yo’.

2.2.3 La experiencia italiana: El modelo transculturals

A partir del 2000, Europa comenzó a vivir una de las mayores crisis migratorias de su historia, producto de la llegada millones de refugiados e inmigrantes que, legal e ilegalmente, han aparecido en sus costas, provenientes de países en guerra, empobrecidos, saqueados y sin esperanza. La tasa migratoria más alta desde la segunda guerra mundial. Italia, Grecia y Hungría son los países con mayor tasa de inmigrantes, siendo Italia la que ha recibido a más de 5 millones de extranjeros durante el año 2015, cifra que ha aumentado considerablemente en los últimos años y que no registra a aquellos que se hallan ilegalmente residiendo en el territorio.

Esta crisis migratoria ha abierto el debate sobre las desigualdades que atraviesan el planeta y sobre las responsabilidades que Europa tiene en las crisis que azotan los países del tercer mundo. Causas histórico-políticas pero también económicas que han provocado un verdadero retorno cultural de aquellos colonizados que hoy golpean las puertas de los colonizadores. También ha abierto el debate hacia el impacto ético y cultural que está teniendo esta migración en la configuración de una sociedad europea presente y futura.

El caso italiano ha sido un referente para el resto de los países de la Unión europea, pues, viendo que los modelos multi e interculturales no encajaban con lo que la realidad

⁸⁵ Me he permitido citar estas experiencias estudiadas por la Doctora Cattaneo, en las que no he participado físicamente pero sí activamente, pues, desde que inició su investigación en Italia, fue compartiendo sus cuestionamientos y descubrimientos con quien escribe esta tesis, llegando a conversar por videoconferencia con algunos actores de las compañías estudiadas. De esta manera, pude participar desde la distancia pero de manera activa y colaborativa.

estaba exigiendo, han introducido el modelo transcultural para afrontar la llegada de inmigrantes y refugiados. Italia ha hecho un examen exhaustivo de las responsabilidades históricas que le competen en la crisis migratoria y ha reconocido, a su vez, su propia memoria emigrante que ha sido abundante y que se ha localizado en todos los países del mundo. Recordemos que la primera oleada de la Gran Emigración italiana se produce a partir de la segunda mitad del siglo XIX y siglo XX⁸⁶. La cantidad de emigrantes han llegado a considerarse más una diáspora que una emigración. Lo que ha llevado a mantener los lazos con la patria y a extender la patria hacia otras culturas que los han acogido y a las que han aportado. Dichos lazos son los que resuenan hoy en las mentes de los italianos cuando enfrentan la inmigración, pues, todo italiano tiene parientes en otro país, portador de otra cultura y saben, de primera fuente, el dolor y el sacrificio que conlleva migrar.

Voy a situar el contexto político italiano antes de ahondar en la puesta en marcha del proyecto transcultural. El 26 de febrero de 2018 asume la administración política de Italia, el Primer Ministro Matteo Salvini, secretario general y representante del partido La Liga de ultra-derecha (que ha quitado de su denominación la palabra Norte) y aliado político del movimiento 5 Stelle (M5S) para su campaña electoral. El movimiento M5S luego se va a desenmarcar de Salvini, debido a su nula capacidad de afrontar una crisis de gobierno mientras estaba de vacaciones en la playa. En el año 2019, Salvini solicita a los italianos que le otorguen poderes plenos, cosa que hizo en su época el propio Mussolini. Se le acusa de haber provocado la crisis política para poder llamar a elecciones y obtener la mayoría en el parlamento, lo que le permitiría obtener los poderes que estaba exigiendo. Sin embargo, la jugada se invirtió y el presidente de Italia, Sergio Mattarella, declaró que ese gobierno llegaba a su fin, llamando a elecciones extraordinarias y dejando a Salvini fuera del gobierno. Desde mediados de 2019 asume el llamado *Conte bis*, pues queda como Primer Ministro, Giuseppe

⁸⁶ “Entre los países industrializados, Italia es el que históricamente ha dado la mayor contribución a los flujos migratorios internacionales con casi 30 millones de expatriados desde la Unidad de Italia hasta hoy, de los cuales 14 millones han emigrado en el período entre 1876-1915. El despegue económico de 1896-1908, a lo largo del cual el Pil ha conocido un crecimiento anual del 6,7%, también ha sido insuficiente para hacerse cargo de los campesinos expulsados del campo. En 1913 emigraron poco menos de 900 mil italianos, una verdadera emigración en masa. En Argentina, a principios del siglo pasado, fueron un número de gran consideración junto con los españoles y alemanes. No sólo representan el mayor número de migrantes, sino que a la fecha los italianos se establecen como el grupo étnico/cultural dominante. En Brasil, otra importante desembocadura histórica para los emigrados italianos, el 44% de los vecinos de São Paulo tiene algún origen italiano.” (Fondazione Migrantes, 2012)

Conte, que había demitido del Partido Democrático semanas antes y que ahora se hallaba formando una coalición entre el M5S y el Partido democrático.

Durante su corto pero intenso mandato, Salvini recrudesció las leyes migratorias, declara al euro un crimen contra la humanidad y expulsa a los solicitantes de asilo político y refugiados de guerra de las casas de acogida.⁸⁷ Recordado es el internacional episodio del barco de inmigrantes que permaneció más de 40 días en las costas italianas en agosto de 2019, debido a su prohibición de dejarlos desembarcar para que recibieran atención médica y alimento.

Italia ha sido históricamente gobernada por partidos de derecha, sin embargo, con Salvini, volvieron a la peligrosa cercanía con el fascismo, que no declaran abiertamente, pues desde los años 50s, existe una ley que prohíbe la apología del fascismo. El historiador italiano Emilio Gentile comenta que “los movimientos que evocan el fascismo usando sus símbolos han existido siempre. Son las nuevas generaciones que no vivieron en la época fascista quienes se muestran nostálgicas, pero hay que tener cuidado y no alimentar en los jóvenes la idea de que el Fascismo era algo superior”. (Gentile, 2018) Durante el año 2017, se intentó modificar la ley contra el fascismo, agregándole un artículo que diera penas de cárcel a quienes utilizaran “imágenes o contenidos propios del partido Fascista o del partido Nacional Socialista alemán”. (Díaz Vásquez, 2018) Dicha propuesta fue rechazada enfáticamente por todos los partidos de derecha y extrema derecha, entre los que se hallaba La Liga.⁸⁸

El cambio de gobierno, ha sido más bien, un cambio cosmético, pues pertenecen al mismo club, todos con políticas anti-inmigrante, anti Unión Europea, pro Nacionalismo, pro políticas empresariales de Estado.

⁸⁷ Recordemos que se aprobó en el año 2018 el decreto Salvini, donde recrudesció las leyes de inmigración y las solicitudes de asilo y de refugio. En lo referente a la economía, Salvini apoya los impuestos únicos, los recortes de impuestos, el federalismo fiscal, el proteccionismo y el agrarismo. En cuanto a lo social, se opone rotundamente al matrimonio igualitario, a la inmigración, respaldando los valores familiares y nacionales y la legalización de los burdeles. Referente a la política exterior, respaldó la elección presidencial del Republicano Donald Trump, siendo íntimos amigos y colaboradores. Ha estado envuelto en infinidad de escándalos personales que involucran amantes e hijos fuera del matrimonio.

⁸⁸ “La prohibición de la difusión de esa ideología ha hecho que en Italia los nostálgicos del Duce mantenga sus sentimientos en una esfera más íntima. Abiertamente callan, pero basta entrar en confianza para que den rienda suelta a sus ideas: “Después del Imperio Romano, lo único grande que tenemos es el fascismo”, dice Pasqua, ciudadana italiana.” (Díaz Vásquez, 2018) Cabe recordar que Silvio Berlusconi preside al partido Forza Italia, partido de ultra-derecha y al que pertenece la nieta de Mussolini, Alessandra Mussolini, diputada del Parlamento europeo desde el año 2014 a la fecha.

Por ende, el contexto en el que se ha insertado el modelo transcultural ha sido más o menos estable, políticamente hablando, y muy similar al chileno. Como expuse anteriormente, la división regional de Italia, permite que se pueda torcer la mano al poder imperante y se puedan aplicar enfoques y modelos que van en diametral oposición a sus leyes nacionales.

Es el caso de la Región Emilia-Romagna⁸⁹ y en especial, del municipio de Bologna, ciudad conocida por ser más cercana a las tendencias de izquierda, a tal punto que es conocida como ‘Bologna la rossa’, la roja: por sus construcciones de color ladrillo y por su pasado comunista. En Bologna, se han dado ejemplos de transculturalidad y creolización desde sus políticas culturales que se debaten en todos los ámbitos sociales y académicos, como este foro presentado en la Università di Bologna, el 12 de diciembre de 2017:

Al pari del benessere fisico e di quello materiale, secondo la nostra Costituzione anche la promozione della cultura, della conoscenza e della bellezza, è uno di quei principio fondamentali che danno corpo e senso alla nostra convivenza. Primo e unico elemento non di classe o di parte, è capace di promuovere la crescita dei cittadini come individui nel rispetto delle loro diverse inclinazioni, e della società nel suo insieme. Ma mentre da una parte si fatica a rendere concreta la tutela del nostro patrimonio, dall’altra ogni attività di promozione rischia di negare quella “neutralità attiva” che, in regime democratico, deve guidare tutte le istituzioni nel qualificare, selezionare e sostenere le espressioni artistiche, secondo un modello liberal-democratico che promuove e predica una ‘politica della cultura’ come contrapposta all’aberrazione della politica culturale. (Cammelli y Manzoli, 2017)⁹⁰

Aquella distinción que hacen los autores entre política cultural y política de la cultura, es fundamental para comprender los alcances que obtiene el modelo transcultural. Pues, parten por concebir la cultura como un derecho humano que posee una política relacional innata y que no debe ser legislada desde fuera, sino organizada, ordenada, cuidada, para que

⁸⁹ En todos los comunes de la Región aparece publicado en sus páginas web, el “Manifiesto Transcultural” de Armando Gnisci. (Vrg. Comune di Ferrara: <http://ww3.comune.fe.it/vocidalsilenzio/gniscimanifesto.htm>)

⁹⁰ Traducción de Claudia Cattaneo: “Al igual que el bienestar físico y material, según nuestra Constitución, la promoción de la cultura, el conocimiento y la belleza es también uno de esos principios fundamentales que dan cuerpo y significado a nuestra convivencia. Primero y único elemento que no es de clase o parte, es capaz de promover el crecimiento de los ciudadanos como individuos con respecto a sus diferentes inclinaciones, y de la sociedad en su conjunto. Pero si bien, por un lado, es difícil concretar la protección de nuestro patrimonio, por otro lado, cada actividad de promoción corre el riesgo de negar esa “neutralidad activa” que, en un régimen democrático, debe guiar a todas las instituciones en la calificación, selección y apoyo de expresiones artísticas, de acuerdo con un modelo liberal-democrático que promueve y predica una “política de la cultura” en lugar de la aberración de la política cultural.”

realmente llegue a todos los seres humanos, en tanto miembros de la humanidad, lo que es distinto a los derechos del ciudadano que se subscriben a leyes particulares de cada país y que se ven moldeadas según cada concepción de cultura que dichos países tengan.

Los derechos del hombre son los derechos del “hombre en sí”, del yo sintético-relacional: universales, absolutos, intemporales y, por lo tanto, transculturales, transpolíticos, transtemporales. Los derechos de los pueblos son los derechos del hombre “inculturado”: particulares, relativos, contingentes, por lo tanto son plausibles y legítimos en la medida en que se conforman a los precedentes. Gracias a esta precisión de las características específicas de las dos clases de derechos, los derechos del hombre se distinguen de los “derechos del ciudadano” (variables según la cultura y la historia de las singulares naciones) y constituyen su criterio de validez (...) Tal criterio es el del *respeto de la egoidad*. Éste comporta en línea general: a) la reducción del yo a “puro medio” (personal o político), para decirlo con Kant y Rosmini: esclavitud, tortura, sadismo...; b) discriminación y privilegios personales, debidos a condiciones de origen impersonales (sexo, casta, censo...); c) diverso tratamiento civil y penal de ciudadanos y extranjeros por los mismos actos personales de orden no político; d) limitaciones de las relaciones personales (amicales, matrimoniales, confesionales y, al punto máximo, con la Divinidad), con tal que no comporten a su vez discriminaciones. (Cotta, 1996, p. 139)

Junto a ello, Cotta atribuye al derecho ciertas características como la transhistoricidad, que trata de la presencia del derecho a través de los siglos y que ha atravesado todas las culturas, por ello, el derecho es también transcultural. Es así que los italianos reconocen que su italianidad viene construida a través de procesos transculturales y creolizadores, que han dado como resultado una identidad híbrida, pluriforme y transcultural de una italo fonía postmoderna de los nuevos italianos del siglo XXI y que ha sido expuesta en la abundante literatura de la migración a partir de 1990 y que incluye tanto a los italianos en el extranjero como a los italianos en Italia y a los extranjeros que viven en Italia. En esta transculturalidad se incluyen aquellos meridionales (sur de Italia) que suelen quedar fuera y que merecen un lugar en la descolonización que forma parte de las relaciones creoles. Por ello, el sur se ha tomado como eje central del laboratorio de transculturalidad italiana, siendo un espacio del Otro al mismo tiempo que otro espacio.

En Italia se inicia a hablar de transculturalidad con Antonio Gramsci (1975), que se basa en una crítica al orientalismo de Said⁹¹ y que se suma al intento, por parte de diversos

⁹¹ “Said, como Foucault en su obra en general, intentó realizar en *Orientalismo* una inspección profunda sobre la relación entre cultura y mundo, tratando de superar así los límites que encontraba en la reducción que se operaba en ciertas versiones del marxismo que consideraban la noción de ideología como mero reflejo de las

estudiosos, de poner freno al eurocentrismo latente, por medio de concretar contrapropuestas culturales y políticas que se alejen de la interculturalidad, que ha provocado innumerables crisis por ser binómica desde su raíz. Desde el año 2000 en adelante, se habla de narración transcultural y de Estudios transculturales en Italia y el resto de Europa.⁹²

El modelo italiano es, en esencia, heterotópico, es decir, considera “varie narrazioni del diverso, dell’eterogeneo e dell’ibrido esaminando sia la letteratura e vita sociale italiana e italoфона, sia le vie del *transfer* culturale e mediatico che vengono utilizzate per veicolare attraverso lo spazio e il tempo l’alterità, gli incontri transculturali sperimentati individualmente, nonché le composizioni ambivalenti o strutture ibride di pensieri, rappresentazioni e stili di vita.” (Reichardt y Moll, 2018, p. 19)⁹³

Con ello, se puede incluir al sur en la Italia, pues, ellos son los primeros en acusar una identidad glocal, es decir, una representación estética y textual que oscila entre lo local y lo global, conformando la llamada italianidad líquida, en los términos de Bauman, con su significado de fluidez, cambio, flexibilidad y adaptación. Así, el modelo transcultural italiano se aplica tanto a nivel local e individual como global y comunitario, quedando estampado en un convenio celebrado en Budapest en el año 2016, como un acto de voluntad de un cambio

condiciones materiales. En este sentido, contribuyó también a profundizar la tarea que habían impulsado algunos marxistas como Antonio Gramsci y Raymond Williams, así como algunos representantes conspicuos de la escuela de Frankfurt como Benjamin o el mismo Adorno, para quienes la cultura y sus asociaciones con la ideología constituían un campo por sí mismo y cuya indagación permitiría conocer secularmente el modelo de existencia del mundo contemporáneo. La contribución clave de Edward Said en esta perspectiva fue la de haber impulsado la empresa de indagar las relaciones entre cultura moderna y colonialismo.” (Figuroa, 2005) Gramsci fue uno de los primeros en estudiar el Sur de Italia desde una visión abierta hacia un encuentro entre mundos colonizados para lograr una descolonización juntos.

⁹² Desde el Parlamento Europeo (Unión Europea), se plantea que: “Considerando que la coordinación entre programas y recursos de la UE debería reforzar la dimensión cultural de las relaciones internacionales de la Unión Europea, a fin de crear un espacio común de diálogo para la comprensión y la confianza transcultural. Teniendo en cuenta que las iniciativas y las acciones de la UE deberían ser más visibles en los países del tercer mundo, en particular en los países objetos de la política europea de vecindad, y sus resultados deberían ser atribuidos, evaluados y difundidos mejor. (...) Considerando que los esfuerzos profusos de la Unión para desarrollar la resiliencia de la sociedad intensifican el trabajo en los sectores de la educación, de la cultura y de la juventud promueven el pluralismo, la coexistencia y el respeto. (...) Invita a reforzar las relaciones culturales internacionales en las discusiones sobre políticas en materia de migración y refugiados; insta a la UE, cuya fuerza reside en estar unida en la diversidad, a adoptar un enfoque equilibrado que respeta las diferencias culturales y donde las diásporas desempeñen un papel clave; subraya que la cultura debería constituir un puente para la comprensión recíproca a fin de vivir juntos en mayor armonía.” (Brok y Costa, 2017; Commissione per la Cultura e l’istruzione UE, artículo 55 del regolamento) (Traducción de Claudia Cattaneo)

⁹³ Traducción de Claudia Cattaneo: “diversas narraciones de lo diferente, de lo heterogéneo y de lo híbrido, examinando la literatura y la vida social italianas y de habla italiana, y las formas de transferencia cultural y de medios que se utilizan para transmitir alteridad, encuentros a través del tiempo y el espacio Experiencias transculturales experimentadas individualmente, así como composiciones ambivalentes o estructuras híbridas de pensamientos, representaciones y estilos de vida.”

europeo en vías de una transformación en torno a la concepción y acogida la inmigración. (Cfr. Reichardt y Moll, 2018)

Ahora bien, el modelo transcultural italiano se lleva a la práctica desde lo macro (políticas) hasta lo micro (artes y relaciones interpersonales). Fijaré la atención en la gestión cultural aplicada a compañías de teatro italianas, específicamente, en dos compañías bologneses que ha estudiado de forma presencial y en profundidad, la doctora Claudia Cattaneo, durante su estancia de investigación doctoral en Italia bajo la guía y supervisión del profesor Marco de Marinis.

Cattaneo estudió dos compañías teatrales que se consideran creoles-transculturales, por las formas de gestión y trabajo con-desde y sobre los inmigrantes y que han dado las primeras señales del éxito del modelo transcultural. Las dos compañías son bologneses: Teatro dell’Ardige y Cantieri Meticci, ambas compañías trabajan en conjunto con inmigrantes, refugiados de guerra y solicitantes de asilo político, además de estudiantes de intercambio e italianos, sin hacer distinción. Reciben subvenciones del comune de Bologna (municipalidad) y han probado diversas estrategias de trabajo y de gestión. Funcionan como ONGs que poseen personalidad jurídica, realizan proyectos nacionales e internacionales de colaboración entre diversas culturas y organizaciones. Los espacios en donde trabajan son pagados por el municipio y algunos aportes Regionales.

Sus colaboraciones con otros países europeos y latinoamericanos han causado gran impacto en la población, pues coordinan obras que se van desarrollando por etapas en cada país hasta llegar a un espectáculo común que se va rotando de ciudades. Así, “La creolización de estos espectáculos se plasma gracias a una colaboración equitativa, donde todos los agentes involucrados tienen algo que decir.” (Cattaneo, 2018, p. 329)

El trabajo posee características únicas, pues, si bien se basan en el Laboratorio teatral, éste es muy diverso al de los años 60s y 70s, pues no existe un director que imponga su visión, sino, varios directores que van guiando y ordenando las propuestas nacidas desde el grupo. Lo más importante es que tanto extranjeros como italianos trabajan juntos, comparten, colaboran, creando lazos imprevisibles y sinceros entre todos los actores, gestores, directores, técnicos.

Algunas características de los montajes de estas compañías guardan estrecha relación con la estética postmoderna y que van de la mano con lo transcultural-creolizador, por

ejemplo, abandonan el monolingüismo para intentar no múltiples lenguas, sino, múltiples lenguajes entre los que se hallan: el *grammelot*⁹⁴, el lenguaje de señas, el cómic, el guturalismo, la multimedia, el *gestus social*⁹⁵ y gesto corporal. Se presentan en espacios no convencionales como carpas, buses, galpones, fábricas, hospitales y el espacio público, aprovechando toda la ciudad (y las ciudades) como instalaciones escenográficas. Cattaneo habla de su concepción de actor como un ‘actor mestizo’, que considera tanto al actor de la escena como al espectador, que se transforma en actor por medio de un *training* compartido: el actor realiza el *training* teatral y el espectador el *training* de apertura mental. En las obras, el espectador es situado dentro de la trama, siendo un actor improvisado, dándole la libertad de tomar la decisión de aceptar o no lo que ven. Dicha responsabilidad les otorga el rol de actor activo de la vida social frente a la diversidad transcultural.

Las compañías trabajan en torno a diversos conceptos como la asinidad de Giordano Bruno, que se concibe, a grandes rasgos, como el camino hacia el conocimiento: “El conocimiento no puede ser alcanzado por medio de la inmovilidad o la pasividad, pues la naturaleza es siempre movimiento y su conocimiento requiere moverse con ella.” (Cattaneo, 2018, p. 328)

⁹⁴ Término creado por Jacques Coupeau en 1918 en su escuela teatral Vieux Colombier, siendo un lenguaje inventado que proviene de La comedia del Arte, cuando los actores debían girar por varios países y debían actuar para espectadores de diversas lenguas. Los actores se basaban en la fonética del idioma autóctono, en su sonoridad y tono, a la que le agregaban términos inventados y sonidos guturales. Ejemplo de ello, es el discurso de Chaplin en “El Gran dictador” (1940), cuando se dirige a las tropas, emulando el discurso de Hitler en el personaje Adenoy Hynkel, dictador de Tomania. “(...) el *grammelot* aparece no sólo como una parodia lingüística, sino contextual, pues, imita los discursos de Hitler frente a las tropas del nacionalsocialismo. (...) Para que el *grammelot* se constituya en una crítica, debe jugar al equilibrio entre la parodia farsesca y el realismo. Todo el discurso de Hynkel posee las sonoridades características del idioma alemán pero exagerado para dar a entender un significado que las palabras inventadas no tienen, un sentido que va más allá del significado de las palabras. A su vez, el *grammelot* utiliza algunas palabras reconocibles para hilar el discurso general. (...) Otra característica es la repetición, que no solo sirve para enfatizar un cierto aspecto del mensaje, sino, que atrae la atención del espectador sobre la gestualidad y corporalidad que completan la fórmula comunicativa.” (Cattaneo, 2018, p. 348)

⁹⁵ “Gestus social. Todo lo que surge, en su primera manifestación, como el indicador de una actitud, deviene un signo intencional emitido por el actor. El actor constantemente controla su gestualidad, con el propósito de indicar una actitud social, característica y un modo de comportamiento. (...) Cuando Madre Coraje muerde la moneda que un comprador ha acabado de darle, verifica también un Gestus social totalmente preciso: el de la vendedora suspicaz motivada por la perspectiva de ganancia. Este acto de morder la moneda establece una amplia gama de nexos sociales (futuros clientes, productores de dinero y de bienes sociales, autores y víctimas de prácticas fraudulentas, etc.).” (Pavis, 2012)



Figura Nº 2: Escena del espectáculo 'El violín del Titanic' (2017) de Cantieri Meticci. Fotografía tomada de la Tesis doctoral de Claudia Cattaneo (2018).

Otro concepto es el de la polittttttica:

(...) repite 7 veces la T para distinguirlo de la concepción tradicional de lo político en el teatro. (...) lo político se da como una 'no búsqueda' de respuestas ni soluciones. Se da por medio de un planteamiento constante de dudas e inquietudes, así, es el espectador el que debe buscar sus propias respuestas sin prejuicios ni preconcepciones dictadas desde la escena. (Ver Lorenzoni, Martinelli, 1998, p. 63) Para ello, continúa Martinelli, el teatro debe mostrar su cuerpo herido, el teatro debe ser un 'teatro de carne' y no de las buenas maneras (Martinelli, 1988, p. 8). El teatro de carne nace de la fusión que se produce entre el cuerpo del actor y la palabra, es decir, entre el actor y el texto que parte siempre del cuerpo del actor y de su energía creativa. (Cattaneo, 2018, p. 328)

Un aspecto fundamental para la transculturalidad, pues se parte del reconocimiento de la propia alteridad, revalorando con ello, la propia cultura. La interpretación no lineal de los textos se da al pasarlos por el componente de la experiencia y del testimonio, tanto de los italianos como de los inmigrantes. Aquello produce una verdadera 'puesta en vida' de la alteridad como un signo constitutivo de la antiestructura escénica. En los espectáculos creole-transculturales se da el uso habitual del humor negro, que funciona como un elemento distanciador, obsceno como diría Zizek, pues el chiste provoca la risa amarga del espectador cuando se rompen las barreras de los estereotipos que se reproducen cotidianamente, así, la risa los reconoce, los declara y permite iniciar una verdadera comunicación en la que nada

está oculto. Funciona como la incorrección política necesaria para hablar sinceramente, como propone Žižek. Otras características que se presentan consisten en que:

(...) los personajes italianos son caricaturas que corresponden al cliché del italiano ignorante y racista; los personajes senegaleses adhieren al rol que poseen en la vida, esto es, son migrantes, pero son irónicos y críticos con los italianos. La ironía y la parodia, estrategias típicas de la llamada escritura postcolonial, así como volcar perspectivas y roles, caracterizan estos espectáculos con el intento, como veremos, de desafiar a la autoridad y el poder de los occidentales autóctonos. El plurilingüismo es otra constante; sobre la escena se habla italiano, wólof y dialecto romagnolo y en algunos casos también el francés; la lengua del colonizador del Senegal.” (Maureci y Niccolai, 2015, p. 24. Cit. En: Cattaneo, 2018, p. 333)

Los espectadores y las comunidades que han presenciado los espectáculos y el trabajo creole-transcultural de estas compañías, han comenzado a relacionarse de manera más habitual, sincera, respetuosa, afectuosa y colaborativa con los inmigrantes, cambiando el pánico moral por una comprensión de la propia diferencia que también es la diferencia del otro, ambos con los mismos deberes y derechos de convivencia. La transculturalidad de estas relaciones no solo ha quedado a nivel del teatro, sino que se han extendido rizomáticamente por todo el territorio simbólico y social. Como estos ejemplos, hay muchos, en Europa se ha demostrado que la transculturalidad es el camino más acertado para los nuevos tiempos migrantes. Los contextos políticos y socioculturales son similares a aquellos que se están viviendo en Chile. Por ello, propongo este enfoque como nueva forma de concebir la gestión cultural y las culturas, como una gestión transcultural que nos haga mirar atentamente nuestro devenir comunitario para que nos transformemos en aquel ‘hombre contemporáneo’ de Agamben,

(...) una singular relación con el propio tiempo, que adhiere a él y, a la vez, toma distancia; más precisamente, es aquella relación con el tiempo que adhiere a él a través de un desfasaje y un anacronismo. Aquellos que coinciden demasiado plenamente con la época, que encajan en cada punto perfectamente con ella, no son contemporáneos porque, justamente por ello, no logran verla, no pueden tener fija la mirada sobre ella. (...) contemporáneo es aquel que tiene fija la mirada en su tiempo, para percibir no las luces, sino la oscuridad. (...) Percibir en la oscuridad del presente esta luz que busca alcanzarnos y no puede hacerlo, ello significa ser contemporáneos. Por ello los contemporáneos son raros. Y por ello ser contemporáneos es, sobre todo, una cuestión de coraje: porque significa ser capaces no sólo de tener fija la mirada en la oscuridad de la época, sino también percibir en aquella oscuridad una luz que, directa, versándonos, se aleja infinitamente de nosotros. Es decir, aun: ser puntuales en una cita a la que se puede solo faltar. (Agamben, 2011, pp. 2, 3, 4. Cit. En: Cattaneo, 2018, p. 324)

El llamado es, entonces, a ser raros en todos los sentidos, a tener el coraje y ser puntuales para que no olvidemos que formamos parte de una comunidad humana, que solo sobrevivirá en plena colaboración.

2.3 ¿Qué es la gestión cultural?: su rol y alcances en el contexto nacional

Para poder comprender la gestión transcultural, es necesario primero aclarar cuáles son los alcances, los límites, las obligaciones que posee el gestor actualmente. Cómo es concebido en el papel y en la práctica, cuáles han sido sus experiencias con las comunidades en las que desempeña su rol. Para ello, aclararé, en primer lugar, qué se entiende por gestión cultural en Chile, para luego, diagnosticar las falencias y urgentes necesidades en nuestro difícil contexto territorial y geográfico. Idealmente, habría que realizar un diagnóstico nacional, sin embargo, me centraré en Santiago de Chile, para dejar como tarea pendiente las experiencias regionales que son igualmente importantes y que sin duda, tienen necesidades distintas a las de la capital. Esta decisión es más bien metodológica, pues, el objetivo de esta tesis es la revisión de las políticas culturales nacionales recientes, por ende, que afectan a todo el país. Sin embargo, pienso que sería un aporte concreto, que cada región realizara esta tarea para lograr una visión más objetiva del problema de la gestión cultural.

Para comenzar este punto, creo fundamental referirme a la neutralidad, pues es necesario evidenciar el mito desde donde surgen algunas ideas como la cultura neutral, el pensamiento neutral, las actividades neutrales, y, en lo que nos compete directamente, los modelos y la gestión cultural neutrales. Partiré diciendo que la palabra modelo significa: “1. Arquetipo o punto de referencia para imitarlo o reproducirlo.” (Rae, 2019) Por ello, evidentemente, un modelo no es neutral, pues: “(...) según el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, *neutral* significa “que no participa de ninguna de las opciones en conflicto”. (Martín Valdunciel, 2013, p. 2) “Si tú te encuentras frente a una situación en la que un elefante está sentado sobre la cola de un ratón y dices: "Oh, no, no, no, soy neutral", el ratón no apreciará tu neutralidad. Desmond Tutu” (Jensen, 2004, p. 30). La neutralidad siempre opta por el más grande, el más fuerte, el más poderoso.

Para comprender mejor el concepto o no-postura de la neutralidad, recomiendo leer el artículo: “Ética y liderazgo: La neutralidad no existe” (2017) de Carlos Simonetta, Universidad Nacional de Buenos Aires. En este artículo se refiere a los modelos considerados neutros, exponiendo que “Dicha neutralidad implica un marco que suspende la definición y evaluación de valores y principios y sus impactos. Esta aparente neutralidad se extiende a través de toda la descripción y la normativa de los modelos, y naturalmente deriva en una práctica despojada de valoración ética o de responsabilidad social.” (Simonetta, 2017, p, 1) Es decir, no existe un aspecto técnico de la neutralidad: o se toma una postura o se toma una postura pero se le disfraza de neutralidad. La gestión cultural jamás debe ser neutral, pura o técnica, pues se enfoca en mejorar y/o posibilitar las relaciones entre personas, entre personas e instituciones y entre instituciones y gobiernos.

Otro artículo que recomiendo, de los tantos existentes, es: “¿Es neutral el discurso de la neutralidad? Una aproximación crítica al discurso hegemónico.” (2013), de M. Engracia Martín Valdunciel, Universidad de Zaragoza, donde expone que la aparente neutralidad de los discursos es siempre un ocultamiento de una ideología que subyace y que debe ser desvelada: “La oposición al discurso dominante de la objetividad y la neutralidad se realiza desde una doble posición: epistemológica por una parte, y desde la consideración de que las instituciones culturales y educativas, así como los profesionales que en ellas trabajan, forman parte de la historia y del espacio social y político: no son medios neutros, ni imparciales las prácticas que se llevan a cabo en ellos.” (Martín Valdunciel, 2013, p. 1) Es decir, ningún modelo es neutro, menos aún, si se inscribe en una política cultural determinada bajo enfoques claramente definidos, por ende, también dichos modelos y ejecutantes se hallan dentro de ciertas ideologías que los van a conducir a ser ‘imitados y reproducidos’ en ciertas prácticas, bajo ciertos parámetros afiliados o al alero de ciertas ideas.⁹⁶

La idea de neutralidad presupone que no hay enfrentamiento social y que los discursos no se encuentran políticamente situados, o que, en cualquier caso, todos los que pudiera haber en conflicto, se enfrentan en igualdad de condiciones para ser comprendidos o secundados, por lo que si alguien pretende ser imparcial lo que debe hacer es no decantarse por ninguno en concreto. Este punto de vista obvia una cuestión y esconde, en realidad, una falacia: oculta la radical diferencia en que los discursos y los grupos sociales operan en la realidad (el puesto de privilegio ideológico y social de los grupos que

⁹⁶ Aclaro esto, debido a la revisión del modelo, que utiliza el término *pertinencia* con un prisma *binario*, ambos términos, ampliamente criticados en esta investigación.

detentan el poder) y que éticamente no existe la imparcialidad: tanto un punto de vista crítico como el *laissez-faire* son posicionamientos políticos. (...) Esta situación tiene lugar en las llamadas sociedades abiertas en las que los modos de gobernanza y control no son claramente coactivos: buscan construir consensos entre los administrados a través de diferentes artefactos, entre ellos los medios culturales. Así, el conocimiento y la cultura institucionalizados que se transmiten en y desde escuelas, bibliotecas, *mass media*, iglesias, etc., no puede verse como conocimiento neutro; antes bien, están imbuidos de determinados valores –de clase, de género, de etnia- procedentes de los grupos que controlan los resortes del poder y que intentan transmitir en su propio beneficio: la cultura y el conocimiento, desde esa perspectiva, se constituyen en una forma de mediación ideológica entre gobernantes y gobernados para tratar de mantener y legitimar aquellos valores que no cuestionan su poder real, el económico y el social. (Martín Valdunciel, 2013, p. 3,4)⁹⁷

La neutralidad no solo es mentirosa, sino, peligrosa, pues oculta un claro objetivo de legitimación de poder que termina por optar, finalmente, por el lado de la balanza que va ganando fuerza y abandonando el lado que va perdiendo el conflicto. Todo esto, denota un deseo oculto por ostentar el poder o ser considerado por éste. Denota a su vez, intereses mezquinos que solo favorecen a quienes se muestran neutrales. Sucede lo mismo con normas, métodos, modelos que, a su vez, contradicen su propia esencia, pues, todos nacen desde un lugar de poder que pretende implantar ciertas formas de hacer. Al declarar que un modelo es neutro, se está retardando la toma de posición frente al conflicto de las culturas. ¿Con quién está finalmente el gestor cultural neutro, que aplica modelos acomodaticios y neutros?, ¿pueden las comunidades confiar en modelos y gestores que se declaran neutros? En esta investigación, nada es neutro, se declara abiertamente que todo lo expuesto proviene de ciertas teorías y ciertas ideologías que van a guiar mi análisis y van a conducirme a las conclusiones no neutrales, como se espera de una tesis de magíster. Un gestor transcultural jamás debe ser neutro, jamás debe adoptar modelos ‘neutros’ (si es que ello existiera). Debe tener claro dónde está situado y desde dónde habla para generar los nexos y confianzas necesarias para que se produzcan las ‘negociaciones transculturales’: que no son un proceso lento y a largo plazo, conseguido luego de superar etapas de inter y multiculturalismo, sino, son un hecho claro, concreto y autónomo en sus tiempos. Las negociaciones transculturales ya se dan en todos los sectores y ámbitos de las culturas, solo hay que poner atención a ello. Cito al destacado doctor Rigoberto Lanz (1945-2013), en su artículo “La ciencia no es neutra” (2006), donde expone:

⁹⁷ Esta idea responde al concepto gramsciano de *hegemonía cultural*. (Gramsci, 1975)

La idea de que algo es “neutro” tiene tremendas repercusiones a la hora de determinados debates en el mundo (...) La trampa de la “neutralidad” (lo mismo que el truco de la “objetividad”) funcionó en todas las épocas para embaucar a los inocentes. Con esta aureola se logra hacer pasar como válido cualquier planteamiento que sólo tendría validez en un contexto restringido; se imponen creencias y valoraciones como “universales” siendo que ellas pertenecen a nichos parciales; se instalan automatismos cerebrales como “lo lógico” (como “sentido común”) siendo que tales operaciones de la mente corresponden a un determinado régimen cultural, a una racionalidad, a una episteme. En eso consiste precisamente la lógica de la dominación: garantizar la perpetuación de un modo de producción del conocimiento como perteneciendo a la “naturaleza humana”. (...) Llevamos varios siglos alimentando esta quimera con efectos letales en lo que concierne a las posibilidades de pensar de otra manera. (...) LAS PALABRAS NO SON NEUTRAS y “la ciencia” mucho menos. Los imperativos de este modo de producir conocimientos se han impuesto durante siglos como efecto de poder, gracias a la maquinaria del Estado. Un inmenso mecanismo de implantación y reproducción como el aparato escolar, entre otros, ha funcionado históricamente como plataforma que garantiza la impunidad de esta hegemonía normalizada. (...) Por fortuna este cuadro se movió drásticamente en este tiempo. (...) Lo que no volverá es la pretensión de hacer pasar como “universalmente válido” lo que es en verdad una determinada visión del mundo, una muy parcial manera de ver las cosas. Eso se acabó (para desgracia de honorables profesores de filosofía que sobreviven por allí rumiando anacronismos). (Lanz, 2006. El énfasis es del autor)

2.3.1 Definición, límites y alcances

A finales de los años 30s e inicios de los 40s, aparece en España el término de ‘animador cultural’. El contexto de su aparición es la dictadura de Francisco Franco, quien ejerció su poder dictatorial desde el golpe de Estado de 1936 hasta su muerte en 1975. El término animador cultural surge a partir de la necesidad de animar el trabajo de la educación artística y realizar conexiones entre productores artísticos y el público en general. A partir de los éxodos masivos de españoles hacia diversos puntos del orbe, se instauran en Latinoamérica estas figuras, que pasaron a denominarse animadores socioculturales, pues amplían su campo de acción desde las artes al campo social. Su llegada a Chile, fue por medio de la llegada de miles de españoles en el famoso barco Winnipeg un 2 de septiembre de 1939.

Ya en los años 60s, con la creación del Ministerio de Cultura en Francia, aparece la figura del administrador cultural que se asienta en Estados Unidos y en Inglaterra como el *managment*. Éste, dirige su accionar a las técnicas y herramientas gerenciales de la administración, considerando la cultura como una herramienta de diálogo con el sector económico y empresarial.

Ambas figuras mantenían una interacción permanente con los ‘actores culturales’, que eran quienes realizaban los productos artísticos que luego se gestionarían para ser dados a conocer a la ciudadanía, convirtiendo a los ciudadanos, en una primera instancia, en culturalmente participativos. La apertura significacional de la noción de cultura y su diálogo con la economía se vieron reflejados en las posteriores políticas culturales desarrolladas a partir de los años 70s.

La noción de gestión cultural recién surge en 1985, según los registros que constan en la Universidad Paris IX Dauphine, que la propone para una especialización en el sector de economía. En cuanto a la definición de gestión cultural, estuvo asociada en una primera instancia solo a la administración económica de proyectos culturales y patrimonio. En Iberoamérica comienza a cobrar protagonismo a partir de los años 80s. Sin embargo, en Chile se optó por continuar llamándola animación cultural. En 1995, la Universidad de Chile comienza a impartir un postgrado sobre animación cultural, concordantemente con la aparición de la primera Política Cultural Nacional. María Paz Soriano expone una objetiva visión de aquella época, en la que la gestión cultural trata de ser la respuesta contemporánea a las problemáticas del espacio cada vez más amplio y complejo que ocupa la cultura en nuestra sociedad y que exige de los ciudadanos, ciertas capacidades técnicas para llevar adelante proyectos artísticos y culturales. (Ver Soriano, 2008) Estableciendo puentes entre quienes hacen en el territorio y quienes ejecutan labores desde lo administrativo.

A casi cuarenta años de la definición chilena de cultura, aún no hay consenso sobre la denominación concreta de lo que es el gestor cultural, y probablemente estamos frente a un acuerdo tácito, un paradigma sobreentendido sobre su rol y alcance. Por ello, probaré una definición operativa que sirva para los fines de esta investigación. Para ello, revisaré las diversas definiciones que han surgido en nuestro país.

En la Política Nacional de Cultura 2011-2016, aparece por primera vez el concepto de gestión cultural, siendo reconocido por la institucionalidad y dando inicio a un sin número de posibles definiciones que serían discutidas hasta nuestros días. Para Martinell (2015), la gestión cultural no debe considerarse como una disciplina, sino más bien, como un encargo social que las sociedades complejas otorgan a ciertos individuos, para ser responsables de diseñar y/u operar políticas culturales. Al respecto, José Luis Mariscal Orozco (2007), gestor cultural y profesor mexicano de la Universidad de Guadalajara, comenta que la gestión

cultural se puede presentar en tres ámbitos o tipos de situaciones: “ocupación laboral, cargo comunitario sin remuneración económica y actividad económica secundaria.” (2007, p. 164)

En cualquiera de los casos, la gestión cultural sigue considerándose un encargo para administrar diferentes ámbitos de desempeño. La Política Nacional de Cultura 2017-2022 indica que la gestión Cultural “puede ser entendida como la manera de promover, incentivar, diseñar y realizar proyectos culturales desde cualquier ámbito, buscando la proyección de su ejercicio en el ámbito local y la generación de redes.” (PNC, 2017-2022, p. 67)

Esta significación de lo propio, ha impulsado una serie de acciones que facilitan y favorecen el desarrollo de las personas en y con su entorno, considerando la existencia de la figura de un gestor cultural, que se le instala como un administrador pero que a su vez, como indica María Paz Soriano, tiene como objetivo fundamental “crear canales que promuevan la participación de la comunidad en la dinámica cultural territorial, lo que a su vez retroalimenta y estimula los fenómenos creativos y los hábitos culturales de la comunidad, además de buscar un equilibrio con cierta lógica de mercado que le permita administrar eficientemente su proyecto cultural, algo imprescindible para su crecimiento y desarrollo sustentable en el tiempo.” (Soriano. Cit. En: Basáez Márquez, 2014, p. 21) Recordemos que para Mariscal Orozco (2007), la Gestión Cultural implica un proceso de gestión de conocimiento, como una construcción social que se concentra en procesos que van a generar siempre comunidades de aprendizaje, aplicando este conocimiento a la transformación social.

La visión desde el ejercicio de la gestión cultural, corresponde a una labor ejercida de manera profesional, por quienes ponen en contacto la cultura con la sociedad, no desde la postura del crítico ni del educador, sino, como facilitador de aquello que se considera pertinente, es decir: “capaz de respetar y resguardar su patrimonio, junto con fomentar el desarrollo de su cultura local, reforzando su identidad local y el sentido de pertenencia de sus habitantes.” (Matthey, 2009, p. 39) Lo pertinente se debe instalar más allá de una programación de proyectos culturales, usando todos los elementos que corresponden a una gestión y que cuide los intereses comunes a la ciudadanía, teniendo una plena capacidad administrativa, enfocados a una realidad y con tantos prismas, como disciplinas existen.

La versión anglosajona lo concibe como un administrador de las artes y la francófona, como el ejecutor de una disciplina cercana a las ciencias sociales, siendo una persona que

gestiona reflexivamente sobre contextos de la cultura, desde lo multidisciplinario. Las dos versiones son validadas en el contexto nacional actual.

En ese sentido, Alfons Martinell ofrece la mirada más cercana de lo que se concibe como el campo de la Gestión cultural a nivel nacional y su estrategia más usada: la lógica de proyectos. Martinell afirma que la “gestión de la cultura, profesional pero también ciudadana, responde a un encargo social de su entorno para disponer de un sistema cultural que permita la satisfacción de las necesidades culturales de las personas, comunidades, ciudades y países.” (2015, p. 52) Esta concepción, no solo entrega una clara delimitación del campo nacional, sino, que expone la adecuación a sus realidades, llevando consigo la pertinencia bajo la forma de razonamiento, que está más acorde a un orden económico y político de procesos coloniales y colonialistas como: la competencia, la oferta, la productividad, el desarrollo e integración, los proyectos y el emprendimiento, que sitúan a este “encargo social”, dentro de una coordinación de estrategias de localización de hegemonías culturales, asignándole un estatus jerárquico, que concibe a una por sobre la otra.

El documento oficial del actual Ministerio de las Artes, las Culturas y el Patrimonio, a través del programa RedCultura sobre la gestión cultural: “Gestión Cultural local: la lógica del impulso cultural”, del año 2012, reconoce que en el campo cultural se abordan problemáticas que deben tratarse pertinentemente, esto quiere decir, que oportunamente se atiendan las necesidades y aspiraciones de un lugar, de un espacio físico o simbólico, con el debido respeto a su origen o matriz, “tradiciones (patrimonio) y dinámica cultural, en base a un trabajo interactivo y creativo, basado en relaciones horizontales de comunicación y participación, con planes y proyectos articulados entre sí, dentro de procesos que se desarrollan con metas de corto, mediano y largo plazo” (Matthey, 2009, p. 14)

Antes de continuar, quisiera definir el concepto de campo⁹⁸ y de capital cultural desde la teoría del sociólogo Pierre Bourdieu, pues permitirá aclarar mejor a qué se refieren las

⁹⁸La noción de campo está fundada sobre la teoría marxista de que la sociedad está definida por la lucha de clases; aunque se aparta en numerosos puntos cruciales del marxismo. Bourdieu conserva el principio de que las divisiones sociales no son posiciones continuas sobre una gradación numérica—en que los ricos se distinguirían de los pobres simplemente por poseer una mayor cantidad de dinero—sino relaciones estructuradas entre distintos roles en las actividades de producción, distribución y consumo, que se determinan mutuamente. La forma específica de esas determinaciones está dada por las reglas o principios del campo. Cabe aclarar que cuando Bourdieu habla de clases sociales, lo hace concibiéndolas como “individuos biológicos dotados del mismo *habitus*” (Bourdieu, 1994, p. 123), pues se desmarca de las teorías marxistas que reducirían lo social a relaciones guiadas solo por el capital económico. A su vez, para el autor, el *habitus* es “(...) el sistema de disposiciones duraderas y transferibles (que funcionan) como principios generadores y organizadores de

políticas culturales Nacionales cuando hacen mención de aquellos conceptos. Para el sociólogo existen dos modos de existencia de lo social: el campo y el habitus, en donde el campo es lo social hecho cosa (lo objetivo) y el habitus es lo social inscrito en el cuerpo (lo subjetivo).

Por ende, un campo es un sistema de posiciones sociales en el que confluyen relaciones determinadas, definidas por la producción de una forma específica de capital correspondiente a ese campo en cuestión. Así, cada campo es autónomo y requiere habilidades específicas para pertenecer a él. Los campos se sitúan dentro del espacio social y se relacionan unos con otros. Para Bourdieu, el conjunto estructurado de los campos, con sus influencias recíprocas y sus relaciones de dominación entre ellos, define la estructura social. (Ver Bourdieu, 1990)

Se puede describir al campo social como un espacio multidimensional de posiciones tal que toda posición actual puede ser definida en función de un sistema multidimensional de coordenadas cuyos valores corresponden a los valores de las diferentes variables pertinentes: donde los agentes se distribuyen así, en la primera dimensión, según el volumen global de capital que ellos poseen y, en la segunda, según la composición de su capital: es decir, según los pesos relativos de las diferentes especies en el conjunto de sus posesiones. (Bourdieu, 1989, p. 29) ⁹⁹

Así, los campos están conformados por productores, consumidores, distribuidores de un bien y de las instancias legitimadoras y reguladoras, que se caracterizan, varían, regulan y conforman de acuerdo a su historia y su relación con el campo de poder. En nuestro caso, el campo de poder sería la institucionalidad y, dentro de ella, se hallarían los productores (los agentes de la cultura que producen artefactos culturales), distribuidores (los programas como redcultura y el plan de fomento de la lectura), consumidores (el público, el ciudadano),

prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos (...) sin ser producto de obediencia a reglas.” (Bourdieu, 1991, p. 92)

⁹⁹ “Bourdieu define el concepto de campo como un conjunto de relaciones de fuerza entre agentes o instituciones, en la lucha por formas específicas de dominio y monopolio de un tipo de capital eficiente en él (Gutiérrez, 1997). Este espacio se caracteriza por relaciones de alianza entre los miembros, en una búsqueda por obtener mayor beneficio e imponer como legítimo aquello que los define como grupo; así como por la confrontación de grupos y sujetos en la búsqueda por mejorar posiciones o excluir grupos. La posición depende del tipo, el volumen y la legitimidad del capital y del *habitus* que adquieren los sujetos a lo largo de su trayectoria, y de la manera que varía con el tiempo. De ahí que *campo*, *capital* y *habitus* sean conceptos ligados.” (Sánchez Dromundo, 2007)

instancias legitimadoras y distribuidoras del bien (los planes de cultura, los museos, las salas teatrales, las ferias artesanales, entre otras).

Ahora bien, para Bourdieu, el capital es el “principio generador y unificador que traduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es un conjunto unitario de elección de personas, bienes y prácticas.” (Bourdieu, 1997, p. 19). A su vez, aclara que “Representa un poder sobre el campo (en un momento dado) y más precisamente, sobre el producto acumulado del trabajo anterior (en particular, sobre el conjunto de los instrumentos de producción) y por tanto de los mecanismos que aseguran tendencialmente la producción de una categoría particular de bienes, y gracias a ello, a un conjunto de ingresos y beneficios.” (Bourdieu, 1989, p. 28) En nuestro caso, el capital sería el cultural¹⁰⁰, que puede ser adquirido por medio de instancias formativas ciudadanas, académicas, formales e informales, legitimadas por medio de certificaciones, premios, otorgamiento de fondos, entre otros. “Asimismo, este capital cultural puede transformarse en capital simbólico de reconocimiento cuando se acumula y los grupos en el poder lo reconocen; entonces los sujetos ascienden a una posición elevada, y adquieren el reconocimiento y la capacidad para definir lo que es *legítimo* y *valioso* en el círculo en el que se desenvuelven.” (Sánchez Dromundo, 2007)

Pues el capital cultural se concibe como un conjunto de conocimientos y saberes que poseen los sujetos. “Se distribuye de forma desigual y no se adquiere instantáneamente, lo que hace difícil su adquisición y coloca a sus poseedores en una posición ventajosa respecto a aquellos que carecen de él y no pueden obtenerlo de forma inmediata.” (Sánchez Dromundo, 2007) Así, Bourdieu (1987) distingue 3 estados en los que el capital cultural puede encontrarse: 1. el estado incorporado, referente a la forma de “disposiciones, conocimientos, ideas, valores y habilidades que adquieren los agentes a lo largo del tiempo de socialización, mismas que no pueden acumularse más allá de sus capacidades.” (Bourdieu, 1987). 2. El estado objetivado, que se refiere a los bienes culturales objetivos o materiales

¹⁰⁰ “El capital cultural se mide a partir de las habilidades y conocimientos especializados que confieren poder por medio del diploma. El diploma es un tipo de capital cultural institucionalizado por el Estado, que por medio de rituales de consagración separa a los más calificados de los menos, y por ello legitima sus papeles de dominación (Bourdieu, 1997, pp. 36-37). Los demás tipos de capital cultural son el objetivado (posesión y uso de bienes culturales como cuadros, máquinas, pinturas, libros, etc.) y el incorporado (hábitos, percepciones y gustos moldeados por los niveles de escolaridad) (Bourdieu, 1979, pp. 11-17)” (Fowler y Zavaleta, 2013, p. 124)

que pueden ser apropiados. Es decir, aquellos libros, revistas, artículos académicos, manuales, etc., que permiten adquirir nuevo conocimiento. 3. El estado institucionalizado, que se presenta como certificaciones adquiridas durante la formación formal de los ciudadanos.

Respecto al *habitus*, Bourdieu lo plantea como otro elemento necesario para ingresar a un determinado campo cultural. Éste, se considera como los esquemas mentales y resultados prácticos de una vida social que ha ido plasmando en los sujetos, aquellos hábitos característicos de cada contexto, implica costumbres y visiones de mundo, características particulares aprehendidas desde la infancia dentro de un núcleo familiar y social determinado.

De acuerdo a esta definición de campo y de capital cultural, podemos ver que el capital no es democrático ni plural, como se suele pensar, pues implica la adquisición de conocimientos que van a depender del estatus al que el sujeto pertenezca y a los bienes que logre adquirir en su trayecto por la sociedad, también dividida en clases que han demostrado ser un muro que impide a los sujetos avanzar o ‘progresar’ (aunque este término sea bastante cuestionable).

En la Política Nacional de Cultura se habla de capital cultural y de campo, desde esta perspectiva, la de Bourdieu, por ende, es necesario hacer una revisión crítica de las bases conceptuales que la sostienen para que sean, en primer lugar, más actuales, y en segundo lugar, menos sectarias y discriminadoras.

Continuando con la pertinencia de la que habla Matthey (2009), se deben reconocer los cinco ejes estratégicos que menciona el CNCA y que forman parte de su mecanismo relacional:

1. considerar las necesidades, expectativas y aspiraciones de las comunidades o personas, asistentes, participantes o hacia quienes están dirigidas las gestiones artístico-culturales.
2. contemplar un reconocimiento de identidad cultural de dichas comunidades, que entregue sentido y pertinencia de las actividades o acciones.
3. reconocer la participación de las audiencias como parte integral del proceso asociado a la gestión cultural y por lo tanto constitutiva en la definición de las acciones culturales.
4. hace suya la planificación en tanto desarrolla planes y proyectos como parte de la gestión.
5. incluye dimensiones temporales, lo que permite definir metas en niveles local, sectorial, regional o nacional, en el corto, mediano y largo plazo. (2012, p. 6-7)

El documento agrega, que el gestor cultural debe “desarrollar una serie de habilidades personales y sociales como la creatividad, liderazgo y capacidad de negociación y otras que inciden directamente en los logros que puedan alcanzar” (CNCA, 2012, p. 14), con el fin de diagnosticar adecuadamente intereses, necesidades y expectativas en el área, garantizando la pertinencia y relevancia social de la acción. Ahora bien, frente a esta serie de definiciones, es posible inferir (a partir de mi propia experiencia), que la gestión cultural corresponde a un proceso de gestión de conocimientos transversales y transdisciplinarios, basados en una construcción social concebida desde lo territorial simbólico, poniendo a disposición el conocimiento para una constante transformación social.

En cuanto al ejercicio profesional, no existe una metodología que guíe, de manera formal y legitimada, el trabajo del gestor cultural y que le permita concretar una idea. Esta falencia de una metodología, transforma a la gestión cultural en una disciplina que traspasa la responsabilidad de la práctica profesional, a los propios gestores culturales: que vienen de diversos ámbitos y campos de estudio, a los que deberán recurrir para implementar sus estrategias y procesos. Ellos reúnen una serie de conocimientos de diversas áreas y con habilidades sociales que inciden directamente en los logros que se pueden alcanzar como actitud fundamental, es decir, que si el gestor no posee habilidades sociales básicas, le será imposible inmiscuirse en el contexto socio-cultural al que se vea enfrentado.

Quien ejecuta los ejes propuestos y su sentido de pertinencia es un gestor de la cultura, que a nivel nacional, se presenta en tres niveles, mencionados por Martinell (2009):

Primero, el funcionario administrativo, público o privado, que colabora y participa en la puesta en marcha de las planificaciones, proyectos, programas, iniciativas y desarrollo de actividades culturales, en infraestructuras y espacios culturales, desde la gestión administrativa, como pilar base de cualquier área de servicio. Éste pasa a ser un asistente de todos los demás participantes de la cultura, que va a realizar tareas planificadas por otros, de manera eficiente, informando a sus superiores, sin tener autonomía. El requerimiento académico, para la realización de su labor, es la enseñanza media completa o Técnico de formación superior.

En este mismo nivel, aparece el gestor comunitario que adquiere herramientas académicas y se responsabiliza del trabajo directo con la comunidad, facilitando el acceso al ‘consumo’ cultural, ya sea recopilando información, o planteando soluciones acorde a la realidad que conoce. Este gestor, planifica y genera proyectos ideados en conjunto con su territorio y realiza nexos para que estos se puedan llevar a cabo, dinamizando su sector de manera voluntaria, por lo tanto, es autónomo y su nivel de educación es indiferente.

El *segundo* nivel, pertenece al profesional que ha adquirido competencias de formación académica, cuyo objetivo es el de entender los mecanismos estratégicos de la institucionalidad, para la ejecución de los proyectos: como los fondos, formularios y operatividad técnica. Es el profesional que diseña, planifica y ejecuta el proyecto de intervención, a través del adecuado programa cultural. Dicho profesional es quien controla los equipamientos, infraestructuras y espacios culturales, ya sean específicos o polivalentes, basándose en técnicas específicas de difusión, creación, formación y fidelización de usuarios y públicos. Sus propuestas van acorde a necesidades detectadas en el territorio de acción, administrando el presupuesto de manera eficiente. Son capaces de programar y controlar el funcionamiento de espacios o comunidades, analizar fuentes de recursos y generar proyectos para el financiamiento de sus necesidades. A su vez, puede generar informes con indicadores y conclusiones, y realizar acuerdos y negociaciones. Por otra parte, acorde a su expertiz, puede asesorar programas culturales. Para este nivel se requieren diplomados, cursos o seminarios en el área.

En un *tercer nivel*, se halla el profesional con grado académico de posgrado, que además de lo anterior, es capaz de reflexionar y llevar a cabo procesos de mediano y largo plazo. Es el profesional que diseña políticas culturales y las estrategias relativas a sus infraestructuras, siendo responsable de la gestión presupuestaria, además de tutelar y regir los recursos humanos de la institución. Sus competencias y funciones se centran, fundamentalmente, en la implementación de las políticas culturales, o en las estrategias empresariales correspondientes a los responsables de Instituciones: Altos Directivos de Políticas culturales, directores de áreas de cultura, gerentes o responsables de investigación, especialistas en flujos de monedas (patrocinios u otras colaboraciones), asesores, legislativos, especialistas en áreas con enfoques en cultura o responsables de imagen.

Ellos representan a un grupo público o privado, y tienen la capacidad de diagnosticar, formular, diseñar, planificar y dirigir políticas culturales, adecuar intervenciones presupuestarias, dirigir equipos humanos según objetivos definidos, evaluar, analizar e interpretar las evaluaciones, adoptando las decisiones y medidas oportunas de cara a la consecución de dichas mejoras. Son capaces de articular sectores en pro de sus objetivos. Estos profesionales consideran metodologías para la realización de su profesión de alto impacto.

Llevado a la práctica, el rol de la gestión cultural, va a tener una conexión vital con el objetivo de su labor, que implica un aporte al mejoramiento de las condiciones de vida, favoreciendo y facilitando procesos que aportan a un desarrollo sociocultural íntegro, conectado a las necesidades e intereses de las comunidades y aportando al fortalecimiento del capital social, de las personas que habitan estos territorios. Incluso, la Unesco, en su agenda 2030, plantea el eje cultural como un desafío que debe ser tomado por los países que se adscriben a sus acuerdos.

2.3.2 El gestor cultural en Chile

A pesar de que no existe consenso en una metodología ni en una delimitación precisa de los campos de acción del gestor, podemos concluir, que un gestor cultural es aquel que posee la visión y la perspectiva de los ámbitos socio-culturales de su territorio, desde la teoría y la experiencia empírica, que le permiten administrar, promover y facilitar los procesos que mueven la cultura, por medio de sus propios instrumentos metodológicos, retroalimentando a las comunidades, instituciones y sujetos con los que se relaciona. El gestor cultural puede adoptar diversos enfoques: como el económico, estético, social, creativo o artístico, entre otros tantos, mientras le sean útiles a su labor.

Para efectos de esta investigación, he definido tres etapas del gestor cultural en nuestro país. La primera, referida al animador cultural a la usanza española, que se da antes de los años 60s. en Chile, intenta basarse en dicha concepción, para buscar la mediación entre el mundo de la cultura-artes y el acceso ciudadano. Este tipo de gestor no contaba con especializaciones en el área, cosa que se puede constatar en la decantación de la labor universitaria por medio de sus docentes, diversos departamentos académicos o agrupaciones;

o en la comunitaria con los representantes locales: líderes de sindicatos, agrupaciones sin fines de lucro, entre otras, en auge a partir de los años 60s en adelante, como fue el Bafona (Ballet folklórico nacional). Luego, en período de dictadura, esta animación cultural cumple sus funciones por medio de agrupaciones que continúan con el trabajo mediador, sin considerar la existencia de líderes específicos, salvo honrosas excepciones (*Vrg.* Pedro Lemebel, Andrés Pérez, Luis Advis, entre otros).

Para una segunda etapa, puedo distinguir la participación de profesionales como antropólogos, economistas, sociólogos, abogados y artistas, entre otros, con el fin repensar la cultura en Chile, sin excluir la labor del ‘animador cultural’. Este período solicitaba un análisis más exhausto del replanteamiento de la vida cultural. Es, en los 90s, donde cada área de especialización comienza a contribuir a una visión nacional, dentro de una lógica de mercado que posee sus propios tecnicismos. Por ello, se hizo necesario plantear una re-educación de los gestores, para hacerse partícipes de la realidad del país. En este momento de la historia, paralelamente, conviven mundos como: el institucional y sus lógicas para el establecimiento de políticas, y el comunitario con sus liderazgos en la ejecución de lo planteado por la institución (*Vgr.* Comisión Garretón, Ivelic y CNCA).

Ya para el reconocimiento de una tercera etapa, se produce una evolución de la figura del animador, ahora convertido en gestor comunitario, que presenta un conocimiento más acabado de lo que ha planteado la institución y tiene las herramientas para moverse en la lógica que establece el CNCA (posterior Ministerio). No sólo es capaz de liderar territorios en torno a la cultura, sino, que es capaz de generar reflexiones que posean un lenguaje común entre el territorio y la institucionalidad. Por otra parte, los profesionales del área, que habían contribuido a la formación de ejes estratégicos para la movilidad cultural (de Comisiones a Consejo), se presentan, a partir del año 2000 aprox., como especialistas en gestión cultural, gracias a los primeros egresos del postgrado de la Universidad de Chile. A partir este momento, las disciplinas de pregrado se especializan en la reflexión y el quehacer cultural.

Quiero destacar que el trabajo comunitario se ha presentado transversal a estas tres etapas y que se ha modificado por el acceso a la información y la solicitud de participación de los territorios a los que representan.

En el próximo punto haré una revisión general de algunas necesidades actuales, pues, ya se han ido percibiendo algunas en los puntos precedentes. Será general, además, pues son aquellas que se evidencian a simple vista y de las que hablan las políticas culturales, explícita e implícitamente. Pues, en el capítulo tres de esta tesis, realizaré un diagnóstico desde diversos sectores, organismos, gestores, profesionales y personas, ciudadanos que son el objetivo de la gestión cultural. Ese diagnóstico arrojará otras necesidades que, por el momento, se hacen imposibles de imaginar.

2.3.3 Necesidades actuales de la gestión cultural

“Sin cultura el desarrollo se traduce nada más que, en un festín de consumismo, y eso deja en la gente un angustiante vacío.”

David Gallagher

La carencia de las condiciones idóneas en el cual gestionar la cultura es una condición *per se*. De alguna manera en lenguaje económico las necesidades son múltiples, progresivas, jerarquizables y subjetivas y los recursos son escasos. No me refiero a lo netamente económico, sino, que a la transversalidad de sostener un bienestar nacional. Podría enumerar una serie de solicitudes de la comunidad, de sus líderes, de los gestores, de funcionarios institucionales, etc., en relación a la falta de fondos, de acceso, de representatividad, por mencionar algunos.

El poco peso de la gestión cultural en la institucionalidad, a pesar del entramado de agentes que existen, ha generado que este actor social, o mejor dicho agente social (que contribuye al proceso de socialización), idealmente de primer orden, carezca por sobre todo de influencia en sectores determinantes de la vida cultural, y es interesante observar cuál es la causa de ello. Puedo inferir que los agentes culturales provenientes de diversas actividades, especializaciones y estructuración, no han consolidado una cooperación sectorial, sino, que han establecido solo redes de colaboración frente al gigante institucional. Esto provoca que no exista un accionar determinante en el medio, sino, un campo de acción reducido a pequeñas intervenciones que funcionan a través de una red colaborativa.

El uso de herramientas adquiridas a favor de la construcción de un bienestar transversal, depende de la capacidad de reflexión que pueda desarrollar un aglutinado sector

de gestores de la cultura, y no solo de la capacidad de ejecutar la voluntad que se presenta desde una política oficial. Por otra parte, la consideración de objetivos sociales y humanos, debiesen prevalecer en aquel acto reflexivo.

Para ello, se requiere construir una política cultural desde una base teórica, metodológica y práctica actualizada, realmente participativa y acorde con la nueva constitución de sociedad que tenemos hoy, a raíz de los múltiples movimientos migratorios. No me refiero solo a cambiar ciertos conceptos que aparecen en los documentos públicos, sino, a una modernización de las concepciones, saberes y prácticas de la gestión cultural, que ha declarado ser abierta a la diversidad pero que ha dejado fuera a todos los sectores marginados y marginales de la sociedad.

Una de las principales necesidades de la gestión cultural chilena hoy en día, es que su labor coincida con lo que algunos han expuesto en el papel, generalmente sin estar presentes en donde la gestión acciona. Las políticas culturales deben ser dictadas para que sean políticas de las culturas, como dicta el ejemplo italiano, sin dejar fuera aquel elemento de imprevisibilidad necesaria que surge cuando las sociedades se mueven y transculturán. Pues, se quiera o no, la transculturalidad surge sola, desde la experiencia, desde la praxis. Aquellos grupos teatrales italianos citados como ejemplo, llegaron a la transculturalidad como una necesidad que surgió en la práctica, cuando tanto italianos como inmigrantes debieron relacionarse, cuando vieron que debían inventar un lenguaje para entenderse, ya que todos hablaban lenguas distintas, cuando debieron encontrar otras gestualidades y otras corporalidades porque querían entender al otro y entenderse a sí mismos.

Lo transcultural se está dando en Chile en diversos sectores de la cultura, pero sus políticas culturales no están en sintonía con la realidad de dichas transformaciones relacionales. Las necesidades se perciben cuando se está inmerso en el contexto, no desde la reunión de ciertos especialistas que no podrán jamás reflejar aquello que sucede en las comunidades más remotas (ni en las más cercanas). De esta manera, las políticas culturales están siendo una imposición que limita y entorpece la labor del gestor, la relega a un tercer plano, encomendándole tareas domésticas y puntuales que nada tienen que ver con las capacidades que puede alcanzar y que está alcanzando hoy en grupos de danza, de teatro, artesanos, grupos originarios, grupos vecinales, entre muchos más.

Las necesidades de la gestión cultural son muchas y variadas, como veremos en el próximo capítulo, sin embargo, quedarán en un diagnóstico más, si es que no cambiamos las formas de relacionarnos con todas las realidades del país, con aquellas urgentes necesidades de los sectores más vulnerables y con aquellos que se comienzan a formar como ciudadanos.

Gestionar la cultura implica enormes responsabilidades que no han sido tomadas en cuenta. El gestor no es un funcionario de la cultura, es el eje conector que sirve como *médium* entre varios mundos que hoy se expanden rizomáticamente. La política cultural, a mi parecer, ha quedado atrás en dicha labor y muchas más, agrandando la brecha que existía entre la población y sus exigencias y la institucionalidad, muy alejada de todo, anquilosada y empolvada en diversos estantes. El Chile de hoy se mueve a la velocidad de las nuevas tecnologías como parte de las nuevas culturas en creación y seguimos intentando gestionar la cultura como si fuera un solo bloque de productos consumibles.

Hoy el enfoque territorial, el enfoque intercultural no son los más adecuados si no se les revisa y se les actualiza en torno a la apertura de otros conceptos y enfoques, como el transcultural que propongo en esta investigación. Hoy se requieren otras formas de relación, de diálogo, alejados del binarismo y la unicidad, hoy la diversidad se halla en cada puerta exigiendo ser considerada o, tal vez, advirtiéndonos que si no comenzamos a movernos con los tiempos, quedaremos recluidos en una pequeña oficina, escribiendo planes y programas culturales que seguirán beneficiando a algunos y segregando a otros, unos pocos que son la mayoría.

CAPÍTULO III:

La Gestión Transcultural: Una mirada transcultural a la gestión cultural chilena

3.1 Análisis del rol de la gestión cultural en el intercambio con los migrantes

En este punto, quiero enfocarme en el diagnóstico del rol del gestor cultural en su acercamiento con la comunidad migrante en Santiago de Chile, desde los testimonios de los propios inmigrantes y de las comunidades que los acogen cotidianamente. Desde dicho sentir, es posible tener una visión más certera de las verdaderas necesidades del gestor, en cuanto a la enorme brecha que separa el texto del modelo o los modelos de gestión (desde las políticas culturales nacionales), con la labor en terreno de los mismos. En general, los diagnósticos suelen comenzar por definir ciertos aspectos como sentires y saberes en torno a la integración, desde la mirada caritativa y paternalista del otro. A su vez, se suele iniciar el diagnóstico consultando a los representantes de colectividades legitimadas o grupos que trabajan ‘con’ migrantes. En esta tesis, partiremos por preguntarle al ciudadano chileno y al inmigrante, sin excluir a aquellas organizaciones que trabajan por mejorar las relaciones entre ambos, para luego determinar aquellas falencias que presenta la gestión cultural en su labor cotidiana, es decir, partiremos desde lo particular para comprender lo general del problema.

Luego de dicho diagnóstico, revisaré algunas experiencias cercanas a la transculturalidad y a la creolización, que se han dado en Santiago de Chile y Valparaíso, y que guardan relación con algunos ámbitos de la cultura como son las artes y el comercio barrial. Podremos revisar si dichas experiencias, aunque no se declaren transculturales, pueden ser un germen de nuevas relaciones alternas entre culturas diversas. Como ya he dicho, el foco es la inmigración, por ende, he dejado fuera algunos ejemplos de transculturalidad con pueblos originarios y otras diversidades presentes en el territorio. Asimismo, no he contemplado experiencias que se han dado en otras regiones, debido al objetivo general de esta investigación y a la extensión de la misma. Finalmente, realizaré una exposición de las necesidades actuales de la gestión cultural en su trato con la inmigración.

3.1.1 Diagnóstico actual

Actualmente, el ejercicio de la gestión cultural se basa en el objetivo de construir un país integrador, respecto a las diversidades culturales que habitan nuestra geografía, como afirma Andrea Ulloa Oyarzún: “que nuestro país realmente sea inclusivo y, por ende,

democrático, asumiendo a las personas efectivamente como sujetos de derecho” (Ulloa Oyarzún, 2019, p. 4), planteando, además, que los avances que se propongan, se hagan bajo el enfoque de derechos de cada territorio. Asimismo, expone que “el solo hecho de considerar ‘lo cultural’ en plural, implica un compromiso oficial de reconocer y asumir a Chile —por primera vez— como un país multicultural” (Ulloa Oyarzún, 2019, p. 4), verificando que el presente se encuentra un paso atrás en relación a lo propuesto por la institución.

El objetivo de “generar políticas públicas y culturales enfocadas en forma inclusiva, considerando efectivamente a las personas como sujetos de derecho, re-conociendo, valorando y respetando a los diversos territorios y culturas que nos conforman y enriquecen como país.” (Ulloa Oyarzún, 2019, p. 4), establece una relación asimétrica con el medio a interactuar, entre otras cosas. Pero, el mayor problema que se perfila es que todos estos propósitos y objetivos, vienen delineados y delimitados en forma jerárquica, piramidal, desde la institución, para alcanzar a los gestores y luego a los agentes de la cultura y las comunidades.

Esta forma de construir las políticas culturales y los modelos de gestión cultural, impiden que aquellos objetivos se concreten en la práctica, pues, la participación no es efectiva, solo se propone como una forma de administrar bienes y de gestionar actividades que generen la sensación de participación.

A lo que apunta esta investigación, es precisamente, a la erradicación de dichas políticas y formas de gestión piramidales que se dan por derrame hacia los reales entes culturales, generando espejismos de participación. A su vez, la integración no puede forzarse, de hecho, debería no contemplarse en absoluto, pues integrar conlleva una pérdida de cierta parte de la identidad cultural del que se está integrando, para asumir la cultura a la que se pretende integrar. Es decir, una cultura está por sobre la otra. Un aspecto ampliamente criticado de los enfoques multiculturales.

Antes de comenzar el diagnóstico desde los agentes culturales, revisemos otros aspectos que se plantean desde la institucionalidad. María Consuelo Agar, enfatiza el marco intercultural y de inclusión (Agar, 2019, p. 29), que se condice con el actual enfoque de las políticas culturales. Veremos que, en el ámbito de la migración, Cristian Antoine, propone que la gestión de la cultura sea una labor ya ejercida, es decir, que el gestor cultural sea un mediador y dinamizador de los bienes culturales. (Ver Antoine, 2019) Un aspecto

preocupante es la mención que hace Antoine, a la carencia de educación formal de los inmigrantes y la edad avanzada con la que llegan al país. Cosa que, por un lado es falsa, pues, hemos visto que a Chile llegan principalmente inmigrantes con más estudios que los que se requieren o se consideran a nivel nacional, y por otro lado, la edad de los inmigrantes es mayoritariamente, entre 20 y 40 años. A su vez, constituye un discurso discriminador que insta a agrandar las brechas que separan a nacionales y extranjeros en sus prejuicios, mitos y pánicos.

El aporte cultural migrante es considerado, bajo este prisma, como un aspecto que puede ser incluido en la cultura local, significando una contribución para un colectivo de comunidades. Al mismo tiempo, cuestiona la construcción de la sociedad bajo la presencia masiva de inmigrantes y de su oferta cultural. Continuando con la concepción de cultura como bien de consumo, Antoine explica que “esa ampliación de la oferta porta una posibilidad cierta de acceder a contenidos artísticos y culturales que ayudarán al proceso de *aculturación* y representan un potencial democratizador y competitivo muy importante para el desarrollo del sector.” (2015, p. 27. El énfasis es mío)

Como ya hemos visto, la aculturación no es una opción desde los años 40, cuando Ortiz propone el neologismo de transculturación, para abolir el sesgo imperialista del concepto norteamericano, que implica la pérdida y/o abandono de la cultura previa, para asumir por completo la nueva. Es el mismo dilema que se presenta cuando se plantea el enfoque intercultural como “coexistencia integrada y horizontal entre culturas distintas.” (Agar, 2019, p. 29) Cosa que niega, la verdaderas relaciones rizomáticas que se presentan en la práctica, como veremos cuando revisemos el diagnóstico desde los agentes culturales.

Marisol Facuse, se acerca a la visión de las comunidades y de los agentes involucrados y a la propuesta de esta investigación, cuando señala que debiésemos considerar las relaciones entre culturas como “(...) procesos sociales y culturales dinámicos y en permanente desplazamiento” (Facuse, 2019, p. 43), que finalmente se concretarán en la práctica, de forma libre y espontánea por medio de la negociación transcultural.

Ahora bien, bajo la actual forma de intercambio cultural, los planes municipales de cultura, como planificación estratégica más cercana a los territorios georeferenciados, y en constante interacción con organizaciones comunitarias, establecen ejes guías que son

generados a partir de la participación de la comunidad y validados por ellos mismos desde el diálogo intercultural y la inclusión. Cosa imposible, como ya hemos visto en el capítulo anterior. Esta óptica pretende asimilar al otro, arrogarse su voz y su representatividad, por la que cada uno debe estar agradecido.

Algunas iniciativas que se destacan en el ejercicio de la gestión cultural, están determinadas por el Ministerio, quien hace una separación en sus fondos de cultura, como el Fondart Regional de culturas migrantes y el Fondo del Libro y la Lectura en su Fomento de la lectura y/o escritura, que contempla iniciativas de fomento lector y/o escritor, para la promoción de la interculturalidad con enfoque migrante. El problema que percibo en estas iniciativas, es el de la separación de lo migrante como algo fuera de otras categorías, es decir, la especificidad a la que apuesta, termina por excluir ciertas actividades transdisciplinarias y transculturales que poseen tanto valor como aquellas específicamente separadas.

Pero, revisemos algunos testimonios, contemplando el parecer de aquellos que hacen la cultura (tanto chilenos como extranjeros). Las necesidades y problemáticas que estos testimonios arrojan, van desde aspectos básicos como comida, trabajo, idioma, hasta otros más complejos como la discriminación, la aporofobia, el racismo. A su vez, presentamos algunas opiniones que nos proponen ideas y soluciones a las problemáticas encontradas. El siguiente esquema, lo he elaborado desde diversas fuentes, recogiendo el parecer de las comunidades que no solemos escuchar o que, aunque escuchamos, no nos parece un problema cercano en el que debemos involucrarnos para crear un país más justo y una convivencia más saludable para todos:

¿Por qué migrar?	Racismo, discriminación, aporofobia	Necesidades básicas y engaños
Emigro porque soy negado, invisibilizado, segregado, discriminado y considerado descartable para aquellos que instalan el relato oficial de una cultura. (José Albuccó, académico U. Católica Raúl Silva Henríquez, 2018)	Yo creo que a todos los negros les ha pasado, que les dicen negro en la calle. (Vidner Darceli, haitiano, 2018)	Hay haitianos y haitianas que están siendo abusados en los trabajos. La amenazan de que van a llamar a la PDI si hablan. Discriminan por ser migrantes... hay una construcción mental que los <i>medios de comunicación</i> están haciendo en la sociedad y es muy peligroso... Muestran solamente un lado, muestran que el haitiano está muriendo de hambre. (Ivenet Dorsainvil, haitiana, 2019)
Migrar es una decisión que uno toma, a veces no muy bien,	A veces me agito, me altero y le digo a ella: '¿Por qué no me compro un	Debemos luchar para que todos, chilenos y no chilenos, podamos tener un país

<p>buscando una mejoría, para darle una mejor vida a su familia, y uno mismo también. Venir a Chile no se me ocurrió a mí, 'me lo ocurrieron'. Por el terremoto de 2010, supe de Chile, pero no conocía de su historia, ni de su clima, ni de nada. Por eso hay tanto trabajo cuando uno llega acá, porque a uno le venden un sueño y cuando llegas, la realidad es otra cosa, a la cual uno tiene que adaptarse. (Daniel, República Dominicana, 2018)</p>	<p>pasaje y me voy a mi país? Ya no soporto más que me traten así'. Acá te denigran tan fuerte, que sientes que eres como una basura. (Daniel, República Dominicana, 2018)</p>	<p>digno, con educación, con salud, con vivienda, con lo que se merece cualquier ser humano, sin importar su color de piel, ni su raza, ni su pasaporte. (Antia Batista, República Dominicana, 2018)</p>
<p>Los niños y niñas no deciden migrar. Los procesos de inclusión de estos niños(as), su protección y bienestar dependerán en gran parte de las condiciones que las políticas públicas y la sociedad receptora puedan facilitar para ellos y sus familias. (Michelle Viquez, Directora área social SJM, 2019)</p>	<p>Esta idea de blanquear la raza tiene que ver con las ganas de sacarse de encima esta doble figura negada, que es la figura del "indio" y "negro" que prevalece en Chile, que nos hace mestizos obviamente, pero que se quieren sacar de encima. (Emilia Tijoux, madre de la cantante chilena Ana Tijoux, Doctora en sociología, U. de París 8, 2015)</p>	<p>Llegué hace casi tres años desde Venezuela. Al principio encontrar un colegio fue complicado, no sabíamos dónde había cupo o cómo era la educación. Por suerte conseguimos este liceo y comencé Primero Medio. Allá estaba en uno de ciencias, por lo que fue un cambio muy drástico llegar a un colegio técnico. Lo más distinto son los horarios. Las clases se me hicieron sencillas, porque los temas ya los había visto y entendido. Tuve la suerte de encontrarme con un lugar muy multicultural, había muchas personas de Venezuela, no era una cultura extraña. (Mariela Espín, Alumna del Liceo Gabriel González Videla, 2019)</p>
<p>La decisión de eliminar el Principio de No Devolución de la nueva legislación migratoria no se ajusta a los estándares de DD.HH. a los que Chile está obligado. (Valentina Rioseco, Integrante Programa de Estudios Europeos, U. Concepción, 2019)</p>	<p>Yo encontré este lugar para Dilan [jardín infantil]. Primero fui a uno en la población Parinacota pero la directora me trató mal, se quedó con los documentos por puro quedárselos. Salí de ahí convencida de que no me iban a llamar nunca. Y así fue. (Maritza, República Dominicana, 2018)</p>	<p>Si le sumamos a esto la situación de discapacidad de algunas personas migrantes todo se pone más difícil; por más urgente que sea la situación, el sistema no hace distinciones. (Michelle Viquez, Directora Área social SJM, 2019)</p>
Propuestas - ideas	Propuestas - ideas	Propuestas - ideas
<p>Dimos un paso, pasar de la gestión de la homogeneidad al de la diversidad. Falta otro: convivencia con la diversidad. No basta tolerar la migración, hay que convivir con las personas y toda su diversidad. (José Tomás Vicuña, Sacerdote Jesuita, director nacional SJM, 2018)</p>	<p>Para saber quiénes están a nuestro lado debemos dejar de lado las etiquetas y conocernos desde la experiencia. Esto no sólo aplica a la migración: sólo los vínculos humanos nos permiten romper con el individualismo, los miedos y el aislamiento. (Juan Pablo Ramaciotti, Servicio Jesuita a Migrantes, 2019)</p>	<p>¿Qué esfuerzos e iniciativas estamos desarrollando para aprender a vivir juntos? ¿de qué manera nos hacemos cargo del legítimo miedo de los más desfavorecidos de que no perderán su trabajo? ¿cómo potenciamos comunidades locales cuando estas son cada vez más diversas? (Pía Mundaca, migrante, 2019)</p>
<p>Si esto nos incomoda, más que apuntar a la frontera, deberíamos apuntar hacia nosotros mismos, a nuestros corazones y reflexionar sobre cómo nos hemos dejado permear por el individualismo.</p>	<p>Ya es hora de no dejarnos llevar por lo que vemos o escuchamos. Es tiempo de acercarnos al vecino, sea o no migrante, quitarnos los prejuicios y estrechar vínculos que nos permitan vivir sanamente.</p>	<p>Sería acertado que Chile confirmara con hechos concretos su compromiso con el resguardo de los derechos humanos, reconociendo la condición de refugio a quienes provienen de Venezuela. (Juan Pablo Ramaciotti, Director nacional Incidencia SJM, 2019)</p>

(Karina O’Ryan, Responsable Educación SJM, 2019)	(Conchita de la Corte, Jefa Regional Antofagasta SJM, 2019)	
		Chilenos y migrantes, deberíamos tener una relación bien solida, en hacer actividades juntos para conocernos, marchar juntos en contra de los sistemas que nos perjudican, capacitarnos, crecer y eliminar las barreras de los estereotipos en ambas partes. (Berline Coimin, migrante, 2019)

Figura N° 3: Esquema de testimonios y propuestas¹⁰¹.

A estos problemas les podemos agregar el idioma, que en muchos casos no es el español o que emplea términos muy distintos a la jerga chilena. La salud precaria a la que deben acceder y las complicaciones para que accedan, el trato de la policía y de los servidores públicos que es denigrante y hasta criminal (Vgr. Joane Florvil) en muchos casos, salarios y horarios laborales de esclavitud, falsas promesas para hacerlos venir a Chile, la trata de personas, el hacinamiento, los burocráticos y eternos trámites para obtener visa, la discriminación por nacionalidad al acceso a las tipologías de visas, las costumbres y modos de vida diversos, la alimentación y clima, la soledad y la invisibilidad. Podemos concluir, luego de conocer estos testimonios y opiniones, de realizar este breve testeo sobre las necesidades de los migrantes en Chile, que todo tiene que ver con la cultura chilena en contraste con la cultura extranjera y con necesidades básicas que, si no se encuentran resueltas, resulta no solo absurdo, sino, inhumano comenzar a plantearse planes, fondos concursables y proyectos desde las políticas culturales.

Mi propuesta consiste en que *cualquier modelo de gestión cultural* abarque, primeramente, las necesidades humanas, los derechos humanos, para luego trabajar en los asuntos que involucren las negociaciones culturales en transculturalidad. No es posible pensar en la alteridad de las relaciones si se tiene hambre, se está enfermo o no se tiene un techo donde vivir. Esto no solo aplica al migrante, sino a todos los que habitamos Chile. Basta recordar el petitorio de los trabajadores de Recolección de basura en el contexto de las manifestaciones de octubre de 2019 en Chile: Baño, mejoras salariales y un lugar donde comer.

¹⁰¹ Los testimonios citados en este esquema, se encuentran publicados en la página del Servicio Jesuíta Migrante (SJM), con nombre, año y procedencia de los entrevistados.

Para que un país camine hacia el desarrollo, debe primero solucionar las mínimas necesidades de su pueblo, debe garantizar los mínimos derechos humanos y ciudadanos, debe dejar de maquillar la miseria, la desigualdad y el dolor para quedar bien frente al mundo. En definitiva, debe dejar de mentir y comenzar a mirar hacia dentro, en un profundo autoanálisis de lo que significan los términos: humanidad, justicia social, equidad; términos que construyen las bases de cualquier cultura.

En el siguiente punto, conoceremos algunas experiencias culturales que se han dado en Chile y que se acercan a un enfoque transcultural de las políticas culturales, saliendo de los márgenes que la propia política impone. Por ello, se presentan como ejemplos de la aplicación de los principios de la transculturalidad, que surge desde la misma comunidad y no desde la institución.

3.1.2 Experiencias innovadoras

Si bien, en Chile no se ha comenzado aún a hablar masivamente de transculturalidad, existen experiencias que se están realizando, sobre todo en el ámbito de las artes, que apuntan hacia un enfoque transcultural de las relaciones entre migrantes y locales. Una de ellas es la asociación que se realizó en Valparaíso, entre la Cooperativa chilena La Furia de los Santos y *The Best Stars* (compañía teatral haitiana), en el año 2018. Dicha iniciativa fue financiada por el Programa de interculturalidad e inclusión de migrantes de la Subsecretaría de las Culturas y las Artes, como parte del ciclo Talento Migrante que organiza el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

La asociación formada por chilenos y haitianos trabajó en conjunto para crear la obra ‘El Viaje, nuestra historia inmigrante’, estrenada en sábado 01 de septiembre de 2018 en el Centro cultural IPA de Valparaíso. Esta iniciativa comenzó a gestarse en el año 2015, cuando Vanesa Torres y Marco Zambrano se propusieron fundar la Cooperativa La Furia de los Santos, con el objetivo de “expandir un modo colaborativo de acción, apostando por una dirección polifónica que cruce y construya metodologías sociales en torno al arte.” (En: Zambrano, 2018)

La obra trata del viaje migrante que realiza el joven profesional de 25 años, Salomón, recién titulado en Haití, en busca de mejores oportunidades económicas que le permitan

realizar sus sueños cruzando las fronteras hasta llegar a Chile. El Joven Salomón deja a sus padres y emprende su viaje, seducido por la idea de aceptar un buen trabajo que le ha ofrecido un chileno. Al llegar, se da cuenta que fue objeto de un engaño, viviendo una odisea nunca imaginada que incluye miseria, xenofobia, extrañeza, entre otras problemáticas a enfrentar. Su director, Marco Antonio Zambrano, comenta: “Es un trabajo que surge de la necesidad de un grupo de inmigrantes haitianos que me piden ayuda para contar su historia desde la dramaturgia. Ellos toman la decisión que la obra se relate en primera persona para poder expresar de mejor manera lo que viven desde que dejan su país, lo que sienten, lo que extrañan, lo que les sucede acá.” (Zambrano, 2018) En el elenco se hallan actores haitianos y dos actores chilenos, siendo un primer acercamiento al trabajo creole-transcultural en Chile. El director no lo plantea como tal, sin embargo, el iniciar un trabajo en colaboración con actores de dos culturas diversas, ya se insta a un acercamiento transcultural que se aleja del habitual taller ‘para’ inmigrantes. En esto consiste lo transcultural, en valorar al otro como un ser humano por sobre sus características identitarias particulares provenientes de cierta cultura. Por ello, es posible un intercambio entre locales y extranjeros, en donde las relaciones se dan desde las negociaciones de la diferencia.



*Figura N° 4: Escena de la obra 'El Viaje, nuestra historia inmigrante' (2018).
Fotografía tomada de cultura.gob.cl*

Otra experiencia es la de la Compañía Teatro migrante La Tribu, dirigida por Macarena Prieto, integrada por actores de Venezuela, Cuba, Colombia, España, Haití y Chile, que estrena la obra ‘Antes de Chile’ el 04 de julio de 2018 en el Teatro Casona Dubois de Quinta Normal. Una de las actrices comenta: “Nos fuimos, dejamos una parte de nosotros allá donde nacimos. Separarse de la tierra, de la cultura, de las raíces. Separarse de un padre, una madre, un hermano. Separarse de la seguridad, del confort, de las calles conocidas. Olvidar un amor tardío o un amor excelso, extrañar los besos, las caricias y los abrazos. Imaginar su olor, para mantener el recuerdo vivo.” (Gallardo, 2018)

La obra fue construida a partir de los testimonios de los actores sobre su viaje y sus experiencias de desarraigo al dejar su cultura atrás para integrarse en la nueva cultura sin perder aquellos engramas de la pertenencia. Es decir, en base al testimonio de los actores que fueron siendo transcritos en cada uno de los signos de la escena. Si bien, no es propiamente un trabajo transcultural en todas sus aristas, esta experiencia va más allá de la labor tradicional del teatro, no solo por su temática y por su construcción del texto, sino, por el componente de afecto que se abordó para el trabajo, lo que se traduce como una relación en alteridad que ha surgido desde la necesidad de los propios involucrados y ha dado como resultado, relaciones imprevisibles.

Montamos esta obra a partir de sus experiencias en sus países de origen, las historias de la obra son sus propias historias antes de venir a Chile y desde allí construimos el texto. Nació así, de los ensayos, narraciones de maltrato, violencia callejera, abusos sexuales, abandonos, amores perdidos, pero también historias llenas de risas, como el encuentro de cuatro migrantes en un baño. Quise como directora mostrar la otra parte del migrante, la personal, amorosa, íntima, la que nos hace a todos y a todas iguales: Por eso me enfoqué en lo que no contarían habitualmente, busqué y me centré en ellos como individuos, para que los conozcan humanamente, íntimamente y amorosamente. (Prieto. En: Gallardo, 2018)

Como comenta la directora, le puso nombre y rostro a las cifras y esto le abrió la posibilidad de relacionarse desde un espacio liminal, ya no desde el ser nacional, sino desde el ser humanos. Prieto no se plantea el trabajo transcultural, éste surge desde la íntima necesidad de comunicarse para poder comunicar escénicamente sus historias. En este encuentro nacen los afectos y efectos de las relaciones rizomáticas que siempre van a extender sus líneas de fuga fuera del escenario, fuera del espacio teatral y artístico, siempre hacia el espacio social y comunitario.



*Figura N° 5: Compañía Teatro migrante La Tribu.
Fotografía tomada de biobiochile.cl*

Otra experiencia que ha sido permanente en el tiempo, es el Festival de música Womad Chile (*World of music, arts and dance*) que realizó su quinta versión en febrero de 2019 en la Plaza de la Paz en la Comuna de Recoleta, y que congregó a 150 artistas de 30 nacionalidades diferentes, entre ellas: Portugal, Chad, República Dominicana, Togo, Italia, Francia, Cuba, Chile, Madagascar, Bosnia y Herzegovina, Bulgaria, Brasil, Argelia, India, entre otros. La iniciativa nace en el año 1982 en Inglaterra y su cofundador fue Peter Gabriel, para quien: “los festivales WOMAD han permitido que muy diversos públicos comprendan mejor aquellas culturas distintas a la propia, mientras se disfruta de la música, idioma universal que reduce las distancias entre las personas y demuestra la estupidez del racismo”. (Gabriel. En: Matteri, 2019)

La experiencia británica fue tan exitosa que se trasladó a Latinoamérica, siendo Chile la única sede de la Región. En esta quinta versión, los artistas provenientes de cinco continentes pretenden dar a conocer, no solo la música de su propia cultura, sino, sus propias historias y biografías que surgen del contacto con otras culturas.

Dubioza Kolektiv de Bosnia y Herzegovina, quienes cuentan mediante la música sus infancias marcadas por conflictos bélicos; *Afrotronix* de Chad, un joven DJ que rompe con los estereotipos al momento de crear arte con su consola y sus instrumentos; *Xiomara Fortuna* de República Dominicana que hace treinta y cinco años le muestra al mundo la historia de los primeros inmigrantes en Latinoamérica que llenaron el continente de música y color y *The manganiyars of rajasthan india* de India quienes mediante la música enseñan a la comunidad sus antiguos rituales de la vida

india y de su religión musulmana. (...) En lo que a artistas nacionales respecta, veremos en los escenarios a *Santa Feria*, “el huracán bailable”; *Lluvia ácida*, “Música de la Patagonia electrónica”; *Los crack del puerto*, “lo más profundo de la cuenca chilena”; *Apokálipo*, “fusionan ritmos afroamericanos con sonoridades latinas y encontrándose con el Pop y Rock, logrando la mezcla perfecta” y *Matanza*, “mezclan dub, house, rave y sonidos de los Andes Altiplánicos, convirtiéndose en una gran promesa de la música”, entre otros. (Matteri, 2019. El énfasis es del autor)

La primera jornada del festival tuvo una afluencia de 10 mil personas. Los tres días de festival congregaron a 50 mil espectadores. Durante el festival, se realizaron talleres y actividades gastronómicas que complementaron los conciertos de los tres escenarios del evento. Si bien, Womad declara que su objetivo es intercultural y multicultural, sus formas de presentar a los artistas en tres escenarios simultáneamente, y el hecho de colocar muestras gastronómicas y artesanales en el mismo espacio del festival, ya nos conduce hacia un acercamiento a lo rizomático de las relaciones en alteridad, otorgándole al espacio Plaza, un sentido de liminalidad en el que pueden realizarse negociaciones culturales importantes. A su vez, el hecho de que los artistas tomen parte de sus biografías y experiencias para la creación de sus temas musicales, viene a constituir un texto tejido palimpsesticamente (biografía, plurilingüismo, diversidad religiosa, étnica, sonora, visual y ritual), en donde se propone un tercer espacio cultural, más allá del objetivo artístico de la muestra, pues, la transculturalidad va a colocar al mismo nivel de importancia, tanto lo artístico (profesional, calidad), como lo terapéutico (el testimonio), para que surja lo imprevisible. La realización de esta quinta versión, no estuvo exenta de complicaciones, sin embargo, éstas no provinieron de los artistas u organizadores, sino de las políticas culturales actuales, como comenta Giorgio Varas, Director de Womad Chile.

Enfrentamos esta quinta edición con un presupuesto muy resentido producto del cambio de políticas culturales del Gobierno. Fue necesario aplicar una re-ingeniería para ofrecer una experiencia del prestigio global que nos caracteriza. Esto constituyó un desafío adicional. Estamos muy agradecidos por la respuesta masiva y de la asistencia de un nuevo público dispuesto a vivir esta experiencia intercultural que ahora desde Fundación Womad Chile podremos seguir haciendo por mucho tiempo más en nuestro país. (Varas, 2019)

Un diagnóstico que causa una gran preocupación, pues, si bien, las propuestas de las políticas culturales nacionales actuales, suenan muy integradoras en el papel, no se condicen con la realidad y con las necesidades de la cultura. Las reducciones de presupuesto para estas

actividades y muchas otras, que ha impulsado el Gobierno, están en diametral oposición con los objetivos de las políticas culturales y con las promesas de llevar a cabo una agenda cultural de calidad. Sin presupuesto, las promesas quedan solo en buenas intenciones, lamentablemente.

El festival abrió con rituales musulmanes de la India, en donde el público pudo cantar y bailar los mantras que invocan al dios hindú *Krishna*: “mientras *The Manganiyars* recitaba sus mantras, cada integrante de la audiencia repetía en sincronía los cantos, lo que generó un juego de ecos en el espacio simulando un gran templo a cielo abierto.” (Toro Aguirre, 2019) Al cerrar la primera jornada, se presentó el ritual tarantino del grupo *Canzoniere Grecanico Salentino*, con la tradicional ‘*pizzica*’ italiana, compuesta por instrumentos floklóricos del Salento y danza ritual de improvisación.

Este festival, proveniente de Europa, se presenta como la experiencia más transcultural y creole que se ha venido dando en Chile. Es por ello, un ejemplo claro de su aplicabilidad en nuestro país, en nuestra política cultural y en nuestra sociedad. Los alcances del festival no son solo locales, sino que han trascendido diversas fronteras (físicas y simbólicas), extendiendo las comprensiones e interpretaciones del otro hacia diversos ámbitos sociales y comunitarios, desde lo humano particular hacia lo humano social.



Figura N° 6: Grupo *Canzoniere Grecanico Salentino*. Festival *Womad Chile*, 2019.
Fotografía tomada de elmostrador.cl

Desde la danza, se alza otro ejemplo: la compañía de danza contemporánea de Joel Inzunza, con su obra ‘Antes de Partir’ (2016-2019), obra que reúne a 10 bailarines de diversas partes del mundo, para explorar el trasfondo de la migración en los cuerpos desnudos, despojados de casi todo vestuario, en donde un calzón con diagramas oscuros (manchas), se transforma en el signo del único bien que el migrante tiene y que no puede ser enajenable. Inzunza aclara: “quisimos plasmar el cuerpo como único territorio del migrante, aquello que no se le puede quitar. El cuerpo del refugiado se convierte finalmente en su único hogar.” (Inzunza, 2017) La obra es el resultado de un laboratorio realizado en co-producción entre Matucana 100 y el Centro Cultural Parque Cultural de Valparaíso.

La metodología de trabajo del coreógrafo, es absolutamente transcultural y creole, partiendo del trabajo de laboratorio, aprendido en Francia por Inzunza, hasta las formas de construcción del texto-coreografía, que se realiza desde la biografía de cada bailarín y desde su sentir como migrantes, en torno a la identidad y al cuerpo como territorio de pertenencia. Cuerpos diversos, cuerpos atravesados por la fractura del viaje y de la liminalidad de la pérdida de un hogar externo.



*Figura N° 7: Escena de la obra ‘Antes de partir’ (2016-2019).
Fotografía de Josefina Pérez. Gentileza de Joel Inzunza & Cia para danzahoy.com*

Ahora bien, fuera del ámbito de las artes, propongo como ejemplo, el proyecto ‘Comercios de encuentro’ de la DICYT (Vicerrectoría de Investigación, Desarrollo e innovación, Usach), que se realizó en el año 2014 en el Barrio Yungay y Barrio Balmaceda. Dicho proyecto buscaba realizar una investigación diagnóstica sobre el impacto que la migración ha tenido en la estética y las prácticas barriales, por medio del comercio migrante. El proyecto estuvo a cargo de Daisy Margarit, investigadora del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la U. de Santiago, “quien demostró que la proliferación del comercio migrante no sólo genera su propio empleo, sino que también revitaliza y le da más color a los barrios.” (Margarit, 2019) El proyecto demostró que cuando los nacionales ya han cumplido cierta etapa de vida, ponen en venta sus negocios de barrio. Los que los compran son, en su gran mayoría, migrantes que pueden establecerse en un sector determinado y comenzar a generar, no solo trabajo estable para ellos y sus núcleos familiares, sino, para otros migrantes y nacionales. Este fenómeno trajo consigo una revitalización de la vida comunitaria, una renovación de la estética barrial y una dinamización de espacios de encuentro.

En general estos barrios, sobre todo el Balmaceda, tienen un alto grado de vulnerabilidad territorial. Hay bastante deterioro en la fachada de las casas, en el equipamiento comunitario, a veces faltan luminarias, entre otros. Estos negocios, con la llegada de los inmigrantes, no solamente reinstalaron las prácticas barriales, en términos de un comercio que se dinamiza y espacios de encuentro que se crean, sino que ellos mismos se visibilizaron. (Margarit, 2019)

En esta visibilización, se halla el germen de la alteridad en acción, pues, por medio de un espacio de negociación liminal: el negocio de barrio, se instalan dinámicas de transculturalidad y creolización, que permiten crear nuevas microculturas mestizas o híbridas, que erradican el pánico moral (la ignorancia sobre el diverso) e instauran una nueva cosmovisión del otro y de su universo, creolizándose las relaciones local-extranjero, en pos de la concepción de ciudadano. Esto ha permitido derribar cientos de mitos y prejuicios en torno a la migración, uno de ellos, comentado en el primer capítulo de esta tesis, es que los extranjeros les quitan el trabajo a los locales. “Lo que observamos fue que en estos barrios, los inmigrantes son generadores de autoempleo. Se da mucho el fenómeno del empresariado étnico, porque los propietarios dan mucho trabajo a connacionales y otros extranjeros, aunque un porcentaje no menor emplea a chilenos.” (Margarit, 2019)

El aporte más importante de los comercios inmigrantes ha sido comunitario y social, pues, por medio de la necesidad de comprar en el almacén de barrio, se ha dado la instancia para conocer al otro sin temor. Dicho conocerse y conocer al otro ha provocado cambios en las relaciones entre migrantes y locales en estos entornos que han trascendido a barrios cercanos e incluso a comunas enteras.



*Figura N° 8: 'Comercios de encuentro' de la DICYT.
Fotografía tomada de publimetro.cl*

Un aspecto fundamental del enfoque transcultural, es generar las condiciones necesarias para que se lleven a cabo las negociaciones culturales. Una forma de generarlas, es por medio de la fiesta comunitaria como ritual esencial, pues, en la fiesta “(...) algo sucede, te sorprende el entusiasmo colectivo. Es un proceso de maravilla hipnótica, y es así que de espectador aislado y solitario se llega a ser público, volverse público significa tener una postura y hacerla resonar con los demás”. (Giacché. Cit. En: Cattaneo, 2018) Instalándose una relación natural y cercana entre los ciudadanos culturales, en una real participación desde el conocimiento íntimo y afectivo del otro. Lo que podríamos denominar, con Eugenio Barba (1992), un trueque cultural¹⁰², pues la fiesta posee aquel elemento *hic et nunc* del hecho relacional, aquel intercambio y retribución afectuosa de saberes ancestrales y metafísicos. La

¹⁰² Para Eugenio Barba, el trueque cultural es “un instante de verdad, cuando los opuestos se abrazan” (Barba, 1992, p. 15) El antropólogo y director teatral italiano, lo plantea como una etapa del trabajo de los actores, cuando intercambian técnicas, formas, costumbres, hábitos, etc., con otros actores que le eran desconocidos. A su vez, plantea que todo acto teatral debe nutrirse de la cultura en la que se instala y devolver un acto creativo cultural a dichas comunidades, de las que ha aprendido formas de caminar, hablar, comer, pensar, ver y sentir el mundo.

fiesta comunitaria posibilita el común acuerdo desde un intercambio libre entre las multiplicidades de culturas, poniendo énfasis en las diferencias para iniciar el contacto con el otro y llegar a la profundidad de los saberes mutuos. El negocio de barrio, la sala de teatro, la plaza, en este caso, se vuelve el medio de resistencia “frente a los nuevos medios de comunicación unidireccionales como la televisión o el internet, que no permiten una comunicación viva, (...) un convivio como resistencia política a un lenguaje estandarizado y legitimado por el poder, una comunicación que haga bucles de interacciones, (...) cumpliéndose así, con la fiesta comunitaria.” (Cattaneo, 2018, p. 215) Con ello, se alcanzan objetivos sociales que se expandirán a todos los ámbitos de la ciudadanía, creándose ciudadanos-testigos de la experiencia vivida, ciudadanos que se cuestionen los prejuicios y el miedo y que “haya sido afectado de forma tal que sea capaz de cuestionar sus ideas acerca del mundo y la manera en la que asume sus responsabilidades morales.” (Schaefer, 2003, pp. 5-6. Cit. En: Cattaneo, 2018) En definitiva, en la sala teatral, en el negocio barrial y en la plaza, por medio de la fiesta comunitaria, se vive la experiencia de la humanidad que hemos ido perdiendo.

¿Es éste el principal problema de la humanidad: cómo vivir juntos sin hacernos mal [daño] y hacernos bien? La angustia personal y social depende esencialmente de un círculo vicioso de malas representaciones, de malas acciones y de pésimas relaciones. Toda sociedad, (...) para apuntar al bienestar de las personas, de los grupos y de las comunidades, debe trabajar en tres frentes de representaciones, acciones y relaciones en busca del círculo virtuoso del poder simbólico de la humanidad. Estos tres frentes se asocian generalmente con tres pilares de la cultura humana: el teatro, como *top* de las representaciones, la performance, como vértice de la acción, la fiesta, como máxima expresión de una comunidad en estado de gracia. (Bernardi e Innocenti, 2015, p. 2. Cit. En: Cattaneo, 2018)

Y, sabemos, que teatro es participación de una colectividad en un espacio simbólico y físico, para alcanzar un fin común. Y que performance es acción y acción social en el aquí y ahora, en la contemporaneidad, es decir, el paso necesario para conocer al otro y romper las barreras de la ignorancia, para que los sujetos logren la formación de un entorno familiar del cual formar parte: pertenecer a, ser parte de. “La fiesta, permite crear un tiempo suspendido, extraordinario y subjuntivo (Ver Turner, 1986), por ende, re-afirma o re-funda las relaciones previas y nuevas, dando paso a la colectividad como familia de pertenencia, no de acogida. He aquí la equidad de relaciones con miradas creolizantes.” (Cattaneo, 2018, p. 311) Como bien afirma Derrida, “La fiesta debe ser un *acto* político.” (Derrida, 1989, p.

335) Si logramos vivenciar la política cultural como fiesta comunitaria, podremos abrirla a múltiples referentes y cambiar su concepción para generar verdaderos y concretos cambios en su aplicación, permitiendo a los gestores transculturales ser reales actores socioculturales activos, otorgándoles un rol fundamental en la creación de redes político-culturales en cada comunidad de inserción.

3.1.3 Necesidades sin resolver

“Voi che ’ntendendo il terzo ciel movete”¹⁰³

Dante Alighieri

Sin duda, la institucionalidad de la cultura ha experimentado algunos avances en las últimas décadas, en cuanto a considerar una mayor participación de las mal llamadas ‘minorías’, sin embargo, resulta complejo poder asumir dichos avances en la práctica, pues parte de sus carencias se basan en el enfoque territorial e intercultural de la política cultural actual.

El enfoque territorial, declara que concibe el territorio como una construcción social que resulta del ejercicio de las relaciones de poder, en donde ocurre todo lo social y lo simbólico, “sin embargo es a la vez natural, espacial, social, cultural, económico, político, e histórico.” (Villalobos, 2015) Villalobos continúa explicando, que el territorio es dinámico y que construye un proyecto político que va a incluir una relación de poder por parte de un individuo o de un grupo.

El enfoque territorial en el desarrollo rural significa un cambio de perspectiva: de lo sectorial a lo multisectorial, promoviendo el análisis multidimensional (elementos económicos, políticos, sociales y ambientales, entre otros); así, contempla al territorio como el escenario donde todas estas dimensiones suceden y se articulan, por lo que no se busca desarrollar un sector, sino al territorio y sus actores en conjunto. (Villalobos, 2015)

El territorio adquiere connotaciones complejas, similares a un campo de batalla cultural, social, político, económico, ambiental, en donde se busca la apropiación simbólica

¹⁰³ Traducción libre: “Ustedes que entendiendo, el tercer cielo mueven.”

y cultural, por medio de una lucha contra el dominio económico y político. Estos procesos de apropiación/dominación, están mediados por diversas relaciones verticales y horizontales de jerarquías y tiempos. Por ende, la territorialidad es concebida como “una propiedad emergente de un espacio que está sujeta a causas y condiciones sociales.” (Villalobos, 2015) Entendiendo el espacio como una condición y un fundamento del territorio supeditado a su representación: “el espacio, una vez representado, ya no es espacio sino territorio, resultado de un proceso de apropiación.” (Arreola, Peresgrovas, Reyes, *et al*, 2009, p. 5) Estos autores, mencionan aquí, ciertas dimensiones de la apropiación: la subjetiva, como proceso por el que un grupo humano ejerce control posesión de una porción de espacio geográfico. La concreta, es el acceso y el aprovechamiento de los recursos de dicho espacio. La abstracta, el establecimiento de una serie de reglas y normas institucionales que van a regular el acceso de los recursos. Dichas dimensiones son similares a las de la colonización de un territorio, en donde un grupo que ya ha habitado el espacio geográfico, debe luchar por reapropiarse del mismo, lográndolo solo por medio de la aceptación de reglas y normas impuestas por una institución, que le van a permitir acceder (o no) a la habitabilidad concreta y más o menos definitiva del territorio. Las dimensiones de la conquista van a abarcar la economía y la militarización que se concretan por medio de la creación de cartografías que exponen los límites del territorio y de sus recursos explotables. Este proceso implica siempre una dominación de los grupos que, a su vez, luchan por la reapropiación de su territorio.

El enfoque territorial llama a esta dinámica apropiación/dominación, desarrollo; conseguido por medio de la administración, que le permite a la institución, marginar los males que impiden dicho desarrollo, cabe recordar, que estos males se hallan generalmente encarnados en las personas que lo habitan. (Cfr. Carvajal, 2017, p. 65)

En nuestras políticas culturales, el enfoque territorial se traduce en el sentido administrativo (económico y político), con una visión integral y tridimensional (corto, mediano y largo plazo), abordando una planificación del territorio, como dice Calvo Drago, que considera la potencialidad económica, como un producto de consumo y producción que puede ser utilizado y explotado. En este enfoque se deja fuera a aquellos individuos o grupos que no planean una explotación y aprovechamiento de los recursos de aquel territorio, entendiendo recursos como los naturales, los sociales, los culturales, los humanos, entre otros. “Con lo anterior, cabe decir que el potencial de una población no se mide simplemente

con la evaluación de características territoriales como la localización o la riqueza en distintos recursos naturales, sino principalmente en la capacidad de la población para construir y movilizar los recursos.” (Carvajal, 2017, p. 66) ¿Qué sucede, entonces, con las cosmovisiones indígenas que no contemplan la explotación ni la movilidad de recursos sino, su utilización como medio de subsistir y retribuir a la tierra y al cosmos? Lo que se ejemplifica en el conflicto Mapuche, entre otros choques con culturas originarias del territorio chileno. El enfoque promueve el consenso, la integración, la globalización, la eliminación del problema de la ruralidad (concebida como problema), la construcción de zonas de desarrollo sostenible y la construcción de institucionalidad, con el objetivo de erradicar la pobreza y caminar hacia el desarrollo. Sin embargo, ¿quién determina que la forma de vida indígena es pobre? Es más, la forma de vida indígena solo es pobre cuando es intervenida. “Ahora, para cumplir con el propósito de cambiar de visión, según Calvo es necesario crear una diferenciación de las políticas públicas, fomentar la participación ciudadana con conciencia de cooperación, dar espacio para la provisión de bienes públicos, crear políticas económicas que permitan la ampliación al acceso de información y al conocimiento, y permitir la construcción de democracia y de institucionalidad.” (Carvajal, 2017, p. 67) Para ello, las políticas públicas deben crear estrategias de cohesión social y territorial, que por un lado promuevan la solidaridad y la justicia social, y por el otro, la creación de espacios aprovechables de explotación de recursos naturales y humanos.

Este enfoque promueve la diferenciación de grupos prioritarios, estableciendo formas de funcionamiento a través de la multi e interculturalidad, en donde se presenta un constante enfrentamiento de fuerzas opuestas que luchan entre lo local y global, el acceso y la participación, el derecho y la naturaleza de la expresión, entre la centralización y el esfuerzo descentralizador. Entonces, se debate entre la posibilidad de acceder a un bien, recurso, producto (cultural y de otras índoles) y la de producirlo. Mercantilizando, en ambos casos, lo social, lo cultural, lo ambiental, lo humano, entre otros.

Sobre el enfoque intercultural ya hemos expuesto las serias implicancias xenófobas, paternalistas y jerárquicas que implica. No ahondaré en este enfoque.

Respondiendo a este estado de la cuestión, la gestión cultural se realiza bajo las estipulaciones estatales, perdiendo protagonismo social y cultural en los diversos territorios

y sus espacios de acción, pues no posee las atribuciones para realizar cambios transversales, que posibiliten el intercambio de perspectivas y cosmovisiones diversas. La gestión cultural actual aborda la administración bajo las normativas de las instituciones o en sus modalidades de ejecución de proyectos independientes.

Mientras el propio Ministerio, considere al gestor cultural como un diseñador y elaborador de proyectos, con el fin primero de articular demandas para la sustentabilidad, seguirá siendo el mediador entre la producción y su consumo, imposibilitando la real equidad (no igualdad) de los sujetos desplazados que, sabemos, somos todos. Erradicar el paternalismo racista de la tolerancia y la integración, permitirá una real vinculación con el otro, y digo vinculación como relación, no como inclusión, en donde sea la ciudadanía la que impulse sus propios diálogos y exprese sus necesidades, sin que sean catalogadas como no pertinentes o de poca importancia por una institucionalidad alejada de la cotidianeidad de los territorios y sus espacios sociales vivos. De esta manera, el gestor podrá ser un tejedor de redes culturales, el tercer espacio de la negociación, para escuchar las voces que se alzan en todos los rincones, sin tener que pasar por el cedazo del prisma economicista.

Algunas de las necesidades sin resolver, serían entonces, cambiar los enfoques actuales con los que se abordan las políticas culturales, cambiar la concepción de política y de territorio, cambiar el lenguaje que se utiliza para hablar de la diferencia cultural, dejar hablar y escuchar a la diferencia (cambiar el lugar de enunciación) sin imponer categorías jerárquicas, llevar a la práctica aquello que se propone por escrito. Todo esto, luego de solucionar las carencias básicas como son los derechos humanos y ciudadanos de todos los seres que conformamos los territorios culturales del país.

Es necesario aclarar, que cuando me refiero a inversión del lugar de enunciación, lo hago refiriéndome a un cambio en el lugar desde donde surgen las propuestas y los análisis de la cultura, que por ahora, se hallan en manos de expertos teóricos de la institución o instituciones. Importante sería que surgieran desde la realidad del acontecer cultural para luego ser analizado en conjunto. De esta manera, los ciudadanos y los sujetos culturales (que aún no son considerados ciudadanos por las leyes chilenas) pueden hacer oír sus propuestas para la elaboración de políticas culturales que realmente puedan ser aplicadas y respondan a

necesidades concretas. Para el agente de la cultura y para el gestor cultural, serviría como un potente conector que abriría sendas intransitadas hacia la valoración de la diferencia y de la diversidad de miradas y voces, sin aquel requisito impuesto de tener que solicitar permiso para ser un actor activo: cultural o social. Me refiero, a su vez, a abrir la alternativa de las posibilidades; entre ellas, la de posibilitar instancias de encuentro entre los individuos, instancias de diálogo, que surjan desde lo inesperado, desde lo espontáneo, desde lo no espectacular de la cultura. En definitiva, desde los afectos y efectos de todo encuentro humano. Un ejemplo de la falta de estos espacios participativos, se da en la falta de financiamiento para aquellas actividades consideradas menores o de mero entretenimiento por la institución, como son las fiestas comunales, barriales, poblacionales. Es sabido que la fiesta es un ritual esencial para facilitar el convivio, en el sentido que le da Dubatti, como un acontecimiento, una condición de posibilidad de reunión y de encuentro, “conjunción de presencias e intercambio humano directo, sin intermediaciones ni delegaciones que posibiliten la ausencia de los cuerpos. (...) El convivio es una práctica de socialización de cuerpos presentes, de afectación comunitaria, y significa una actitud negativa ante la desterritorialización sociocomunicacional propiciada por las intermediaciones técnicas. (...) Reunión de auras (...) Imperio de lo efímero.” (Dubatti, 2009, p. 136) Aquella cultura viviente del mundo antiguo, como decía Florence Dupont (1991, 1994).

También, posibilitando el convivio dantesco¹⁰⁴, aquella puesta en jaque del lenguaje hegemónico para que surja la verdadera comunicación.

Como gestores culturales, no hemos tenido la posibilidad de escuchar las sinfonías sonoras de aquellas voces migrantes, distraídos por el afán de buena voluntad que nos insta a ayudar a que tengan un espacio de expresión y contacto con nuestra cultura. Es hora de comenzar a desjerarquizar la lengua y el lenguaje para poder escucharnos y hablarnos, pues,

¹⁰⁴ El convivio es una obra poética magna de Dante, compuesta por 14 canciones y 3 lecciones, escrita en vulgar (toscano) y no en latín, en donde expone sus pesares por la muerte de Beatriz y explica a sus compatriotas las razones de su exilio. La obra es un banquete hermenéutico en donde ofrece a los míseros que no suelen sentarse a la mesa, un festín espiritual por medio de la puesta en jaque del lenguaje hegemónico, de su emancipación de él. “(...) pero este pan, es decir, la presente exposición, será la luz que haga visible todo color de su sentido. Y si en la obra presente, que se llama *Convivio*, y quiero que tal sea, se habla más virilmente que en la *Vida Nueva*, no es mi intención, sin embargo, derogar aquélla en parte alguna, sino antes bien beneficiaría con ésta, mostrando cuán de razón es que sea aquélla férvida y apasionada y ésta templada y viril.” (Alighieri, Tratado primero, 1304-1307. En: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes)

problematizar el lenguaje implica deconstruir los mecanismos del poder para establecer aquellos de la equidad democratizadora.

Cabe cuestionarnos, si como gestores culturales ¿creamos espacios de convivencia para el reconocimiento del otro? En el ejercicio de la labor, más de alguna vez nos hemos encontrado con migrantes que nos han relatado parte de su travesía. Hemos, a su vez, conocido chilenos que nos han relatado sus experiencias al emigrar o hemos sido protagonistas en algún viaje que haya durado más de lo planeado. El elemento experiencial nos vuelve más empáticos, pero no es un requisito indispensable para la empatía. Si partimos por reconocer el desplazamiento que vive en nosotros, podemos abrirnos al desplazamiento que vive el los otros.

Otra dificultad que el gestor cultural percibe en terreno, es la falta de recursos. Necesidad que se halla supeditada a los ciclos concursables propuestos por el Ministerios y los Consejos de cultura, ejecutados en su mayoría, por planificación y presupuestos (entradas de caja) durante el segundo semestre de cada año. Separando los tiempos de realización de los de ejecución y retrasándolos en el tiempo para su muestra (generalmente un año después), lo que, a mi juicio, perjudica el necesario elemento espontáneo, el aquí y ahora de la cultura en devenir. Los presupuestos de cultura, además, no guardan relación con las necesidades reales de los territorios ni con los objetivos planteados en la Política nacional de cultura, mucho menos cuando en lugar de ir aumentando los presupuestos, se han ido reduciendo considerablemente. Lo que coarta el paso transversal de lo cultural y, entre otras cosas, la creación de espacios culturales de negociación y de enseñanza-aprendizaje. La riqueza que dichos espacios poseen, no han sido valorados en la importancia que tienen:

Los estudiantes migrantes generan una sinergia interesante y desafiante. Tienen algunas características que a veces en los niños chilenos uno no observa. Traen con mucha fuerza la necesidad de realizar un proyecto, vienen con mucha voluntad y motivación. Se ven bien alegres. Otra característica es la capacidad de diálogo. Por ejemplo, yo tengo todo el centro de estudiantes que son venezolanos, hay solo una chilena. En marzo me entregaron un petitorio y ellos encantados de trabajar juntos. En la parte pedagógica uno observa mejor lenguaje, vocabulario, modulación. También se ven diferencias en los hábitos de trabajo. Traen un rigor académico de mayor exigencia, en clases están más receptivos y tienen mejores hábitos. Otro factor es el deseo de ellos de compartir su cultura. (Jorge Marticorena. Director Liceo Gabriel González Videla, 2019)

Este testimonio nos insta a cuestionarnos el ¿por qué no se contemplan gestores culturales dentro de los establecimientos educacionales? ¿por qué se separa la educación de la cultura, como si fueran ámbitos opuestos? ¿por qué continuar separando los ámbitos de la cultura de todos los demás, siendo que están íntimamente imbricados? ¿Qué capacidad hemos tenido como gestores, de abrimos a este tipo de experiencias y transversalizarlas? Hay que plantearse que la especificidad muchas veces nos aleja de la comunidad y de la realidad misma. La especificidad otorga una sensación de profesionalización, pero no podemos cegarnos a lo que la práctica nos solicita. Por un lado, el pensamiento dicotómico que nos especializa, por el otro, el planteamiento de políticas que postulan la unificación de criterios, cosa que impide hablar a la diversidad.

La transversalidad de lo cultural, deben ir de la mano con la política migratoria, medioambiental, de salud, de vivienda, económica, sin contradecirse unas con otras. No puede, la gestión cultural, realizar tejidos culturales sin reconocer que el espacio idóneo no se dará, no se puede esperar que el Valle nos reciba con todas sus riquezas para poner manos a la obra, como dicta un antiguo refrán. Hay que salir y comenzar a generar espacios en donde el gestor cultural sea un aporte a la cultura y al país.

3.2 Aportes del enfoque transcultural a la gestión cultural actual

Quiero, en este punto, exponer las bases conceptuales, teóricas, del enfoque transcultural que es el pilar de mi propuesta, para poder comprender su aporte a la gestión cultural actual. Por ello, en primer lugar, ahondaré en la alteridad como medio o mecanismo de relación con el otro, con la diferencia. Me he enfocado en el migrante, sin embargo, es aplicable a todas las formas de diversidad cultural que se presentan en el país. Posteriormente, me centro en el desplazamiento que se da cuando se ingresa al espacio liminal fronterizo, para llevar a cabo las negociaciones culturales, en pos de la aparición de una tercera cultura transculturada y creolizada. Finalmente, abordo el concepto de *différance* expuesto por Derrida, para comprender los textos-tejidos que impulsarán las redes de comunicación en la fronteridad, en vías de un gran tejido llamado cultura.

3.2.1 La alteridad como medio de relación con el migrante

*“No te acerques a mi, hombre que haces al mundo.
Déjame, no es preciso que me mates.
Yo soy de los que mueren solos, de los que mueren
De algo peor que vergüenza.
Yo muero de mirarte y no entender.”*

Rosario Castellanos.

La alteridad suele confundirse con la otredad, para distinguirla, en primera instancia, diremos que la otredad es la capacidad de reconocer la propia identidad por medio de reconocer la diferencia del otro, es decir, me reconozco y construyo mi identidad cuando advierto las diferencias que el otro tiene conmigo. La alteridad, en cambio, es la condición o capacidad de ser otro o distinto, de cambiar en relación a las diferencias del otro y de reconocer el propio cambio y la propia diferencia, conservando, al mismo tiempo, la propia particularidad. Aclaro que no se oponen, sino, se complementan, una: la otredad, es el primer contacto; la otra: la alteridad, es la relación posterior.

Antes de ahondar en la alteridad, quisiera ocuparme del concepto de otredad cultural que expone Edward Said, respecto a su propia biografía como palestino en Estados Unidos. Para el autor, existe una especie de exotización del otro diferente y de la cultura otra. En su texto ‘Entre dos mundos’ (1998), expone: “A veces me daba cuenta de que me había convertido en una criatura peculiar para muchos, incluso algunos amigos, que suponían que ser palestino equivalía a ser algo mítico como el unicornio o una variante desahuciada del ser humano.” (Said, 1998, p. 109) Said no solo lo percibe respecto a él, sino, a toda cultura diversa a la propia. Esta exotización de la cultura es tan perjudicial como el rechazo directo, pues busca sujetos culturalmente puros que correspondan a parámetros de una autenticidad que siempre es atemporal y externa. Sabemos que no existen culturas puras, pues éstas son construidas a partir de múltiples contaminaciones. La otredad cultural da cuenta de un afuera para aquellos que no encajan dentro de los cánones hegemónicos culturales. La fascinación y la mirada comprensiva, que no presenta conflicto alguno, es una forma de colocar al otro en un lugar ajeno para ser estudiado, sin llegar a conocerlo completamente, ya que la existencia de una otredad no permite una relación, sino, un contacto binario, caritativo y paternalista. De esta manera se exagera el chauvinismo o patriotismo en el que uno siempre

es mejor que otro, pues, como expone Said, “Los peligros del chauvinismo y la xenofobia (“África para los africanos”) son muy reales. Es mejor la opción en que Caliban ve su propia historia como aspecto parcial de la historia de *todos* los hombres y las mujeres sometidos del mundo, y comprende la verdad compleja de su propia situación social e histórica.” (Said, 1996, p. 333) El llamado entonces, es a calibanizar la cultura, o en otros términos, a transculturar la cultura y sus relaciones en alteridad.

Platón, en *El sofista* (1992), es el que elabora el primer significado de alteridad, bajo el término *heterotes*: “(...) nada es sin ser lo otro de sí mismo e incluso lo absolutamente otro de sí mismo.” (Jiménez Redondo, 2010, p. 129) Para Platón, la *heterotes* es aquella extranjería que se halla en cada uno y también es aquella capacidad de ponerse en el lugar del otro, en este sentido, Kristeva se acerca al pensamiento platoniano cuando expone que debemos reconocer la propia extranjería para que el otro deje de ser un problema. Para Kristeva, el extranjero es “aquel que no pertenece al grupo, que no es “uno de ellos”, el otro.” (Kristeva, 1991, p. 95) Para la autora, el extranjero es un síntoma político y psicológico de los límites del Estado-Nación, ya que “señala la dificultad que nos ocasiona vivir como otro y con otro” (Kristeva, 1991, p. 103) y por otro lado, subraya los límites “de la conciencia nacional que los caracteriza y que hemos interiorizado hasta el punto de considerar normal el hecho de que haya extranjeros, es decir, gente que no tiene los mismos derechos que nosotros.” (Kristeva, 1991, p. 103) Este extranjero, es aquel que provoca ese pánico moral de Bauman, sin embargo, Kristeva aclara muy enfáticamente, que extranjeros somos todos: “Extrañamente, el extranjero nos habita: él es la cara oculta de nuestra identidad, el espacio que arruina nuestra permanencia, el tiempo donde se abisman el acuerdo y la simpatía. De reconocerlo en nosotros, no nos perdonamos detestarlo en él mismo” (Kristeva, 1991; cit. En: Avanesian y Degryae, 2002, p. 292) Por ello, la alteridad se transforma en un elemento esencial en las relaciones con el inmigrante, pues, como vimos en el modelo italiano de transculturalidad, las múltiples conexiones con el otro, desde el reconocimiento de aquel inmigrante que vive en nosotros, es la clave para derribar el muro de la tolerancia y de la fobia.

Ahora bien, alteridad proviene del latín *alter* (el otro). Eduardo Sousa propone una definición de alteridad como: “el principio filosófico de alternar o cambiar la propia perspectiva por la del *otro*, considerando y teniendo en cuenta el punto de vista, la concepción

del mundo, los intereses, la ideología del *otro*, y no dando por supuesto que la «de uno» es la única posible” (Sousa, 2011, p. 27) Este aspecto es importante en la relación con el migrante, pues, si consideramos que toda cultura y toda diferencia es única pero no *la* única posible, podremos establecer vínculos sinceros y reales por medio de la alteridad, como un elemento esencial de una ecuación dialógica en la construcción de identidades:

(...) El que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás. (Taylor, C., 2001, p. 52).

El dialogismo propuesto por la alteridad, va a conducirnos a repensar la comunicación con el inmigrante y con sus múltiples culturas, pues erradica el binarismo cerrado y estructural de una identidad concluida. Por el contrario, la alteridad propone el diálogo desde una o unas identidades abiertas hacia otras varias identidades abiertas y diversas, en donde la comunicación será móvil, cambiante, en permanente construcción, siempre en devenir. La alteridad es un proceso inacabable e imprevisible que forma parte de nuestra construcción cultural, como expone Bajtín, para quien, “Es imposible que uno viva sabiéndose concluido a sí mismo y al acontecimiento; para vivir, es necesario ser inconcluso, abierto a sus posibilidades (al menos, así es en todos los instantes esenciales de la vida); valorativamente, hay que ir delante de sí mismo y no coincidir totalmente con aquello de lo que dispone uno realmente.” (Bajtín, 1982, p. 20) A esto podríamos denominarlo conciencia transcultural, pues las personas no son las culturas, si olvidamos esta conciencia nos comenzamos a cargar de prejuicios y a reproducir diversos estereotipos que conducen al rechazo ignorante. Es común oír frases como ‘todos los colombianos son narcotraficantes’, ‘los venezolanos son delincuentes’, ‘los chilenos son ladrones’, ‘todos los musulmanes son terroristas’, entre otras frases que denotan la carencia, no solo de empatía y de conciencia transcultural, sino de una educación de calidad que provenga no solo de casa sino del Estado, cambiando los enfoques de las políticas públicas y culturales. Estas generalizaciones solo hablan mal de quien las pronuncia. Es necesario entender que “la comunicación es siempre una realidad que no puede pensarse sin la existencia de los otros” (García, J., 2000. Cit. En: Garrido, Giraldo y Ruiz, 2002, p. 5) Para este pensar y pensarse es necesario apuntar a cambios en la forma de concebir

la diferencia, como una diferencia como apunta Alfonso De Toro: “La diferencia se puede entender como el campo en el cual se establecen los principios de la descentración de un pensamiento antilogocentrista y antidualista; la alteridad como una categoría operacional de la diferencia a través de la cual se negocian encuentros concretos y heterogéneos.” (2005, p. 2) Dichos encuentros se van a dar bajo una negociación en alteridad, es decir en un acto de apertura de compleja naturaleza que no está libre del conflicto, pues, el conflicto es el centro de las negociaciones. Esta negociación es un movimiento que implica reciprocidad, la alteridad es aquel mecanismo relacional que permite una negociación heterogénea.

La alteridad se potencia en los discursos premodernos y de la modernidad a raíz de violentos encuentros (descubrimiento, colonización, neocolonización) de diversos sistemas religiosos, políticos, sociales, étnicos y culturales. La alteridad rinde cuentas como forma operativa a las discontinuidades y rupturas de la historia y de la cultura que supeditadas a un concepto teleológico, normativo y causal fueron subyugadas o dejadas fuera de consideración. Por esto, la alteridad puede ser definida, además, como la puesta a disposición de estrategias discursivas para encuentros culturales. (De Toro, 2005, p. 2)

Como expone Alfonso De Toro, la alteridad permite el uso de una diversidad de estrategias discursivas, tan variadas como la misma diversidad cultural. Por ello, la alteridad se plantea como una estrategia rizomática que extiende sus líneas de negociación en la fuga hacia diferentes y múltiples direcciones hasta un infinito de posibilidades. Esta apertura va a enriquecer los intercambios culturales y va a permitir que se difundan en el tiempo-espacio para volverse costumbre. Así, la alteridad “representa una voluntad de entendimiento que fomenta el diálogo y propicia las relaciones pacíficas.” (Durango y Rodríguez, 2013, p. 8)

Pero para que la alteridad sea una posibilidad, deben darse ciertas condiciones como un estado liminal – fronterizo donde se sitúen las partes a negociar. Este espacio, como liminal, exige abandonar momentáneamente los prejuicios y la generalización que nos marcan como de tal o cuál nacionalidad. Al abandonar los prejuicios asociados a una nacionalidad determinada, es posible abrirse a pensar el mundo desde la exterioridad alternativa del otro, como argumenta Dussel (1995), para ir al encuentro cara a cara con el otro que, generalmente, “se escapa del poder del sujeto y que responde mas bien a una experiencia y una temporalidad que no le pertenecen al sí mismo.” (Aguirre y Jaramillo, 2006). Tiempo y espacio en un constante desplazamiento por un no lugar liminal que tiene

como objeto presentar las condiciones necesarias para que cada cuál pueda ganar y perder algo y, con ello, crear un tercer espacio cultural.

En esto consiste el enfoque transcultural, en crear las condiciones necesarias para que cada agente de la cultura pueda relacionarse, por medio de la alteridad, con otros agentes culturales en un espacio liminal que los conduzca naturalmente (y no forzadamente) hacia una cultura más rica, que considere que existe la diferencia y el conflicto y que éstos son un aporte y no un problema a resolver. Una cultura tercera que acepte las diferencias y que no pretenda ser representativa de hegemonías caducas que solo crean fobias y odios infundados, basados en un manejo precario de las políticas relacionales entre sujetos, y que tienden a considerar al otro como un problema.

Respecto al conflicto y su intento por evitarlo, es necesario aclarar que ésta mirada está ligada al enfoque intercultural. Dicha perspectiva del conflicto suele causar un silencio contenedor, en el que subyacen frustraciones y rabias que solo salen a la luz cuando ya no se puede evitar el enfrentamiento con el otro. Es sabido que, si se parte por abordar el conflicto, las relaciones se tornan posibles, verdaderas, duraderas y más fuertes. Recordemos que el conflicto intercultural es “la incompatibilidad percibida o real de valores, expectativas, procesos y resultados entre dos o más partes provenientes de culturas diferentes, acerca de temas sustantivos. Los factores detonantes de esta clase de conflicto se encuentran en el etnocentrismo, estereotipos y en los malos entendidos en la comunicación.” (Ting-Toomey y Oetzel, 2001) En dicho conflicto se encuentran tanto los inmigrantes como los nacionales, las diversas étnias del territorio, las diversas generaciones (grupos generacionales), entre otros. La mayor parte de los conflictos se deben a estereotipos y prejuicios (*Vgr.* Los Mapuche son flojos y alcohólicos), que se ubican en el primer escalón relacional, lo que levanta una enorme muralla comunicacional antes de intentar un primer acercamiento con el otro, por ende, son el resultado del no trato con el otro. Pareciera ser que estos conflictos responden a un marcado etnocentrismo que, ya en 1906, el sociólogo norteamericano William Summer, identificaba como “una visión de las cosas según la cual el propio grupo es el centro de todo y alimenta su propio orgullo y su vanidad, proclama su superioridad, exalta a sus propias divinidades y mira con desprecio a los profanos.” (Summer. Cit. En: CEUPE, 2019)¹⁰⁵ Otros autores (Dumont, 1971; Preyswek y Perrot, 1979) prefieren llamarlo

¹⁰⁵ CEUPE: Centro Europeo de Postgrado.

sociocentrismo y que es una posición en la que se sitúa un grupo para contemplar a otro grupo y que se da de forma jerárquica.

La alteridad no evita el conflicto, en cambio, se centra en él para romper las barreras iniciales desde la perspectiva del otro que hay en mí, desde el reconocimiento de la propia diferencia, pero también, del propio conflicto: de los prejuicios y estereotipos, que al ser reconocidos y expuestos de inmediato, van a entablar una primera relación en lugar de evadirla. Entonces, “Partiendo de la importancia de la diversidad transcultural como recurso social democrático que debe ser realizado y preservado a través de la intervención política cultural y del cambio de las políticas culturales.” (Robins, 2008, p. 67) Robins señala que la diversidad transcultural es un nuevo tipo de configuración cultural caracterizado por una porosidad y una fluidez cultural que opera a través del espacio, más que por múltiples fronteras que contienen comunidades sedentarias que viven dentro de jurisdicciones nacionales. Dichas diversidades crean grupos y redes culturales que se conectan a un gran número de jurisdicciones nacionales diferentes por medio de variedades de intereses de vida coexistentes como el trabajo, la familia, el nacimiento, etc. Por ende, el desafío es implementar una agenda cultural y una política cultural que las contemple. Actualmente, “muchos aspectos relacionados con la democracia, la cohesión y la inclusión deben ser tratados a este nivel transcultural. (...) lograr que llegue a ser vista como un recurso social y democrático que debe ser preservado y realizado a través de la intervención política cultural” (Robins, 2008, p. 69) Asimismo, se debería privilegiar el nomadismo por sobre el sedentarismo, la generosidad por sobre el solipsismo, la contención por sobre la exclusión, las interrogantes por sobre las viejas certidumbres.

Esta sería la labor de los *gestores transculturales*, pues son ellos quienes se conectan íntimamente con la ciudadanía y con los diversos aspectos y ámbitos de la cultura, que entendemos, no solo como el arte, sino como todas aquellas expresiones surgidas de hábitos y costumbres de una comunidad determinada. Los gestores transculturales deben garantizar las condiciones necesarias para la negociación cultural, deben ser aquellos *mediums* que van a moderar dichas negociaciones y que harán el nexo con la institucionalidad.

Concebido así, el gestor transcultural deja de ser solo un administrador y un organizador, para convertirse en un actor fundamental de la participación ciudadana en pro de múltiples mestizajes: tanto a nivel de culturas en negociación, como de disciplinas o

ámbitos que se negocian, abandonando la idea binaria de la cultura, de la política cultural y del peligroso puritanismo, que además de mentiroso, resulta segregacionista e inconsistente en la época de la multidisciplinariedad, en la que ninguna expresión cultural se halla completamente separada de las otras.

3.2.2 El desplazamiento: La fronteridad como tercer territorio de negociaciones culturales

El enfoque territorial de la actual Política de Cultura Nacional, como hemos mencionado, ya no responde a las reales necesidades que surgen a partir de los grandes movimientos migratorios que han caracterizado el siglo XXI en el mundo y en específico, Chile. En su lugar, la transterritorialidad resulta más acorde con los múltiples y diversos territorios que se entrecruzan, conectan y mestizan en nuestro país. Porque “Transterritorialidad es un fenómeno espacial, pero también lingüístico, cultural. Y desde mi pequeño bote, este territorio nómada y en perpetuo movimiento, observo y comparto mi universo con otros sujetos transterritorializados.” (Heffes, Alonso y Dovalpage, 2012) Pues guarda relación con el permanente tránsito entre culturas globales y culturas locales (nacional y regionales), en cuanto a espacio-tiempo, a aspectos lingüísticos, a aspectos rituales, costumbristas, religiosos y, también, artísticos.

Recordemos la frase de José Martí: “cree el aldeano que el mundo es su aldea”, que nos advierte la visión provinciana del territorio, incluso de aquel territorio simbólico, pues mientras dicho territorio sea fijo y no transe con los demás territorios culturales físicos y simbólicos, que se hallan en la geografía chilena, no será posible una política cultural nacional que realmente nos incluya a todos y sea participativa y no caritativa. Una conciencia que se oriente hacia lo humano y no hacia los intereses más inmediatos en lo espacial y personal, más arraigados que nunca en nacionalismos y localismos impuestos desde las ideologías colonialistas que se expanden y nos limitan en el camino hacia la concreción de un pensamiento y cultura autónoma y compartida a la vez. Al considerar la transterritorialidad que habita la propia geografía, se puede tener una óptica más clara de aquello que la globalización ha pretendido implantar como códigos culturales que se suponen universales. Una globalización que por un lado universaliza aquellos códigos que le son útiles

a sus propósitos¹⁰⁶, y por el otro lado, fortalece aquellos patrones culturales locales que, juntos, conducen a fobias, tolerancias, integración (como asimilación de la otra cultura, perdiendo la propia). Cabe señalar lo que Wallerstein (1990) plantea como cultura al declarar que es un “campo de batalla ideológico del moderno sistema mundial.” (Morán Quiróz, 1997, p. 24) Y este campo se vuelve más complejo aún, cuando nos enfrentamos a los múltiples y variados significados de cultura. Wallerstein concibe la cultura como aquello que se encuentra entre lo universal y lo idiosincrático, es decir, entre aquello compartido por todos como especie humana y aquello que caracteriza a un solo individuo. En este campo de batalla, se dan luchas como la superioridad de algunas clases de individuo por sobre otras. También, el engaño de que todos tenemos los mismos derechos frente al mundo y la ley.

Si bien, la diferencia es un valor, no se debe, como lo vimos en el punto anterior, crear una fascinación de ella, pues éstos fueron los principios que rigieron el *apartheid* en la República de Sudáfrica entre 1948 y 1994.

Hoy más que nunca resuena el término comunidad, como aquello que se comparte, pues:

(...) no es el territorio *per se* el que define a la comunidad, sino los usos y significados del espacio en tanto compartidos. Igualmente, la comunidad refiere a elementos menos sustanciales, calificados como ventajas intangibles por quienes estudian los procesos de asentamiento económico, que podrían delimitarse a partir de la identificación de elementos como el lenguaje, la memoria, el proyecto de sociedad, las creencias y los valores compartidos por los miembros de la comunidad. (Morán Quiróz, 1997, p. 32)

Ahora bien, si pensamos la comunidad en términos transterritoriales, podremos eludir el peligro de convertir aquellas particularidades compartidas en nacionalismos funcionales. Es por ello, que la política del desacuerdo es tan importante, pues es aquello que se sitúa en un eje móvil que va a estar derribando todo aquello que pretende asentarse para volverse fijo y estable; es absolutamente necesario como señala Fowler, reconocer la legitimidad de la política y del desacuerdo, así, “la comunidad no puede ser definida en la teoría o en la práctica como consenso público o ausencia de disputas” (1995, pp. 93-94) y continúa diciendo, que hay que entender que la comunidad no es un proyecto con fecha de término, porque comunidad es algo que nunca termina de construirse.

¹⁰⁶ Es decir: mantener un colonialismo que se vincula a un evolucionismo, que supone que una cultura es superior a otra, una civilizada. Como ejemplo de ello, el uso de determinados idiomas considerados superiores a otros.

Así, el diseño de políticas culturales (como de políticas migratorias) podría pensarse desde el devenir, desde el movimiento, desde el disenso y desde la transculturalidad del territorio. En este sentido, el concepto de frontera como un espacio liminal de negociación se plantea como el *in between* del transterritorio.

La frontera se ha concebido, en primer lugar, como “un límite artificial, una construcción material y discursiva que evita el contacto y la hibridez entre pueblos, culturas, etnias, religiones, lenguas... Una zona de vigilancia y control.” (Morán Quiróz, 1997, p. 79) Esta vigilancia y control han hecho que la transgresión sea una legítima forma de luchar contra barreras y muros impuestos por el poder y que solo reafirman la segregación y la superioridad de ciertas culturas que habitan tras ciertas fronteras.

De esta manera, el significado de frontera se ha desplazado y diferido hacia otros sentidos, es decir, se ha pasado por el cedazo de la *différance*, permitiendo una definición móvil de su ser no-lugar de negociaciones culturales, pero también políticas, económicas, lingüísticas, entre muchas más. “La frontera se convierte en la reiteración de nuestros cruces; sin nuestro cuerpo/poder no hay cruce, y sin cruzar no hay frontera. La frontera es el resultado de nuestros cruces colectivos pero múltiples. Es un sitio performativo construido no solo a través del nacionalismo, la xenofobia y los impulsos y discursos de control, sino también por nuestra encarnación y confrontación cotidiana de ellos. ¿De dónde vienes?” (Jottar, 2000)¹⁰⁷ Aquí, la autora se refiere a performatividad como a aquellos procesos mediante los que se van constituyendo las identidades y las realidades sociales en pos de la producción de realidad. Por medio de esta performatividad, la frontera se fragmenta para volverse espacio-lugar-territorio liminal, donde ingresamos para negociar nuestra diferencia con la otra diferencia en un proceso de *différance*, es decir, de diferir y desplazar los significados para resemantizar la no pertenencia de la territorialidad y la identidad única. La transgresión es aquella emancipación de la que habla Rancière, pues es una manera de no suprimir las fronteras, las dicotomías, los opuestos y las tensiones, en su lugar, aparece la exaltación como mecanismo de visibilización. “La emancipación comienza cuando ponemos en cuestión la oposición entre mirar y actuar, cuando comprendemos que las evidencias que estructuran de

¹⁰⁷ Traducción libre de: “The border becomes the reiteration of our crossings; without our body/power there is no crossing, and without crossing there is no border. The border is the result of our collective but multiple crossings. It is a performative site constructed not only through nationalism, xenophobia and control impulses and discourses, but also by our everyday embodiment and confrontation of them. Where are you coming from?”

esta manera las relaciones del decir, del ver y del hacer pertenecen ellas mismas a la estructura de dominación y de la sujeción.” (Rancière, 2000, p. 19) De esto se desprende que la emancipación sea una forma de generar interferencias en las fronteras entre la acción y la pasividad y entre el individuo y la comunidad, entre otras. “Es esto lo que significa la palabra *emancipación*: la interferencia de la frontera entre quienes actúan y quienes miran, entre individuos y miembros de un cuerpo colectivo.” (Rancière, 2000, p. 26. Cit en: Arcos Palma, 2009, p. 152)¹⁰⁸

La emancipación es aquel impulso que va a permitir múltiples desterritorializaciones y reterritorializaciones para que se pueda transculturar el territorio y la política. Estos movimientos van a desarticular estos referentes claves de la cultura, “(...) el territorio, espacio común donde se materializan las prácticas, que marca las fronteras entre “nosotros” y los “otros” (los de “adentro” y los de “afuera”). Esto rompe con dos principios que han servido tradicionalmente para comprender las culturas: el de centralidad y el de oposición entre interno/externo; ya que por un lado deslocaliza y dispersa el centro o foco cultural, y por el otro, hace permeables las fronteras que distinguen un adentro de un afuera.” (Herner, 2009, p. 170) Es decir, la desterritorialización va a erradicar el binarismo de las culturas para que la frontera deje de ser una línea divisoria y pase a concebirse y a practicarse como espacio liminal de negociación.

Sin embargo, ¿cómo se desterritorializa el territorio? Mi propuesta es que se debe realizar por medio de la emancipación del enfoque territorial para poder transculturar las políticas culturales nacionales y, evidentemente, regionales, para que dejen de ser polarizadas, dejen de exponer ideas contradictorias que en la práctica no se pueden concretar, dejen de monopolizar sus redes de participación y de distribución, entre otras. Pero, si la política se sigue concibiendo como aquel arte de gobernar y nada más, es imposible llevar a cabo esta tarea. El concepto de política se debe actualizar para comprender cuáles son sus mecanismos de acción que repercuten inevitablemente en las culturas. Una definición resulta particularmente iluminadora en este aspecto y la realiza Rancière, para quien:

¹⁰⁸ “(...) En estos términos, la emancipación sería una manera de generar interferencias a las fronteras entre la acción y la visión, entre la participación y la pasividad, entre el individuo y la comunidad, entre hablar y oír, entre el maestro y el ignorante, etc.” (Arcos Palma, 2009, p. 15)

La política es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él (...) hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo “entre” ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada. (...) La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido. (Rancière, 2005, pp. 41,42, 45)

Es decir, la política es aquel conflicto, pues no debe estar libre de él, de tener que llegar a un escenario común entre una gran diversidad de escenarios-territorios, por ello, es fundamental la transterritorialidad, pues es ella la que va a permitir este escenario común sin que por ello sea estático y fijo, un escenario móvil y en devenir que contemple la diferencia con los otros y las haga cuerpos que se trans-conectan en una fronteridad inherente a todo ser humano. Porque todos somos, en cierta medida, seres fronterizos, sujetos liminales que estamos en permanente construcción-deconstrucción. Por medio de una nueva práctica política, es posible construir una nueva práctica discursiva como bien señala Kristeva, ya que “Tocar los tabúes de la lengua redistribuyendo sus categorías gramaticales y remanipulando sus categorías semánticas, es también tocar los tabúes sociales e históricos.” (Kristeva, 1978, p. 16) Y por ende, culturales. Demoler la frontera que existe entre locales y migrantes, entre chilenos y pueblos originarios, entre metrópolis y región, entre otras, permite situar la frontera como espacio liminal de negociación entre dichos territorios culturales, físicos y simbólicos. Hoy, se vuelven a alzar aquellas voces que exigen una redefinición de la política, para que la vida sea justa y digna, para que, al igual que antaño, se vuelva a considerar a todos como agentes fundantes y esenciales de nuestra cultura en devenir. Como recuerda Giacché:

La redefinición de la "política" parecía en ese momento la más incisiva y la más valiente: forjada con la contribución teórica de unos pocos pero verificada por la militancia de tantos, si no, de todos los estudiantes del movimiento (...) El anti-consumismo fue entonces el ideal básico que inspiró todas las ideologías cumbre: una revuelta paradójica contra uno mismo, contra la clase burguesa de pertenencia o aspiración, contra la abundancia y obsolescencia de los bienes e incluso contra las ventajas de la riqueza y los privilegios del poder ... Como se puede ver, una revolución completamente cultural, a la que uno se adhirió de verdad, y no tanto amando y no todos armados como hoy cuenta la Historia. (Giacché, 2013. Cit. En: Cattaneo, 2018, p. 211)

Es la base de todo movimiento social y es, por supuesto, la base de las movilizaciones de octubre de 2019 en Chile y Latinoamérica. Una revolución completamente cultural que arroja luces sobre un mal funcionamiento del sistema, de la institución y del intento por democratizar la cultura desde un lugar privilegiado de poder que no conoce ni le interesa conocer las reales necesidades de los ciudadanos. Esta revolución es el quiebre, la fractura necesaria para redefinir la política, redefinir la cultura y redefinir la sociedad, desde la historia que guardará una memoria fundante de múltiples futuras revoluciones, teniendo siempre presente que pasado-presente y futuro son movimientos históricos (temporales) y territoriales (espaciales) circulares y, por ello, inacabables. A este proceso, Rancière lo llama verdadera política, pues, cuando aquellos que no eran escuchados y no tenían cabida en ningún lugar se hacen oír fuertemente para mostrar su igualdad ante todos.¹⁰⁹

La frontera es un espacio liminal, y por ello, lleno de posibilidades de interacción entre culturas diversas, como señala Cattaneo (2018). Este espacio *in between* es la metáfora perfecta de la creolización y la transculturalidad, ya que deja en suspenso las identidades colectivas como país, región, lengua, etc., para fragmentarlas, para quebrarlas, haciendo aflorar las identidades particulares que se funden y llegan a ser plurales. Como hemos dicho, la frontera es el lugar de la negociación cultural, donde cabe el otro en toda su expresión. El inmigrante, el extranjero, el indio, el marginado, es el ser que habita, atraviesa y hace suyo este no espacio, y en esa lucha constante por cruzar, se transforma en el iniciado de aquellos

¹⁰⁹ “(...) Rancière considera que lo político es un asunto de apariencias, de la constitución de un escenario común donde los agentes se manifiestan a través de la acción y el discurso. Ahora bien, este espacio de lo político es el topos donde tiene lugar un desacuerdo fundamental entre dos procesos heterogéneos, el desacuerdo que se da entre el proceso de gobierno y el de igualdad, entre lo que Rancière llama “la policía” y “la política” (Rancière 2004, p. 17). El proceso del gobierno o policía distribuye de manera jerárquica lugares y funciones fijas para los seres humanos que se reúnen en cierta comunidad. En palabras de Rancière, la policía es “un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido” (Rancière 1996, pp. 44-45). Siendo así, la policía, con su distribución jerárquica de inclusión y exclusión, instaura una ley que daña la norma de la igualdad en la cual se basa la política. Por eso, esta última debe verificar la igualdad de cualquiera con cualquiera, perturbando el orden configurado por la policía. Esta perturbación se realiza cada vez que se hace visible aquello que no lo era. La política reivindica la igualdad en la medida en que redistribuye la configuración policial de lo sensible, haciendo que se manifieste la parte de los que no tienen parte. En otras palabras, la política se presenta cuando aquellos que no eran reconocidos como iguales a causa del orden de la policía deciden mostrar su igualdad ante todos los otros.” (Paredes, 2009, pp. 91, 98)

ritos de paso de Van Gennepe¹¹⁰, por ende, la frontera es necesaria y fundamental en el proceso de transformaciones que atañen al sujeto liminal. De esta manera, el migrante no es “de aquí ni es de allá” y los sujetos con los que se relaciona pertenecen a su mismo estatus.

La frontera puede ser entendida como una "zona de contacto", es decir, como un espacio en el que "(...) las relaciones sociales a menudo son desiguales y las personas pueden hablar idiomas diferentes o el mismo idioma con diferentes inflexiones, significados y propósitos". (Chabram-Dernersesian, 2006, p. 35). Aquello de “Zona de contacto” es una expresión bien conocida (...) para indicar aquel proceso que tiene lugar cuando dos o más culturas están en contacto entre sí, como sucedió, por ejemplo, en el curso de la colonización europea en África. (Carletti, 2007, p. 56. Cit. En: Cattaneo, 2018, p. 383)

Es por ello que la frontera es el lugar del mestizaje cultural, en donde el migrante se halla en intercambio abierto con otro, de manera que puedan resurgir hibridaciones que provoquen identidades fragmentadas entre ambos mundos-culturas, manteniendo un estado de ambivalencia y transitoriedad que no cierra ningún significado, más bien, lo abre a múltiples líneas rizomáticas. “Las fronteras son como un lugar con contradicciones inconmensurables. El término no indica un sitio topográfico fijo entre dos u otras áreas estáticas (naciones, sociedades y culturas) sino un área intersticial de desplazamiento y desterritorialización que da forma a la identidad de los sujetos hibridizados”. (Heyman, 1994, p. 47. Cit. En: Carletti, 2007, p. 59) Es en la frontera y asumiendo la propia fronteridad que es posible instaurar relaciones con la diversidad por medio de la alteridad como una negociación en *différance*, que remueva al sujeto, la cultura, la política y su historiografía.

3.3.3 La *différance* de los agentes en negociación: gestores y partícipes

La *différance* es un neologismo propuesto por Derrida (1989) y que no es la diferencia, sino, un desplazamiento semántico y diferido del otro en sí mismo. Es decir, un valor de la diferencia como *différance* que permite una continua revisión del otro que está en mí, para resemantizarlo en contextos de la no pertenencia, la liminalidad territorial y la liminalidad identitaria. Es este tránsito el que permite el retorno del diferente como un ser

¹¹⁰ Los ritos de paso son aquellos en los que un individuo se inicia como miembro de una comunidad cultural. Dichos ritos poseen tres etapas, la primera es la de ingreso como ser sin pertenencia, la segunda es la de negociación liminal y la tercera es la de reincorporación a la cultura como nuevo miembro de ella.

humano nuevo, que va a guardar tanto los engramas de su cultura anterior como aquellos de su nueva cultura.

(...) para Derrida en lo “uno” se atenta a la esencia misma de éste, esto es, ser radicalmente un “otro”. Solamente porque se es “otro” en sí mismo se es “uno” (...) En lo “otro” está la *différance* que permite ulteriormente una cierta estabilidad cobrada, pero fugaz y singular de lo “uno”. Lo “otro” como real *différance* “demora y difiere” en su dar y enviar a lo “uno” como múltiples maneras de remisiones en las cuales nos atemperamos en nuestro diario y singular vivir. (...) No hay ninguna que predomine sobre las demás, no hay jerarquía entre ellas, no hay violencia, sino amistad, *amiance* en justicia responsable, pero “indecidible.” (Espinoza, 2006, 3)

Es decir, que la *différance* posee un componente espacial: diferir, y un componente temporal: aplazar, que se presentan al mismo tiempo. El diferir hace referencia a los signos que funcionan solo cuando son diferenciados de otros signos (podríamos decir, el reconocimiento de la otredad) y el aplazar se refiere a que el signo debe relacionarse con otros signos dentro de un contexto para poder ser significado, pero este contexto se modifica constantemente, por ende, el significado debe ser siempre aplazado (podríamos decir, la negociación en alteridad); “es decir, debe estar inmerso en un contexto que modificará su significado, desplazándolo hacia un futuro indefinido dado por diversos contextos que lo interpretan. Por ende, ningún texto puede fijar de forma permanente el significado.” (Cattaneo, 2018, p. 266) La diferencia, de este modo, se vuelve solo un significado aplazado en un contexto que aún no presenta las condiciones necesarias para su activación.

Un ejemplo concreto de esta activación de la *différance* lo expone Cattaneo (2018) y se refiere al teatro de Robert Wilson, cuando se encuentra a un joven autista: Christopher Knowles. La clave para el exitoso trabajo con este joven actor, fue la de quitarle la etiqueta de autista para considerarlo un individuo, entrando en su mundo para aprender su lenguaje, sus códigos gestuales y patrones corporales secretos. Para Wilson, la diferencia de Knowles era única y no defectuosa. Si logramos entender que la diferencia es un valor y no un problema, es posible entablar relaciones ricas que abran otros universos posibles.

Los gestores transculturales deben ser agentes y partícipes de la *différance*, para propiciar reales cambios en las relaciones culturales, desde lo social y no desde lo caritativo. Un ejercicio político que no es la representación de una realidad, sino, la transformación de las relaciones humanas y de los equilibrios sociales por medio de un autoconocimiento y del

conocimiento del otro en un desplazamiento compartido. Pero no olvidemos que “lo humanamente desplazado que se halla concretamente en el otro, para abrir la conciencia social y colectiva hacia la percepción transcultural de ese otro, que está siempre dentro de un nosotros.” (Cattaneo, 2018, p. 300) Por ello, el gestor transcultural debe crear relaciones imprevisibles que le permitan múltiples conexiones que colaboren entre sí, sin perder el origen cultural, sino, volviéndolo un territorio en devenir, un núcleo móvil del cual surjan múltiples hibridaciones, como líneas en fuga que se interconectan rizomáticamente. Pues el rizoma es la dinámica con la que se deben dar las relaciones con la cultura, también rizomática. Siendo una forma de crear terceros espacios de negociación. Si la cultura se concibe como rizoma, es posible expandir sus horizontes para que no se vuelvan a cerrar en una dicotomía centro-margen, sino en múltiples márgenes sin un centro hegemónico de representación.

Ninguna cultura debe ser representación, pues, quien representa o selecciona aquellos elementos representativos cumplirá el rol del historiador que escribe su historiografía. Si, en lugar de realizar representaciones, se consideran múltiples elementos de las diversas caras de la representación es posible romperla para generar un movimiento infinito de rupturas y reconstrucciones. No quiero decir con esto, que no existan elementos que puedan representar una cultura, sino, que aquellos elementos, puedan ser el signo que se difiere y aplaza para volverse universal y particular al mismo tiempo, pudiendo, a su vez, no fijar ningún significado estable de cultura.

Por ejemplo, una vez me dirigí al director de la CONADI de una Región del país, para pedirle algunos elementos característicos y representativos de sus culturas originarias para ser expuestos en Europa por una conferencista chilena. El director, avergonzado, me mostró un objeto hecho a mano por un indígena, con una técnica proveniente del paleolítico tardío. Me dice, algo acongojado, que eso es lo único que los puede representar, que es feo, pero ellos no dan para más. Este director de un organismo de Estado que debe velar por la cultura de los pueblos originarios (entre otras cosas), hizo una selección desde su incapacidad (e ignorancia) de ver la riqueza de la diversidad histórica, antropológica, etnológica, artística y cultural de aquel objeto, impidiendo que se pudiera conocer o ser un elemento que se considerara parte de una especificidad cultural propia de uno de nuestros territorios. En su lugar, me envió a una feria artesanal para comprar copias ‘mejor hechas’.

Este es el problema que surge cuando se pretende seleccionar aquello que pueda representar a una u otra cultura: que finalmente, dichos elementos se vuelven un *souvenir* turístico y no un valor que debe cuidarse y preservarse para ser estudiado desde diversas perspectivas y continuar su vigencia en tanto objeto cultural. La representación, así, tiende a fijar y estatizar una sola mirada e interpretación. En cambio, la *différance*, permite que dicho objeto ingrese en el circuito rizomático que le devolverá valor: un valor que conserva su origen y que lo abre a múltiples y diversas interpretaciones, otorgándole nuevas vidas y nuevos significados en tanto signo en constante desplazamiento.

El gestor transcultural no debe ser aquel director de la CONADI, debe ser un contemporáneo, que perciba tanto la oscuridad como la luz de su tiempo, para poder extraer de la cultura y de la diferencia, toda aquella riqueza que posee, sin dejar nada fuera, pues no se trata de sacar elementos, sino de no negar la posibilidad a ninguno, de ser apreciado e incorporado en el desplazamiento semántico de la historia. El gestor transcultural debe acercarse a la cultura desde la incertidumbre y la inocencia de quien descubre por primera vez.

El desplazamiento es precisamente eso, una deconstrucción de los límites, de los acontecimientos, una escritura de la escritura, un diferir y aplazar aquellos significados de la cultura, que a su vez, actúa como una red de textos (como diría Derrida) insertos en una red de otros tejidos, que puedan ir construyéndose a la luz de otros textos. La deconstrucción “No se trata [solamente] de levantarse contra las instituciones sino de transformarlas mediante luchas contra las hegemonías, las prevalencias o prepotencias en cada lugar donde éstas se instalan y se recrean.” (Derrida, 1997, p. 9). A su vez, Derrida aclara que “(...) opera a través de la genealogía estructurada de sus conceptos dentro del estilo más escrupuloso e inmanente, para al mismo tiempo determinar, desde una cierta perspectiva externa algo que no puede nombrar o describir, lo que esta historia puede haber ocultado o excluido, constituyéndose como historia a través de esta represión en la que encuentra un reto.” (Derrida, 1981, p. 15) En este sentido, como bien comenta Vásquez Rocca:

Desconstruir parece significar ante todo: desestructurar o descomponer, incluso dislocar las estructuras que sostienen la arquitectura conceptual de un determinado sistema o de una secuencia histórica; también, desedimentar los estratos de sentido que ocultan la constitución genética de un proceso significante bajo la objetividad

constituida y, en suma, solicitar o inquietar, haciendo tambalear su suelo, la herencia no-pensada de la tradición metafísica. (2016, p. 2)

Derrida propone el intercambio de interpretaciones del otro, interpretaciones que siempre se irán expandiendo en otras, que a su vez, se intercambiarán con otras. Así, nunca se inmoviliza una sola interpretación del otro, pues, no existe verdad única ni absoluta. El otro (y el yo) son textos, y como textos, son concebidos como tejidos en continua urdiembre, donde el mismo otro-yo se extravía a sí mismo, diseminando el sentido originario en infinitas líneas de fuga. (Ver Derrida, 1997) De esta manera, el gestor transcultural se transforma en un tejedor. El desplazamiento implica un juego deconstructivo entre centros y periferias, donde no solo se suman elementos, sino, que se producen cadenas que van a cruzarse con otras cadenas para tejer un texto (cultura). “El texto emerge de la transformación y en el entrecruzamiento con otros textos.” (Vásquez Rocca, 2016, p. 5) Es este el principio de la *différance*, en su diferir: un movimiento que retarda y, al mismo tiempo, distingue lo no idéntico. De esta manera, la interpretación del otro y su sentido otorgado por dicha interpretación, siempre es pospuesto para no alcanzar nunca una significación única y acabada. En este desplazamiento, la huella de lo que somos y de lo que los otros han interpretado de mí, va a quedar fuera de todo presupuesto, prejuicio, preconcepción, imposibilitando el encuentro de un original, de una pureza, de una sola pertenencia identitaria y cultural. “Cada huella es la huella de una huella y así hasta el infinito. A consecuencia de que no hay ninguna huella originaria, los presupuestos del origen y de la presencia son puestos en duda. Esto porque la huella sólo simula estar presente en un breve instante para inmediatamente ausentarse. En la huella, cada término se distingue a la vez que se ausenta de todos los demás términos.” (Vásquez Rocca, 2016, p. 6)

El gestor transcultural, como tejedor de relaciones entre culturas (entre sus componentes y agentes), utiliza la deconstrucción para leer al otro, como estrategia de lectura. Y como estrategia, Derrida entiende una búsqueda y creación constante de diversos y variados métodos innovadores. Así, es posible abandonar los modelos estáticos de gestión, que se terminan transformando en manuales de cocina. Cada agente de la cultura es diverso al otro, por ende, deberán buscarse o crearse, e incluso, mestizarse diversos modelos-modos de lectura, interpretación, acercamiento, tejido.

El gestor transcultural debe, por medio de la deconstrucción, quitar el sedimento de prejuicios y fobias que las instituciones y agentes de la cultura puedan tener, para encontrar aquello que está en el substrato. A su vez, debe develar aquellas fuerzas no intencionales del discurso sobre el otro. Ello, permite que el texto tenga texturas, es decir, permite texturar todo aquello que ha permanecido como significado unívoco para hacer aflorar otros significados. Aprender a leer el entretexto de cada texto, aprender a leer los otros posibles significados que se hallan en los intersticios de la cultura y de cada agente cultural. Lo que Derrida (1989) llama lectura sospechosa, que permite exponer las zonas marginales del texto y de la cultura para que puedan hablar una multiplicidad de voces (polifonía) y de intertextos (textos entretejidos con otros provenientes de múltiples fuentes y referencias).

De esta manera, la cultura y los agentes culturales se transforman en verdaderos palimpsestos, aquellos papiros que se desdibujan para volver a escribir sobre ellos, obligando al lector (al gestor transcultural) a realizar una lectura o interpretación activa. Recordemos que el origen (papiro) no es fijo, por ende, debe ser reescrito por cada contacto cultural que se realice. Por ello, el gestor transcultural debe fracturar aquella necesidad que creemos tener de fijar un origen¹¹¹, un creador, un original y visible,

(...) en suma, un principio que es identificado con la figura paterna y con el orden y la jerarquía masculinos. Con este argumento, que en realidad desvela y denuncia una especie de falacia *ad auctoritatem*, se pone en tela de juicio el afán de toda la metafísica tradicional, la cual siempre anhela un origen para todo acto, una presencia objetiva, un asidero del que partir, un creador, un Autor. (Vásquez Rocca, 2016, p. 10)

Como lo ha dicho Artaud, cuando propone, ya en el año 1947, que se debía acabar con el juicio de Dios (el autor), autoridad que controlaba el significado de la obra e impedía a los actores y directores teatrales, poder deconstruir los textos clásicos para reinterpretarlos, releerlos y recrearlos, escapando así, del sistema de juicios que se ejercen a los cuerpos, entendidos como obras, textos, sujetos y como culturas. Artaud propone, en su lugar, crear un cuerpo sin órganos, es decir, un cuerpo-cultura liberado de automatismos e imposiciones. En palabras de Artaud, el cuerpo (cultura) debe rehacer su anatomía:

¹¹¹ “No hay un centro, ni un original que funde las repeticiones, no existe el antepasado primordial, el origen primigenio. No hay origen que pueda servir para identificar el original del suplemento, ni para dominar su disseminación. Lo que reemplaza al centro-origen es una prótesis, un parásito, un suplemento” (Potel, 2006)

Llevándolo por última vez
a la mesa de autopsias para
rehacerle su anatomía.
El hombre está enfermo porque está mal
construido.
Átenme si quieren,
pero tenemos que desnudar al hombre
para rasparle ese microbio¹¹² que lo pica
mortalmente
dios
y con dios
sus órganos
porque no hay nada más inútil que un órgano.
Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin
órganos lo habrán liberado
de todos sus automatismos
y lo habrán devuelto a
su verdadera libertad.
Entonces podrán enseñarle a danzar al revés
como en el delirio de los bailes populares
y ese revés será
su verdadero lugar. (Artaud, 1947)¹¹³

Aquel ‘verdadero lugar’, será el tejido que se ha urdido a partir de una primera escritura del autor y de las infinitas interpretaciones de los lectores, que no tendrán en cuenta aquella primera intención, siendo liberada la interpretación, el significado y sus órganos. Esto es lo que nos permite tener hoy, por ejemplo, una “Tempestad” de Shakespeare y otra de Cèsaire, sin que una sea más importante que la otra. Lo mismo sucede con la gestión transcultural, ésta, debe acabar con el juicio de dios, como interpretación unívoca de la

¹¹² Sobre esto, Derrida (1993), expone su teoría del virus, afirmando que el virus es un parásito que destruye, introduciendo el desorden a la comunicación. El virus se encuentra en aquel límite o frontera incómoda entre la vida y la muerte, en aquella zona liminal que va a reproducir los prejuicios y las fobias para impedir la comunicación, introduciendo aquel conflicto como material genético violento. Pero, por otro lado, necesario (como también plantea Artaud), para expulsar el pus violento que ataca el cuerpo y purgar así, la sociedad (y la misma comunicación), despojándola del órgano enfermo, para liberar su potencialidad de trans-conexión. (Ver Vásquez Rocca, 2016)

¹¹³ “*Para acabar con el juicio de dios* fue escrito por Antonin Artaud a pedido de Fernand Pouey para ser transmitido por la radio nacional francesa junto a otros textos de distintos poetas a modo de conmemorar la todavía reciente finalización de la segunda guerra mundial. El propio Artaud, María Casares, Roger Blin y Paule Thévenin lo grabaron el 28 de noviembre de 1947, pero la emisión, programada para el 2 de febrero de 1948 fue prohibida por el director de la radio, Wladimir Porche, escandalizado por la violencia del texto. Fernand Pouey logró que se formara una especie de tribunal (integrado, entre otras personalidades, por Jean Cocteau, Pául Eluard, René Char entre otros) encargado de dar su parecer sobre el poema. El fallo fue totalmente favorable pero aún así, el director de la radio mantuvo su veto.” (Almeida, 2017)

cultura, para poder tener nuevas interpretaciones que se tejan por medio de infinitas conexiones y contaminaciones culturales. De este modo, no sería el gestor ni la institución aquel que produce la cultura (ideas de la cultura), sino, que sería la propia cultura (y sus manifestaciones) la que produzca la institucionalidad y el gestor.

3.3 Un nuevo enfoque en devenir

En este punto, se elabora la propuesta de la investigación, no sin antes aclarar que es imposible realizar cualquier cambio o propuesta de enfoques de gestión cultural, sin que las políticas culturales cambien sus actuales enfoques y cambien su manera de concebir la política y la cultura como productos de mercado y a los ciudadanos como productores y consumidores. Esto viene ligado a un cambio en las políticas País que se detallan en nuestra actual Constitución de 1980. Dicho esto, en este punto se propone, en primer lugar, cambiar el lugar de enunciación desde la institución a la ciudadanía, la comunidad, el pueblo, quienes deben ser los que construyan las nuevas políticas culturales nacionales a partir de sus saberes y experiencias empíricas de la cultura, para llegar a contemplarla como un derecho humano y como un devenir de múltiples enfoques imprevisibles que se darán en el correr de la historia social chilena y su encuentro intempestivo con otras culturas nuevas o presentes ya en el país: nuevas relaciones con los pueblos originarios, con las particularidades de las regiones, con inmigrantes, con la diversidad sexual, con la discapacidad, con la equidad de las mujeres. Por ende, replantearse la cultura y las políticas culturales (así como la gestión) desde la abolición del pensamiento binario que nos mantiene atados en discusiones que no llevan a nada nuevo y que tienen a fijar definiciones que no se mueven con el espacio-tiempo de la humanidad. En segundo lugar, replantearse las formas de participación ciudadana, comunitaria, social desde la transculturalidad, que abrirá infinitas líneas de fuga para la realización de actividades ligadas al intercambio afectivo y equitativo (no igualitario) con el otro, dejando éste de ser un problema, para convertirse en un aporte a la nueva sociedad chilena. Finalmente, propongo el concepto de Gestor Transcultural como el nuevo tejedor de relaciones en alteridad, fracturando la hegemonía de su rol como observador, administrador y ordenador de productos culturales en pos de un rol activo, afectivo, humanitario, protagónico en el tejido de las culturas y de sus múltiples representaciones.

3.3.1 Adiós a los binarismos: repensar la cultura desde la transculturalidad

Partiré citando la definición de Gabriel Matthey sobre la gestión cultural impertinente: “En la práctica, la gestión cultural impertinente se puede dar en muchos casos y el límite no siempre es nítido. El ejemplo más típico es la imposición y/o fiel reproducción (copia) de ideas, prácticas y estilos de otras culturas, lo cual, según se anticipó, es una forma de hacer “(neo)colonialismo”. Esto puede ocurrir en base a la ciega imitación –sin filtros ni adaptaciones– de referentes ajenos, tanto nacionales como extranjeros.” (2009, p. 30) En el punto 3.3.2 de este capítulo, ahondaré sobre el término pertinencia e impertinencia. Por ahora, quisiera comentar que propongo el nuevo enfoque transcultural para los modelos de gestión (pertinentes o no), desde las necesidades de las comunidades y desde las necesidades de los gestores (de cualquier nacionalidad), sin abandonar aquellas experiencias (nacionalidades y foráneas) que ejemplifican la aplicabilidad del enfoque transcultural, nacido de las observaciones que Ortiz hizo de Latinoamérica, y en especial, de Cuba. Pienso, que analizar experiencias no implica ni significa que se copien dichas experiencias, como se suele pensar y/o hacer en general. En cambio, permiten ir construyendo el camino propio con miradas y voces diversas, diferentes, no binarias (nacional/extranjero, origen/desenlace). Pues, como veremos a continuación, el binarismo solo se ocupa de imponer jerarquías totalizantes.

Aclarado este punto, me parece importante mencionar que las antiguas distinciones centro-periferia, local-global – entre otras – se ven abolidas con ciertos hitos históricos que han marcado el inicio de una nueva era social y cultural (por mencionar solo dos aspectos). La caída del muro de Berlín y el 11 de septiembre norteamericano, han demostrado que esas aparentes distinciones no eran más que instrumentos mentirosos de dominación, pues, la inmensa mayoría que pertenecía al tejido periférico, ha expresado con fuerza su parecer y ha alzado una sinfonía de voces que han derribado dicha frontera ideológica de los grandes y los pequeños relatos. A modo de ejemplo:

El posmodernismo – un término que empezó a generalizarse en la arquitectura norteamericana a principios de la década del setenta – se consagró con el derrumbe de una construcción, el muro de Berlín, y él mismo se derrumbó con la caída de unos

edificios en Nueva York. (...) Se terminó la era de los simulacros: volviendo a Zizek, hemos sido arrojados al desierto de lo real. (...) Y en el desierto, donde no hay nada, sólo queda construir. Hacer *historia*. (Grüner, 2002, p. 31. El énfasis es del autor)

Pero para hacer historia, como insta el pensamiento grüneriano, es preciso repensar la cultura, pues la cultura es hoy, contradiciendo los discursos expuestos en todos los documentos oficiales de la CNCA, un modo de producción capitalista que ha fechitizado el modo de vida de los sujetos sociales por medio del mercantilismo. Con ello, quiero decir, que los sujetos culturales son, hoy en día, sujetos “jibarizados a su mero rol de *consumidores*, y esencialmente de consumidores de imágenes y símbolos igualmente desmaterializados que ya no solo adhieren a las mercancías (...), sino que son en sí mismos, repitámoslo, mercancías y también ‘fuerzas productivas’.” (Grüner, 2002, p. 38. El énfasis es del autor) Grüner expone que son estos sujetos, desclasados, desnacionalizados y dessexualizados los que se ha tratado de deconstruir, sin entender que ya se presentan deconstruidos en su esencia. ¿Cómo proponer, entonces, un modelo o modelos de gestión cultural para estos sujetos (nosotros)? Para el autor, la respuesta se halla en generar una onto-antropología, es decir, una delimitación de las condiciones de producción de algo nuevo con una función primordialmente teórica y política. Pero no, insiste Grüner, de aquella política del uso de recursos para gobernar, sino, de lo político, es decir, de aquello que redefine la “‘originariedad’ misma de lo humano como tal, de lo que hace a una (no ‘esencialista’, no ‘fundamentalista’ pero sí) fundamental *onto-antropología*.” (2002, p. 41. El énfasis es del autor) Estas razones de Ser del estudio de la humanidad, son aquellas razones de la existencia misma de la cultura como un campo de prueba en donde los sujetos culturales pueden desterritorializarse y volverse a reterritorializar, en un sentido filosófico y sociológico. Es decir, un estudio del ser humano en su ser fenomenológico. Para ello, y para comprender mejor las transformaciones (y sus implicancias) que se han venido gestando desde el inicio del siglo XXI, es necesario “un desplazamiento de la mirada científica. La comprensión de un mundo desterritorializado requiere un punto de vista desterritorializado. (...) Pensemos el mundo en su flujo, y *luego* hagamos las preguntas pertinentes a nuestras realidades.” (Ortiz, R., 1996. Cit. En: Grüner, 2002, p. 43) Para ‘pensar el mundo en su flujo’, es preciso “pensar las particularidades de nuestra propia inserción en ese flujo” (Grüner, 2002, p. 44) Y, a su vez, hay que “evitar las categorías esencialistas” (2002, p. 45), insiste el autor, pues hay que

entender que el pensamiento no viene de nosotros como forma pura, sino, construida por otros flujos. Por ello, hay que reapropiarse críticamente de todo lo que se tenga a mano y que haya pasado por este u otros flujos. Es decir, hay que re-pensar los lugares de enunciación más que el enunciado en sí.

Pero, para ingresar a este flujo y repensar la cultura, es necesario erradicar el pensamiento binario o dicotómico, más aún, la falacia de lo neutral, ligado a la dominación de lo uno por sobre lo otro. Dicha tarea no es nada simple, pues implica incorporar a la dupla, un tercero que actúe como otro punto conector. Pero antes de abordar las soluciones, ahondaré en el problema. El pensamiento binario ha sido una característica de toda la historia de la humanidad y de las formas de cultura que se han construido a partir de vida/muerte, Dios/Demonio, bien/mal, cuerpo/alma, hombre/mujer, sujeto/objeto, izquierda/derecha, y otra infinidad de dicotomías exclusivas y excluyentes, antagónicas y opuestas. A partir de ello, hemos construido nuestras propias identidades occidentales, de siempre pensar al tercero como un excluido de todo. Cosa que es posible apreciar en las categorías de campo que propone Bourdieu, por ejemplo, que no contemplan a aquel que habita la calle, aquel indigente que no encaja en ninguno de sus parámetros. Muchos teóricos actuales han insistido en el sesgo segregacionista y racista del binarismo, llegando a proponer diversas alternativas para salir de él, como por ejemplo, los estudios *queer* o los estudios trans, dentro de los estudios de género de Butler (2001). Otro de estos ejemplos, es la teoría del pensamiento rizomático de Deleuze y Guattari (1995), y que he tomado para incluir el elemento caótico, esquizofrénico, en esta ecuación binaria.

La modernidad ha jugado un rol esencial en generar discursos dicotómicos que han llevado adelante como símbolos de apertura democrática, escondiendo la evidente violencia de la desigualdad disfrazada de libertad.

Si por un lado se postula, a nivel discursivo, un 'ser social' del que supuestamente 'todos' participan, lo que sucede a nivel práctico es que no todos entran dentro de ese 'ser social'. Pensemos por ejemplo en la postulación de que 'todos somos libres': para que el lema se efectivice, resulta necesario que al menos 'alguien' -y ese 'alguien' son millones de personas- no pueda gozar de ese atributo, que entonces no es un derecho sino un privilegio. Concretamente, para elegir 'libremente' mi profesión o mi consumo, preciso contar previamente con una condición económica tal que me permita acceder a cierta educación o a cierto poder de compra. (...) Nociones como las de 'libertad universal', 'igualdad universal' o 'ciudadanía universal' son productos del dispositivo del 'equivalente general' moderno, que: "(...) busca eliminar las 'diferencias particulares' detrás del

'universal abstracto' de la Idea, disimulando entonces las 'desigualdades materiales' que están en conflicto con la 'igualdad jurídica' entre los hombres." (Grüner, 2010, p. 276 y Fraga, 2013, p. 68)

Es decir, que las categorías como: género, etnia, migrante; contribuyen a invisibilizar al otro para que no tengan participación histórica y social. Así, el otro y su existencia, se vuelven un problema. Cuando el pensamiento binario prima, se instauran las jerarquías, excluyendo la simultaneidad de convivencias. Construyéndose así, posiciones privilegiadas de enunciación y otras absolutamente inexistentes, ya ni siquiera subordinadas, a menos que ese otro abandone su cultura y se integre a la que se le impone. Ejemplo de ello, es el reciente golpe de Estado en Bolivia (2019), en donde una minoría (la elite) impone por la fuerza (golpe de Estado) a la gran mayoría, la negación de la etnicidad indígena y la renuncia de sus ritos y creencias religiosas para adoptar la impuesta por la clase golpista (que, a su vez, pertenece a la misma etnicidad indígena que rechaza). La nueva matriz cultural que se impone, es una matriz colonial, que viene a expulsar toda expresión cultural por considerarla una piedra de tope para lograr la europeización y norteamericanización de Bolivia (a la que consideran solo suya). Así de peligroso es el pensamiento binario. Otro ejemplo, que he mencionado en esta tesis, es la neo-colonización de la Araucanía chilena y de la Nación Mapuche, con el objetivo de civilizar el territorio, unificarlo y otorgarle su 'merecido' estatus no indígena dentro del gran territorio geopolítico del Continente. "En otras palabras, pareciera que las únicas opciones para los pueblos 'otros' son o aceptar la 'civilización' impuesta, o verse directamente aniquilados. Para Edgardo Lander, la salida se encuentra en un reconocimiento -tanto externo como interno- del que es considerado Otro, como un verdadero 'Sí Mismo', como un verdadero sujeto, actor y constructor, tanto de formas de ser como de conocer; un reconocimiento - y un autoreconocimiento - del Otro como un sujeto ontológico y gnoseológico pleno (Lander, 2003; Estévez y del Solar, 2002)." (Fraga, 2013, p. 69)

Como afirma el autor (y muchos otros), es necesario autoconocerse. Pero para ello, es imprescindible abolir aquel binarismo 'igualdad/diferencia' con el que leemos e interpretamos todo lo que nos rodea. Si entendemos que la igualdad no es un valor universal que hay que alcanzar, sino una "identidad humana genérica" (Fraga, 2013, p. 69), podremos entender que existe la posibilidad de otras formas culturales diversas dentro de la misma

humanidad, podremos comenzar a concebir al otro, no como un problema, sino, como otro que también habita en un mí mismo (mismidad). Como afirma el filósofo camerunés, Achille Mbembe, “Poder narrar la propia historia es, también, poder narrar la propia identidad, lo cual parece ser lo constitutivo de cualquier subjetividad. [Es necesario] deconstruir la tradición (...) mostrando que ésta fue inventada [y que] existe apenas sobre la base del texto que la construyó como ficción.” (Mbembe, 2001, pp. 8-9. Cit. En: Fraga, 2013, p. 69) Entonces, entendemos que la construcción de identidad pasa por modificar la forma de narrarla dentro de la historia, reconociendo los procesos de conquista que hemos vivido y que nos han marcado, haciéndonos creer que existen innumerables enemigos en el otro y en su presencia cercana o lejana.

Por todo esto es que las identidades no pueden ser reducidas, como ya vimos, a la geografía, pero tampoco a la sangre, ni a la raza, ni a la tradición. Existe sin embargo un riesgo, y es el de quedarse en el nivel superficial que entiende a las identidades como múltiples y no-esenciales, pero que se olvida de los múltiples obstáculos existentes a la libre narración del 'self'. No es suficiente afirmar la capacidad narrativa de generar tantas historias como sea posible, pues esto impide ver las contradicciones y los límites a la capacidad narrativa impuestas por las estructuras de poder de cada momento histórico, siendo las geopolíticas las más relevantes. (Mbembe, 2001; Cajigas-Rotundo, 2011). (Fraga, 2013, p. 69)

Una solución posible a este dilema identitario, la propone Homi Bhabha (2002), cuando declara que la cultura no se trata de identidades, sino de diferencias¹¹⁴, ya que un sujeto está construido por todas aquellas diferencias que lo habitan desde el distanciamiento de las categorías impuestas de clase o género, provocando una conciencia de su posición en el mundo, “lo que innova en la teoría, y es crucial en la política, es la necesidad de pensar más allá de las narrativas originarias e iniciales, y concentrarse en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de la diferencia cultural.” (Bhabha, 2002, p. 18) Precisamente en aquellos espacios *in between* de las diferencias culturales, aquellos terceros espacios, es posible elaborar estrategias de identidad singular o comunitaria, pues son sitios

¹¹⁴ “La concepción del espacio como algo inherentemente fragmentado —que se halla implícita en la definición de la antropología como el estudio de las culturas (en plural)— puede ser una de las razones por las cuales siempre ha fracasado el intento de escribir la historia de la antropología como la biografía del imperialismo. Si, por el contrario, se parte de la premisa de que los espacios *siempre* han estado interconectados jerárquicamente, en lugar de verlos como naturalmente desconectados, entonces los cambios sociales y culturales dejan de ser un asunto de contactos y articulaciones culturales, y pasan a ser una cuestión de repensar la diferencia *a través* de la interconexión.” (Gupta y Ferguson, 2008, p. 237)

de colaboración, cuestionamiento y negociación. Por ende, la diferencia identitaria es el producto de una negociación entre diversas diferencias comunitarias y culturales para legitimar las posiciones del sujeto en un determinado momento de la historia. “Pero dado que esa historia es transformativa, las articulaciones siempre son híbridas y, por ello, el proceso de negociación continúa siempre.” (Fraga, 2013, p. 70) Así, la tradición, como forma de identificación, requiere ser atendida como una re-escenificación de un pasado cultural inventado. Bajo este prisma, no existen las llamadas identidades originarias, ni auténticas, ni las tradiciones heredadas, siendo solo formas binarias de identidad. En cambio, Bhabha propone pensar la diferencia como un ‘pasaje intersticial’ entre identificaciones fijas, entre un arriba y un abajo, como un tercer espacio, una escalera por la que se desplaza (tiempo y espacio), un tejido conectivo que construye la diferencia entre lo uno y lo otro:

(...) lo que habilitaría potenciales 'hibridaciones' culturales, que borren las fronteras fijas y las jerarquías impuestas. Esta forma alternativa de concebir el problema ayuda asimismo a redefinir nociones estancadas como las de la 'homogeneidad' de una cultura, la de la 'transmisión' de una historia, la del 'consenso' respecto a una tradición o la de la 'organicidad' de las comunidades. A su vez, esta redefinición permitiría la emergencia de historias alternativas por parte de los sujetos excluidos, de nuevas narrativas por parte de migrantes, refugiados, minorías, y la posibilidad de nuevos procesos de hibridación internacionales. (Fraga, 2013, p. 70)¹¹⁵

Dichos procesos pasan, inevitablemente, por adquirir conciencia de nuestra fronteridad, sin evitar el conflicto inicial del diálogo con el otro, sino, asumiendo que este conflicto es parte de la necesidad de fragmentar el miedo, la fobia, la violencia (expuesta como tolerancia, consenso, inclusión), un momento a superar para comenzar las trans-relaciones culturales.

Respecto a la tolerancia, es preciso recalcar que “cuando el progresista afirma la bondad de ser tolerante con el ‘diferente’, con el ‘Otro’, empieza sin advertirlo, por arrogarse

¹¹⁵ “No se trata de una diversidad quieta, inocua, sino de una diferencia en constante producción y creación, una diferencia emergente y conflictiva. Justamente la política de las identidades globales actual que supone unas etnicidades rígidas, resulta sumamente afín al neoliberalismo.” (Fraga, 2013, p. 72) Es necesario aclarar, que al hablar de identidad construída por las diferencias que cada ser humano comporta, hago referencia a que cada ser humano es diferente y posee una identidad que lo diferencia de otro, una identidad que va cambiando con el paso por las culturas, es ese espacio ‘entre’ la diferencia de uno y del otro, el tercer espacio donde la diferencia se puede negociar. Por ende, evidentemente que las identidades son y deben ser dinámicas, en esto consiste lo transcultural, en no erradicar la diferencia ni fijarla, sino, en exponerla para negociarla, sin perder lo que nos hace únicos.

el poder de calificar a *eso* como alteridad, como diferencia; puesto que (como lo dice Lacan, después de Sartre) ‘no hay Otro del Otro’, el progresista – no digamos ya el racista declarado y consciente – no puede ser sino el uno, la mismidad, a partir del cual se definen el Otro y la Diferencia.” (Grüner, 2002, p. 49) Una trampa que se presenta como un aspecto universalizante que deja fuera toda particularidad. Esta es la gran trama tragicómica de la que habla Grüner, pues es hora de terminar con los pequeños relatos que han sido siempre los grandes relatos de la historia. Por un lado, el cómico, se hallan aquellos que se han considerado parte de un centro y que son una ínfima parte que cree tenerlo todo. Por el otro lado, el trágico, están los Otros, una gran mayoría que para satisfacer su deseo de totalidad deben aceptar el fracaso de no obtenerla. Para terminar con la idea de los pequeños relatos, es preciso que los Otros comiencen a denunciar esa comedia.

La denuncia debe considerar que nadie debe arrogarse la voz de nadie, todos poseemos una voz que se alza sola y que se hace escuchar. El lugar para ello, es precisamente el tercer espacio, este tercer elemento en la negociación, que obliga a abandonar el binarismo. Este tercer espacio, este tercer elemento en negociación, que propongo en esta tesis, se materializa en la figura y rol del gestor transcultural.¹¹⁶

3.3.2 Formas de participación transcultural para una nueva política cultural nacional

*“La voluntad de los individuos debe encarnarse en una realidad
que los gobiernos han pretendido monopolizar.
Ese monopolio es el que hay que socavar día con día.”*

Michel Foucault

Las formas de participación se traducen en una infinidad de posibilidades dentro del enfoque transcultural. En este punto abordaré algunas de ellas que permitirán dejar espacios abiertos a la creatividad de los gestores (y) participantes. Partiré por definir participación como “la capacidad para expresar decisiones que sean reconocidas por el entorno social y

¹¹⁶ Al respecto, existe un término que ha sido ampliamente usado por las políticas nacionalistas y que se denomina ‘identidad oficial’, haciendo alusión a una identidad terminada, rígida y construida bajo los parámetros del poder imperante. En este término, se entiende identidad como cualidad de lo idéntico. Por ello, no lo abordaré en esta tesis. Recomiendo la lectura del artículo: “¿Otra vez la identidad?: Un concepto necesario pero imposible” (2015), de la doctora en ciencias, Zaira Navarrete-Cazales.

que afectan a la vida propia y/o a la vida de la comunidad en la que uno vive. (...) la participación es un derecho fundamental de la ciudadanía.” (Hart, 1993, p. 5) Es decir, que la participación y la ciudadanía están estrechamente vinculadas. Por ello, definiremos ciudadanía desde una posición más humanista y menos legislativa, pues ya hemos visto que las leyes chilenas no han incorporado algunos cambios necesarios y urgentes a esta categoría.¹¹⁷ Partiremos diciendo que “Ser un ciudadano significa ser miembro activo de su comunidad.” (Guilló, 2007. Cit. En: Ramírez y Contreras, 2014, p. 98), definición bastante amplia que, sin embargo, permite considerar a todo aquel que participa comunitariamente. Es sabido, que el concepto de ciudadanía actual “debe verse desde una perspectiva dinámica y más allá de las demarcaciones de un Estado. (...) Aparece la necesidad de separar el concepto de ciudadanía del de nacionalidad. Respecto a la infancia, es preciso separar el concepto de ciudadanía del de la mayoría de edad.” (Fernández, J., 2009, p. 116) Efectivamente, nuestra actual legislación, no contempla a los menores de 18 años como ciudadanos, cosa que no permite una participación activa en la vida de la comunidad. Es por ello, que en Chile se organizan actividades para los niños y sin considerar los intereses de los niños, pues, son excepcionales las instancias en donde son los niños los que proponen, organizan y ejecutan sus propias iniciativas.

Para avanzar en un concepto más integral de ciudadanía, que no deje fuera, ni a los menores de 18 años ni a aquellos que no han nacido en territorio chileno, podríamos “entender ciudadanía como la práctica que cobra sentido en un espacio donde las personas se organizan en torno a su actuar y hablar juntas, acción que se sustenta en la pluralidad/diversidad fruto de las singularidades condicionantes de cada uno.” (Ramírez y Contreras, 2014, p. 98) En este sentido, la ciudadanía permite una participación en colaboración y alteridad, pues, el sentido de pluralidad y diversidad, abarca todas las categorías de sujeto que conforman las culturas.

Para lograr un concepto que vaya acorde con sujetos inmersos en un mundo globalizado, en donde existe un importante flujo migratorio, voy a plantear el término ciudadanía transcultural, propuesto por José Rubio Carracedo (2007), y que “subsume las

¹¹⁷ “Son ciudadanos los chilenos que hayan cumplido dieciocho años de edad y que no hayan sido condenados a pena aflictiva. La calidad de ciudadano otorga los derechos de sufragio, de optar a cargos de elección popular y los demás que la Constitución o la ley confieran.” (Capítulo II: Nacionalidad y ciudadanía, Senado de la República de Chile, Artículo 13)

aportaciones de la ciudadanía transnacional, completándolas con los resultados del diálogo intercultural promovido entre los individuos y grupos de diferentes culturas, naciones, religiones y etnias” (Rubio, 2007, p. 110) Si bien, habla de diálogo intercultural (que sabemos que es una utopía), se refiere a un diálogo entre culturas diversas y no al enfoque de interculturalidad. Se refiere, además, a la re-definición de espacios públicos de participación sin un eje vertical ni horizontal que guíe los diálogos. Rubio comenta que para lograr instaurar esta definición, es necesario educar ética, cívica y políticamente a todos los ciudadanos, pues sin ello, no es posible hablar de democracia de calidad, “resaltando la importancia de un proceso educativo para el ciudadano, mediante la combinación de tres factores: cognitivos, motivacionales y conativos. La educación del ciudadano es una precondition para evitar las desviaciones que ha adoptado el modelo democrático, así como incentivar la práctica ciudadana.” (Salas, 2010, p. 198) Para lograr que la educación nos permita una real y plural participación, debemos enfocarnos en los espacios de educación, es decir, los centros educativos y los programas de los mismos, que sean impulsados desde las comunidades hacia las políticas educacionales y culturales del país. La propuesta de esta tesis, se dirige justamente a la figura del gestor transcultural, que debe ser este ente educador y tejedor de infinidad de espacios de participación ciudadana.

Antes de abordar la definición de gestor transcultural, revisaré los ámbitos de participación. Al respecto, Hart (1993) propone, dentro de la participación social, el ámbito cotidiano. En él, “cobran sentido las actuaciones de todos los días, para trabajar, para convivir en grupo, para participar, para amar, para soñar. Lugar, espacio, tiempo y sentido desde donde todo lo que hacemos adquiere una razón de ser, desde el detalle más pequeño hasta la gestión trascendente.” (Lizarazo y Pólit, 1997. Cit. En: Corona y Morfín, 2001, p. 18) Desde lo cotidiano, es posible desestabilizar las relaciones entre sujetos y estructuras, romper las relaciones dicotómicas de los espacios de interacción social y analizar en la práctica las relaciones intersubjetivas donde se reproducen los mecanismos de poder. (Cfr. Foucault, 1996)

En la Carta Iberoamericana de Participación ciudadana en la Gestión Pública, que utiliza Chile para su definición de participación, se detallan los principios que orientan su aplicabilidad, éstos son: “universalidad, reciprocidad, voluntariedad, no-discriminación, afirmación positiva, pluralismo, transparencia, igualdad, y adecuación tecnológica.” (2009,

pp. 8, 9. En: Salinas y Delamaza, 2015, p. 14)¹¹⁸ Recordemos que esta carta promueve la participación activa con un enfoque de derechos (basado en los derechos humanos), que dicta las normas de participación en la esfera pública, garantizando la representatividad en distintos niveles, como comenta Ludwig Guendel, para quien es fundamental, “1. El nivel del ajuste o la rendición de cuentas; 2. El nivel de la exigibilidad del cumplimiento de los derechos ciudadanos; 3. El nivel de la vigilancia política; 4. El nivel de la participación efectiva en los órganos que toman las decisiones, tanto a nivel local como a nivel nacional” (Guendel, 2000, p. 201. En: Salinas y Delamaza, 2015, p. 14) Estos niveles se encuentran incluidos en el objetivo de ‘empoderamiento social’, noción de difícil aplicabilidad debido a las normas de control y vigilancia de los espacios públicos de nuestra legislación, es decir, en un país donde se debe pedir permiso para realizar marchas y manifestaciones de protesta social, es difícil instaurar en la ciudadanía un empoderamiento social, más aún, cuando dentro de los criterios que rigen la participación ciudadana, se considera la *pertinencia*, es decir: “el tipo de problema, los recursos disponibles, los objetivos y alcances del proceso participativo son todos factores que definirán la amplitud necesaria de la convocatoria y la participación requerida. Lo fundamental en esto es que la decisión sobre estos asuntos no resida exclusivamente en la autoridad o los funcionarios, sino en formar parte del propio proceso participativo.” (Salinas y Delamaza, 2015, p. 18)

En este término, o más bien, categoría de *pertinencia*¹¹⁹, encontramos diversas piedras de tope a la participación ciudadana, pues, parte por una convocatoria en negativo: el

¹¹⁸ Dicha Carta define Participación ciudadana como: “Proceso de construcción social de las políticas públicas, que, conforme al interés general de la sociedad democrática, canaliza, da respuesta o amplía los derechos económicos, sociales, culturales, políticos y civiles de las personas y los derechos de las organizaciones o grupos en que se integran, así como las de las comunidades, pueblos indígenas y afrodescendientes.” (2009, pp. 8-9. En: Salinas y Delamaza, 2015, p. 14) Definiciones que ha adoptado la Norma de Participación Ciudadana del CNCA, promulgada en enero de 2015.

¹¹⁹ En esta tesis, no me refiero a la palabra *pertinencia*, sino, al término usado como *categoría*, que proviene de la administración y que implica el dominio de uno por sobre el otro, es decir: ¿quién se arroga el poder de decidir qué es pertinente o no, para quién? Este aspecto fue aclarado anteriormente, y reitero, que deja fuera a ciertos seres humanos que no encajan en las normas establecidas y, por ende, es contradictorio utilizarlo para referirse a la participación comunitaria, pues, la misma *categoría* de *pertinencia*, excluye cualquier participación comunitaria si es que las comunidades están vivas, son dinámicas y cambiantes. De esta manera, es necesario aclarar también, que no es conveniente hablar de pertinente a la institución o pertinente a la cultura, pues, nuevamente, estamos ubicando la categoría binaria y dominante en un lado de la balanza, de quién decide qué es lo pertinente, para cualquiera de las dos. Al respecto, Matthey hace una aclaración sobre su uso del término *pertinencia*, como “pertinente a la propia cultura y su dinámica de transformaciones” (2019). Reitero, el término es el peligroso, en cualquiera de sus usos, pues es una *categoría* que impone una norma para poder ser pertinente. La *pertinencia* no es en ningún caso flexible.

problema que reúne a la ciudadanía a participar; continúa con un criterio económico, es decir, si no hay presupuesto, no hay participación; prosigue con la necesidad de objetivos y alcances que, según su importancia y masividad, permitirán la convocatoria y participación. Está comprobado que, para que exista real y masiva participación, la iniciativa solo requiere ser convocada desde la misma comunidad, ejemplo de ello, son las múltiples instancias participativas que se han autoconvocado en el marco de las Manifestaciones sociales en Chile (2019). Por ende, no depende del presupuesto, ni de grandes e importantes objetivos o problemas, pues, se han realizado actividades que instan a las personas a conversar, a comer juntas, a jugar, a bailar en las plazas comunales, en las calles, en galpones. Con ello, no quiero decir que no se deban plantear instancias desde las políticas nacionales, sino, que no deben considerarse impertinentes aquellas participaciones no reglamentadas que nacen desde la espontaneidad impertinente de la ciudadanía.

Un interesante análisis del término pertinencia en el ámbito académico, parte aclarando su equívoco, enunciando que “La emergencia de la noción de pertinencia, propia del ámbito organizacional, comienza a reemplazar las tradicionales ideas de sentido, misión o función social, convirtiéndose en el concepto privilegiado para analizar las universidades [las culturas] en diversos registros: curricular, institucional, sistémico, disciplinar, etc., que redefinen las relaciones entre sociedad y Universidad [las culturas].” (Naidorf, Giordana y Horn, 2016, p. 22) Los autores señalan que el término pertinencia va en detrimento de las necesarias impertinencias a las que se tiene derecho en el ámbito social, pues, se privilegia cierto ordenamiento y cierta censura que viene determinada hegemónicamente por un grupo, que coarta la libertad de expresión de otro grupo. (Ver Brunner, 1994) Ubicando a un grupo fuera de la sociedad cuando no acata dichos parámetros heterónomos de pertinencia que definen funciones y misiones de la cultura en esta nueva fase del capitalismo global. Los autores recuerdan que:

La noción de *pertinencia* de la educación superior (en francés: *pertinence*, en inglés: *relevance*) es introducida por los documentos especializados de la Unesco desde 1995, y es reforzada sistemáticamente a partir de 1998, en ocasión del “Encuentro mundial sobre la enseñanza superior en el siglo XXI”. Desde esta perspectiva, la categoría de *pertinencia* debe contrarrestar dos aspectos: por una parte, la tendencia al auto-encierro de las instituciones universitarias, favorecida por una comprensión demasiado unilateral de la autonomía académica; y, por otra, la tendencia de una agenda académica definida desde parámetros puramente disciplinares y, por ende, desconectados –se supone– de

las realidades y los contextos sociales (locales, nacionales, regionales o globales).
(Naidorf, Giordana y Horn, 2016, p. 23)

Problemáticas que la categoría pertinencia no solucionó, sino, profundizó y empeoró. El empleo de este término, responde a un acoplamiento desafortunado de dos planos: el social y el de mercado, transformando la responsabilidad social en un *accountability* (obligación de rendir cuentas).

Recordemos que el enfoque economicista de la pertenencia se lo debemos a la organización que lidera esta corriente: el Banco Mundial, y al sociólogo Michel Gibbons (1998). “Desde esta perspectiva, se define la *pertinencia* como la capacidad creativa de absorber las demandas, en función de la relación Universidad-Empresa, y a ésta última como interlocutora del tejido social. Lo anterior impacta en la cultura (...) al cambiar, en los últimos años, las representaciones de los investigadores acerca de su tarea, y manifestándose una tendencia proclive a establecer vínculos con la Empresa.” (Naidorf, Giordana y Horn, 2016, p. 28) A su vez, la perspectiva política de la pertinencia, viene determinada desde la Unesco (1998, p. 31), con ideas encontradas, ambiguas y contradictorias en cuanto a la relación entre institución y sociedad. La tercera perspectiva es la social, y guarda relación con el deber de las instituciones de procesar y organizar el conocimiento con el objetivo de hacerlo más productivo para que pueda orbitar los espacios dominantes de la economía.

De esta manera, la pertinencia presenta dualismos, problematiza la relación de la sociedad con la cultura, acota los modos de producción de conocimientos y saberes y genera topos hegemónicos como instrumentos privilegiados de la institucionalidad frente al saber popular, alejando el mundo cultural del mundo ‘culto’. Para los autores, la pertinencia elabora modelos egocéntricos y cosificadores de la cultura y de las sociedades, dejando fuera todas las múltiples y complejas interdependencias entre los componentes de una sociedad.

Cosificador de la sociedad, “como si ésta fuera un conjunto con cierta homogeneidad de necesidades, problemas o demandas.” (Naidorf, Giordana y Horn, 2016, p. 24) y egocéntrico, en tanto, “el yo-ego es reemplazado por la Universidad [entendamos institucionalidad] en el epicentro y “la sociedad” queda orbitando como entorno.” (Naidorf, Giordana y Horn, 2016, p. 24) Evidenciando el hermetismo y el aislamiento en el que se plantea la institución frente a la compleja trama de relaciones sociales y culturales de nuestra

época. Aislando, a su vez y de manera binaria, la cultura y la institucionalidad de lo social (expuesto en su diferenciación con el concepto de impertinencia).¹²⁰

Aclarado este término y la peligrosidad de su uso, me permito proponer el concepto de *participación ciudadana transcultural*, que abarca la definición de participación, de transculturalidad y de ciudadanía cultural, que revisamos en el primer capítulo de esta tesis. Recordemos que este último se refiere a la necesidad, no solo de tener derechos civiles reconocidos por la legislación, sino, derechos y acceso a los bienes culturales materiales y simbólicos. Con los avances de la civilización, los derechos y deberes se han ampliado; hoy en día, “Por lo tanto, el ciudadano tiene derecho a mayores años de escolaridad, tiene derecho a la información adecuada, oportuna y veraz; tiene derecho a establecerse en el espacio público según las normas de su ciudad y su comunidad. Y en general, tiene derecho a manifestarse culturalmente y a acceder a los bienes materiales y espirituales de su tiempo y de su entorno.” (Cifuentes y Espinosa, 1998, p. 95)

Así, la *participación ciudadana transcultural* es la capacidad, derecho y deber de todo ciudadano cultural, de proponer, manifestar y expresar ideas, pensamientos, sentires, opiniones, malestares, desacuerdos, decisiones, saberes y afectos, siendo reconocidos por su entorno social, y que afectan la vida cotidiana y política de la comunidad y del país en el que habita, considerando, para ello, el diálogo en alteridad en espacio-tiempos fronterizos de negociación de la *différance* transcultural.

Obviamente, en este concepto de ciudadanía, se encuentran TODOS incluidos, pues ciudadano no es sinónimo de aquel que vive en la ciudad: aquellos que viven en las ciudades, en los pueblos, en el campo, en el desierto, en las montañas, cordillera, en rucas, en edificios, en las calles, por mencionar algunos. Pues, se parte de la idea de las diferencias evidentes que se encuentran en las dinámicas de vida de la ciudad y del mundo rural o indígena (y otros más). En esto consiste la transculturalidad como enfoque, en que no se hagan programas y proyectos para un mundo específico, sino, que el mundo asuma las diferencias que posee y

¹²⁰ Al respecto, y para ahondar en las implicancias del término, recomiendo la lectura del artículo ‘La pertinencia social de la Universidad como categoría equivocada.’ De Judith Naidorf, Patricia Giordana y Mauricio Horn, publicado en la revista *Nómadas* de la Universidad Central de Colombia, el año 2016. Otro texto fundamental es el artículo ‘Universidad y conocimiento: por un *ethos* de la impertinencia epistémica’ del doctor en filosofía, Francisco Naishtat, publicado por la U. de Buenos Aires en el año 2003.

con ellas se relacione con los otros. Por ende, ciudad y ruralidad equivale a decir nacional y extranjero.

Es este el concepto de ciudadanía que se ha definido en esta parte de la tesis y que se emplea cuando hablo de *participación ciudadana transcultural*. A su vez, hablo de ciudadano y no de persona¹²¹, pues, ciudadano es aquel que posee derechos dentro de una comunidad. Al respecto, es recomendable leer “El Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida” (1995) y “Lo que queda de Auschwitz” (1998) de Giorgio Agamben, donde expone, en primer lugar, que cuando se les quitó el estatus de ciudadanos a los judíos, fue cuando se les pudo exterminar por no poseer derechos como tales. A estos seres humanos, se los ubicó dentro de la categoría de *nuda vida*, categoría originaria del derecho romano, y regida por leyes divinas y no humanas (por ende, si se le asesina, solo Dios puede juzgar al asesino). En segundo lugar, expone que cuando la vida es tratada como materia sin forma, se ingresa en el terreno de la biopolítica, con su perfecto ejemplo: el campo de concentración de Auschwitz. “Pero esta desubjetivación no borra, por ejemplo, la posibilidad de una ética, sino al contrario: la ética sólo es posible en ausencia de tarea histórica o biológica, de vocación o de esencia. Lo propio del hombre no es sino su impropiedad, y ésta debe ser asumida por fin como singularidad sin identidad. El ser que viene, el cualquiera, no es el ‘ser no importa cual’, sino el ‘ser tal que, sea cual sea, importa’.” (Agamben, 2006, p. 41)

Las formas de participación, por lo tanto, van a ser las que los ciudadanos culturales requieran y quieran, creando espacios relacionales que se abrirán en diversas e infinitas líneas de fuga. Estas formas van a ser eminentemente impertinentes, conflictivas, caóticas, desobedientes, políticamente incorrectas, no-neutrales, rebeldes, cuestionadoras, exigentes, simples y complejas a la vez. Algunas ideas que propongo son:

- a. Dialéctica de la alteridad en/para la enseñanza, desde pre-escolar hasta postgrado, pasando por docentes, funcionarios y administrativos de la educación. Es decir, la

¹²¹ Respecto a persona, es importante señalar, que significa, inicialmente, máscara. “De ahí que pueda decirse que la máscara era el medio a través del cual se expresaba un sentido y resonaba la voz del alma, como ha sido interpretada por pensadores como Hannah Arendt. Más tarde el término “persona” pasó a hacer referencia a los actores que usaban las máscaras y, posteriormente, en el lenguaje común, a los individuos, con excepción de los esclavos, que eran considerados como cosas.” (Betancur, 2010, p. 130)

inserción de gestores transculturales en los establecimientos educacionales, que puedan implementar modelos y prácticas en las dinámicas educativas, tendientes a generar relaciones en alteridad (Tal como se integra a psicopedagogos y/o psicólogos y orientadores).

- b. La fiesta y el juego barrial y comunal, como generadores del convivio (en el sentido que le otorga Dubatti y en el sentido que le otorga Dante). Generando banquetes hermenéuticos de la cotidianeidad. En la práctica, me refiero a contar con gestores transculturales en comunas y barrios (por medio de juntas de vecinos y de las municipalidades) que puedan generar participación transcultural, escuchando a los ciudadanos en sus necesidades y promoviendo la fiesta y el juego como dinámicas de conocimientos mutuos, donde se puedan generar las negociaciones culturales entre los ciudadanos de la misma comuna, del mismo barrio y con otras comunas y barrios.
- c. Las artes libres y al alcance de todos, que equilibren objetivos de calidad artística, objetivos terapéuticos con objetivos sociales (artistas remunerados). Reconociendo la importancia de las artes para los procesos transculturales por sus inherentes dinámicas comunicativas y colaborativas. Me refiero a incorporar al gestor transcultural en la gestión de las artes, no solo como administrador y organizador, sino, como un *medium* que genere conexiones entre las comunidades y los artistas, asegurando la dignidad de la profesión y la dignidad del espectador.
- d. Espacios alternativos de participación, que contemplen el espacio público como un derecho de uso para los ciudadanos, y los espacios materiales y simbólicos como derechos no exclusivos de centros culturales y/o institucionalidades. En este punto, me refiero a la incorporación de gestores transculturales en la gestión de espacios públicos comunitarios, de uso compartido, para posibilitar e incentivar el uso libre de dichos espacios, según las necesidades de la propia comunidad. A su vez, incorporar a gestores transculturales para convertir los centros culturales e institucionales en centros que sirvan a las necesidades de la comunidad, sin seleccionar elitísticamente aquellas actividades que puedan o no ser mostradas, vistas, realizadas en dichos espacios. Es decir, democratizar los espacios culturales.
- e. Recuperación del espacio cotidiano y el espacio común como generador de diálogos, diferentes formas de intercambio y relaciones saludables de aprendizaje y enseñanza con

derecho a la entretención como componente relacional sensible. Espacios laborales, domésticos, de salud, juntas de vecinos. En donde se promueva y permita la colaboración y la solidaridad entre vecinos, compañeros de trabajo, pacientes y médicos, etc. Me refiero a la incorporación de gestores transculturales en lugares de cotidianidad, es decir, en oficinas, en empresas, en centros médicos, consultorios, servicios públicos, para asegurar una relación respetuosa, sana y colaborativa entre ciudadanos en estos espacios, mediando entre la necesidad de la empresa/institución y las necesidades del ciudadano en dicho espacio.

- f. Recuperar el sentido derecho de la memoria particular y universal, por medio del derecho al testimonio y a la utilización no prohibitiva y selectiva de los espacios de memoria.¹²² Me refiero a que todo sitio de memoria es un sitio de nuestra memoria compartida, por ende, deben existir gestores transculturales que puedan trabajar con las comunidades que los visiten y aquellas que no los conocen, promoviendo el uso de nuestra memoria compartida para relacionarnos con la diferencia de opiniones y visiones. En la práctica, se deben incorporar gestores transculturales en museos, centros de memoria, espacios de memoria, para generar diálogos entre aquellos que asisten e incentivar el interés por conocer nuestra historia mnémica en toda la comunidad, para evitar, entre otras cosas, el negacionismo.

Evidentemente, es preciso recalcar que para llevar a cabo todo lo propuesto, es esencial partir por evidenciar la urgente necesidad de que se diseñen “políticas transculturales”, acordes a las dinámicas migratorias y culturales del siglo XXI (cosa que no es posible con la actual Constitución de 1980). Obviamente, el objetivo de esta tesis no consiste en proponer políticas culturales nacionales, tampoco tiene el poder de cambiarlas, tampoco es mi objetivo de investigación proponer modelos o planes de gestión, sino, una mirada de la gestión cultural desde el enfoque transcultural. Desde esta propuesta es posible discutir los cambios necesarios que serán llevados a la práctica cuando las circunstancias sean dadas.

¹²² La crítica al pensamiento binario no consiste en erradicar dos conceptos fundantes como son la memoria particular (la que cada ser humano comporta, creada a partir de su historia personal) y la memoria Universal (la que poseemos todos como seres humanos miembros de la humanidad). El pensamiento binario trata de divisiones por opuestos. Las memorias a las que hago referencia, no son opuestas, sino, complementarias.

Considero fundamental que todas estas propuestas sean concebidas como posibilidades imprevisibles de participación ciudadana transcultural. Propongo, a su vez, que el *gestor transcultural*, que pasaremos a definir en el siguiente y último punto de esta tesis, sea gestor de estas formas, sea el que realice estos tejidos y conexiones entre los espacios, las instituciones y cada uno de los agentes de la cultura, los ciudadanos culturales que habitan los territorios materiales y simbólicos de nuestra geografía.

3.3.3 La gestión transcultural y sus agentes en negociación

Comenzaré recordando el concepto de gestión cultural más utilizado en las políticas culturales nacionales en la actualidad. Lo expuse en el primer capítulo de esta tesis y pertenece a la definición de Antoine: “Gestión Cultural es aquella actividad compleja teórico-práctica, que tiene raíces históricas muy profundas, pero que se organiza socialmente en la modernidad, especialmente a partir del reconocimiento universal de que el acceso a la cultura es un derecho que se puede y debe operativizar a través de políticas y modelos específicos de intervención”. (2003, p. 13)¹²³ He tomado esta definición como base para desarrollar el concepto que propongo, por ser la más humanista y menos economicista de las revisadas en los capítulos anteriores. Humanista, porque pone a la cultura como un derecho universal y sitúa a la gestión en el ámbito social, a diferencia de la definición que entrega CNCA, que va dirigida al cumplimiento de metas administrativas, tareas, actividades y recursos.

Sin embargo, Antoine enfatiza que el rol de la gestión cultural es velar por el desarrollo y puesta en valor de las culturas locales. Lo que deja fuera toda forma de negociación cultural con otras culturas que habitan el transterritorio. Es preciso abandonar la idea de territorio geográfico cerrado, e incorporar la idea de territorios conectados por las culturas transhumantes que traspasan constantemente las fronteras, entendidas como espacios liminales físicos y simbólicos que permiten las negociaciones culturales a un micro y macro nivel. Las diversidades transculturales poseen la capacidad de abrir los territorios y

¹²³ Cabe recordar, que a medida que he ido avanzando en esta tesis, el concepto de cultura se ha perfilado. Por ende, cuando cito en este punto la definición de Antoine en la que hace mención al acceso a la cultura, lo entiendo, en este momento de la investigación, como una inclusividad que no deje fuera a nadie. Asimismo, cabe aclarar que solo se toman ciertos aspectos de la definición, como se explicita en el texto mismo de esta tesis.

despolarizar las fronteras, de manera que los Estados-Nación puedan considerar una nueva geografía transcultural. Recordemos que:

Lo crucial es que la diversidad transcultural ya se ha convertido en un aspecto integral del paisaje social. (...) Los flujos y conexiones transnacionales y transculturales ya no son excepcionales; de hecho, uno podría incluso decir que actualmente son la norma, o al menos, lo son cada vez más. Constituyen el material a partir del cual la cultura e identidad (...) deben ser elaboradas en la actualidad. La diversidad transcultural debe situarse por lo tanto en el centro de los temas de interés de la política cultural. (...) Actualmente, muchos aspectos relacionados con la democracia, la cohesión y la inclusión deben ser tratados a este nivel transcultural. (...) Si las dinámicas de las relaciones sociales trascienden fronteras, entonces también lo deben hacer los métodos que usamos para tratar sobre ellas. (Robins, 2008, p. 69)

Efectivamente, mi propuesta consiste en trascender los métodos, modelos y formas de tratamiento de las diversidades que cohabitan con las culturas locales. Por ello, es fundamental entender que la gestión transcultural debe ser un eje fundante de nuevas formas de relación, de creación de políticas culturales y de participación ciudadana. Para ello, se debe partir por negociaciones entre la perspectiva nacional y la transnacional, sin homogeneizar ni cerrar las vías de comunicación constantes. Es decir, “Perseguir los intereses nacionales, pero estando abiertos al potencial positivo y productivo de la diversidad y complejidad culturales.” (Robins, 2008, p. 71) En la práctica, podemos ver que las fronteras están siendo cada vez más porosas, dejando en evidencia la irrealizable misión de los Estados-Nación de ser contenedores de otras culturas. En su lugar, la relación transcultural ha permitido, en los espacios en donde se ha considerado su puesta en valor, un enriquecimiento de las culturas locales por medio de su negociación con otras culturas que han llegado a habitar dichos espacios geográficos: “Lo que empezó a ser reconocido fue el valor del empoderamiento cultural en el cuerpo ciudadano como conjunto, presuponiendo la capacidad por parte de todos los ciudadanos de participar de manera completa y creativa en la vida cultural nacional, aceptando ésta como diversa y compleja.” (Robins, 2008, p. 72) Lo que se ha ampliado hacia la diversidad transcultural, es decir, aquellos entes culturales que han negociado en alteridad y *différance*, para constituirse como tercer espacio cultural. Es esta la diversidad que nos interesa, pues son aquellos sujetos ya transculturados y que forman un tercer ente cultural, que es el que convive con los ciudadanos culturales locales. El dilema se plantea desde los cambios políticos que se deben realizar, abriéndose desde lo puramente

nacional hacia lo transnacional, lo que Kymlicka (1996) asocia a una forma de nombrar la cultura como sinónimo de Nación o pueblo, limitando el amplio significado del concepto cultura, que modifica a su vez, el concepto de identidad, otorgándole un sentido integral y unitario. Lo que lleva a la conclusión de que los sujetos viven en una única cultura y en un tiempo determinado, cosa que dista de la realidad. Estas concepciones, que rigen aún nuestras políticas culturales y país, se han quedado en los años 90s, cuando “el objetivo de la política de diversidad cultural fue construir espacios públicos en los que la diversidad o heterogeneidad de la población nacional se hiciera aparente y visible.” (Robins, 2008, p. 73) Enfatizando la participación y representación de la población en espacios públicos y el acceso a eventos culturales de las minorías. A partir del siglo XXI, las transculturales dejan en evidencia la insuficiencia de dichos objetivos, a su vez de marcar como aspecto de suma peligrosidad, el nacionalismo que llevan implícitos. Tanto la producción como el consumo cultural, sin mencionar otros múltiples aspectos, exigen hoy, ser considerados migrantes fuera de todo contexto nacional de origen. Este contexto exige: “nuevas políticas culturales que tengan en cuenta este marco transcultural: políticas que consideren la diversidad transcultural como un recurso –un recurso esencial–, que debe ser alimentado a la hora de llevar la ciudadanía cultural y la economía creativa (...) hacia adelante en la era de la globalización.” (Robins, 2008, p. 73)

Como bien señala Robins, no es posible llevar adelante una gestión transcultural, sin cambios en las políticas culturales, por ello, insiste en que:

Se requiere un nuevo tipo de política cultural transnacional para suplementar y extender las disposiciones nacionales existentes para la gestión cultural. Llamamos a esto *política cultural transnacional para la diversidad transcultural* y usamos el término “transnacional” para referirnos a las dimensiones políticas que ya no están directamente vinculadas al Estado-nación y a una organización política nacional históricamente definida. (Robins, 2008, p. 74. El énfasis es mío)

Es de esperar, que la gestión cultural, entonces, se transforme en una gestión transcultural, ampliando los centros de interés de las instituciones y del gobierno, yendo más allá de los intereses convencionales y particulares, reconociendo la ineludible realidad de los contextos transculturales en los que se desarrollan muchas culturas e identidades. Ello, significa un verdadero cambio de paradigma en la elaboración de políticas culturales y en la concepción y rol del gestor transcultural.

Por ello, parte de la propuesta de esta investigación, es la de impulsar el debate hacia los cambios de paradigma político, en sus aspectos epistémicos y hermenéuticos, que se requieren para poder comenzar a pensar las culturas.

Hemos ido aclarando, a lo largo de los capítulos, lo que podría ser un nuevo enfoque de las políticas culturales nacionales que impacten en todos los ámbitos del país, sin las divisiones en especificidades que tienden a homologar la vida, dejando a las culturas como satélites que orbitan un centro. Hemos expuesto que el gestor transcultural debe ampliar su praxis hacia la mediación transcultural (*médium* de la frontera del nosotros), entre varios mundos que se expanden rizomáticamente. Debe ser el gestor del disenso, exponiendo de frente el conflicto para romper las barreras del primer contacto y gestar relaciones en alteridad, debe privilegiar el nomadismo por sobre el sedentarismo del pensamiento, la generosidad y solidaridad por sobre el solipsismo, la contención en lugar de la exclusión, las dudas e interrogantes por sobre las certidumbres.

El gestor transcultural debe garantizar las condiciones y crear/posibilitar los espacios de negociación cultural entre los ciudadanos culturales y entre ellos y la institución. Debe transformarse en un actor principal y abandonar la idea de ser solo un administrador y organizador de eventos. Debe abogar por una política del desacuerdo, para derribar toda huella y señal de inmovilidad, estabilidad y certeza.

Los gestores transculturales deben ser agentes y partícipes de la *différance*, aboliendo lo caritativo y paternalista. Debe ser un transformador de realidades humanas y sociales, por medio del autoconocimiento y aceptación de su propia condición de diferencia y otredad. Debe, a su vez, crear relaciones imprevisibles que abran los orígenes culturales hacia infinitas líneas de fuga, e introduzca a los territorios en los circuitos del rizoma cultural, para conducirlos al devenir transcultural. Su rol debe ser fundante en cuanto a la participación y la creación y visibilización de terceros espacios, introduciéndose en los ámbitos educacionales, hospitalarios, profesionales, laborales, académicos, vecinales, etc.

El gestor transcultural debe ser un contemporáneo, en los términos de Agamben. Debe acercarse a las culturas desde la humildad de ser otro, desde la incertidumbre y la inocencia de quien descubre por primera vez.

El gestor transcultural debe ser un tejedor de relaciones entre culturas y disciplinas, deconstruyendo la diferencia para lograr leerla y transmitirla, utilizando métodos

innovadores y variados, según se lo soliciten los contextos en movimiento, erradicando de su pensamiento y de su praxis los modelos usados como manuales o recetas. A su vez, debe quitar los sedimentos de prejuicios y fobias aún existentes en la institucionalidad y en los ciudadanos para dejar emerger las esencialidades subyacentes en nuestro ‘ser humanos’. Debe develar aquellas fuerzas oscuras del discurso aporofóbico disfrazadas de xenofobia, para permitir que entre la luz y ésta pueda ser percibida por todos. Debe tejer palimpsestos culturales, en donde nazca la lectura e interpretación activa del otro. Debe fracturar la idea de un origen y de un original, para instaurar el calco-canal (arbóreo y rizomático, molecular y molar a la vez) que se agencia en espacios vividos, por medio de la dinámica de tensión y complementariedad. Para ello, debe acabar con el juicio de dios, como dicta Artaud, como interpretación unívoca de la cultura y como imposiciones jerárquicas que limitan los sentidos.

Debe percibir las culturas como tejidos textuales de múltiples contaminaciones y debe promover dicha contaminación, para que sean las propias culturas quienes dicten las maneras de proceder de las instituciones y del propio gestor.

El gestor transcultural debe considerar al ciudadano como un verdadero espectador emancipado, como refiere Rancière, entendiendo la erradicación del binario activo-pasivo, para instaurar en su lugar, el *in between* de dichos extremos.

De modo que el espectador no sería alguien activo o pasivo: por el contrario, sería un individuo que se sitúa entre dos extremos, capaz de inmiscuirse en la comunicación y participar de ella. Pero, ¿de qué manera participa este espectador emancipado? Sin lugar a dudas, como un *intérprete*, como un *traductor de imágenes y gestos a palabras*, como un *narrador* y un cuentero dotado de capacidad discursiva, provisto de palabra, lo que lo convierte en alguien que da cuenta de la historia construyendo la suya propia y, al mismo tiempo, cuestionándola exponiéndola a otras historias; solo así se puede poner en práctica el arte de traducir, “practicar mejor el arte de traducir, de poner sus experiencias en palabras y poner a prueba esas palabras, de traducir sus aventuras intelectuales en el uso de los otros y de contratraducir las traducciones de sus propias aventuras que ellos le presentan.” (Rancière, 2000, p. 17). (Arcos Palma, 2009, p. 150. El énfasis es mío)

Pues el gestor cultural se transforma así, en un gestor liminal, fronterizo, en un gestor mestizo¹²⁴. Aquel actor-espectador crítico que vive la experiencia para abolir la distancia

¹²⁴ “La emancipación del espectador pasa por el reconocimiento de nuestra condición natural, de nuestra “situación normal” de espectadores, nos dice Rancière. En este sentido, nuestra experiencia como espectadores es tan importante como la del actor, el “performero”, el bailarín, el artista. El espectador emancipado está en capacidad de “asociar y disociar” los discursos, las imágenes, las acciones y los sueños. Es decir que está en

ignorante y asumir, por lo tanto, el deber de la decisión. Es paradójico, pues, para abolir esta distancia, debe ser político y, por ello, permanecer distante, pues, “No es político (...) por la manera por la cual representa las estructuras de la sociedad, los conflictos o las identidades de grupos sociales. Es político por la distancia misma que toma en relación con esas funciones, por el tipo de tiempo y de espacio que instituye, por la manera mediante la cual corta este tiempo y puebla ese espacio.” (Rancière, 2004, p. 37) Es decir, debe ser el gestor de la emancipación de las oposiciones entre mirar y actuar.

La visión crítica de Rancière es aquella mirada creolizadora de lo social. Ésta permite extender la frontera, desplazarla y desterritorializarla hacia la cultura como expresión singular y expresión colectiva de bienestar social, responsabilizando a todos los agentes involucrados, en la gestión de su propio cambio. Cuando Rancière construye el puente crítico, lanza un anzuelo hacia otras épocas de la humanidad, que han comprendido que el ser humano no puede separarse de su Ser más íntimo y su razón de ser. Así, el desplazamiento, el disenso, la insatisfacción, cobran real impacto en las prácticas culturales que se hallan experimentando en torno a la transculturalidad.

Conviene recalcar, que la gestión transcultural carece de sentido si no se le vincula con lo social, con la vida misma. Sus reglas van a ser siempre móviles, pues están condicionadas por las reglas del contexto donde se inserta el gestor. Contexto entendido como un *sensorium*, que no va a ser otra cosa que la Cultura, este ser y estar en el mundo. El desplazamiento, es una cultura en sí, vinculado estrechamente con la realidad ligada a un régimen cultural que siempre toca la esfera de lo político. Así, el arte, por ejemplo, en este contexto desplazado, no es algo que englobe las diversas disciplinas o diversos ámbitos que lo conforman, sino, “un dispositivo de exposición y una manera de hacer visible determinadas experiencias de creación enmarcadas en el complejo tejido de la cultura.” (Arcos Palma, 2009, p. 143) Por ende, su dimensión relacional será aquella “(...) redistribución de las relaciones entre las formas de la experiencia sensible (...) La revolución estética [como] formación de una comunidad del sentir” (Rancière, 2004, pp. 18, 54) que va a cambiar las formas en las que se conectan ciudadanos, extranjeros, gestores transculturales e instituciones.

capacidad de dar sentido mediante las palabras a lo que en principio parece no tenerlo. Pero tal lógica tendrá la misma suerte al ser cuestionada en su interior.” (Arcos Palma, 2009, p. 152)

Por ende, si la gestión transcultural no genera otras formas de reparto de lo sensible por medio del disenso con su propia institucionalidad (contra jerarquías y binarismos), significa que no está ligada íntimamente con los motivos que la originaron. Pues, gestionar la cultura, implica abrirse a las posibilidades de intercambio y negociación con otras culturas dentro o fuera del espacio/territorio. Si la gestión transcultural negocia desde esa ‘mirada del extranjero’, el *sensorium* se abrirá a múltiples esferas que no pueden ya designar clasificaciones de ningún tipo. En ello reside lo político de la gestión transcultural (más allá de su evidente principio que la genera, desde las políticas culturales) cuando se manifiesta como dimensión relacional, y que va a permitir la abolición de los márgenes y los centros en el reparto de lo sensible:

Tal redistribución o reparto de lo sensible trae consigo una nueva manera de ver el mundo (...) y una reelaboración de las geografías del poder, donde el *sensorium* ya no sería exclusividad ni privilegio de unos pocos sino una extensión de la esfera humana y por ende de todos los sectores sociales. En este sentido, las distancia entre varias esferas de la cultura –la de élite, por ejemplo, y la de masas o popular– queda superada. (Arcos Palma, 2009, p. 147. Cit. En: Cattaneo, 2018, p. 62)

Al respecto, la dimensión relacional que está ligada a la dimensión política, no puede desligarse del ámbito de lo social, con todo lo real que comporta. La cultura ya no es el reflejo de una forma de vida, ni de costumbres particulares: es el espacio vivido, percibido y experimentado desde el afecto, como dirían Deleuze y Guattari (2010), trascendiendo tiempo y espacio para crear otras culturas desde la mirada heterogénea del extranjero.

Esta distribución y redistribución de los lugares y las identidades, este cortar y recortar de los espacios y los tiempos, de lo visible y de lo invisible, del ruido y de la palabra, constituyen lo que yo llamo la repartición de lo sensible. La política consiste en reconfigurar la repartición de lo sensible que define lo común de una comunidad y que introduce los sujetos y los objetos nuevos, en hacer visible lo que no lo era y en hacer escuchar como hablantes a aquellos que solamente eran percibidos como animales ruidosos. (Rancière, 2004, p. 38).

La gestión transcultural va a definir un nuevo concepto de *lo común* de una comunidad social, introduciendo críticamente a aquellos que no eran visibles ni audibles.

Como ideas de inserción del gestor transcultural, contenidas en mis propuestas/ideas de participación ciudadana transcultural, propongo, en primer lugar, que éste sea considerado como un profesional que no solo se especialice en postgrados, sino, que se forme desde el

pregrado. A su vez, propongo que sea considerado en las diversas esferas en donde se encuentre la diferencia: como gestión transcultural de barrios, gestión transcultural laboral, gestión transcultural escolar, pre-escolar, universitaria, gestión transcultural de la docencia, de la administración pública, de la atención pública, gestión transcultural en hospitales.

La gestión transcultural, en definitiva, debe ser considerada como una labor profesional y fundamental para el ingreso de la sociedad chilena y Latinoamericana en la vertiginosa corriente del siglo XXI, una corriente abierta, dinámica y eminentemente transcultural.

Conclusiones

Para concluir esta tesis, quiero partir recordando la pregunta que dio origen a esta investigación: ¿Es posible que el enfoque transcultural pueda generar un cambio epistémico y hermenéutico del rol de la gestión cultural, regida por la Política Nacional de Cultura 2017-2022 promovida por el Ministerio, y que enriquezca las relaciones con la diversidad cultural del país en el contexto migratorio actual? ¿cómo, de qué manera? La respuesta a la que he llegado, luego de concluida la investigación, consiste en que no solo es posible que el enfoque transcultural genere cambios epistémicos y hermenéuticos en el rol de la gestión cultural, sino, que es imprescindible que los haga, pues, hemos entrado al siglo XXI con miradas y paradigmas de pensamiento que no guardan relación con lo que la realidad contextual nos exige. La transculturalidad es un fenómeno que se está manifestando en cada órgano del cuerpo de Chile y del mundo, brotando espontáneamente en los espacios intersticiales de las culturas y las sociedades, permeadas por los estallidos migratorios y las corrientes transnacionales y transterritoriales.

En el primer capítulo de esta tesis, fue posible revisar y analizar críticamente las Políticas Culturales Nacionales vigentes, comprendiendo los contextos sociopolíticos que Chile ha experimentado a lo largo de su historia reciente. Desde el año 1973 en adelante, fue posible hacer un seguimiento de los sistemas económicos, políticos y sociales que han regido nuestro país y que arrastran hasta nuestros días, consecuencias culturales que nos permiten analizar mejor el contexto actual. Como una de estas consecuencias negativas, fue posible identificar la introducción del modelo neoliberal que ha causado desigualdades inconmensurables en la sociedad chilena, amarrando, a su vez, ideas, modelos y conceptos peligrosos, por medio de la Constitución de 1980, y que no han sido removidos ni actualizados hasta nuestros días. Cosa que va en detrimento de importantes avances culturales, sociales, legislativos, humanitarios, entre otros. Como ejemplo destacado, se halla la concepción actual de ciudadano como un consumidor, y el de cultura como industria cultural, que produce bienes culturales, en un circuito económico que privilegia la rendición de cuentas por sobre la responsabilidad social (por medio del binomio

pertinencia/impertinencia). Es decir, en Chile, desde 1973 hasta la actualidad, prima la valoración de lo material por sobre la valoración de la vida.

Situados en este contexto, se realizó un seguimiento a la creación de la institucionalidad a cargo de regir y administrar la cultura en Chile, desde su nacimiento como Consejo de la Cultura, hasta el establecimiento del actual Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio con sus consejos: nacional y regionales. Aquí, fue posible vislumbrar una persistente voluntad por generar cambios en relación a la integración de culturas originarias y culturas migrantes en los marcos normativos y presupuestarios de las políticas culturales y su agenda cultural, siendo, sin embargo, insuficientes, por estar éstas, limitadas a los enfoques intercultural y territorial.

En cuanto a estos enfoques, pudimos determinar que son inaplicables al contexto de diversidad cultural actual, pues nacen desde el sistema neoliberal que impone una mirada mercantilista de las culturas y de la diversidad. Proponiendo diálogos que son imposibles, promoviendo el racismo, la uniformidad, la homogeneización, la pertinencia, la tolerancia, la inclusión, que no hacen otra cosa que excluir explícitamente a las culturas, de la anhelada pero contradictoria, representatividad nacional. Pudimos apreciar, además, que la institucionalidad se halla desconectada de la realidad país, preocupada de proponer una agenda cultural que no involucra a todos y que solo se centra en cumplir metas y objetivos presupuestarios para la exigida rendición de cuentas.

Por medio del análisis crítico del enfoque territorial, fue posible concluir que es un enfoque regido por criterios economicistas y geográficos, que exige la intervención del Estado en la regulación de lo cultural y lo social. Es decir, es eminentemente jerárquico. A su vez, dejó de ser utilizado en muchos lugares del orbe desde los años 80s, al descubrirse que era más adecuada la concepción de territorio como espacio vivido, ya que un espacio vivido es aquel moldeado por el ser humano en función de sus necesidades. Con ello, el territorio dejó de ser un producto social para convertirse en una construcción social. En esta investigación, se propone la transterritorialidad como espacio fronterizo de negociaciones culturales, espacio liminal creado a partir del agenciamiento. Este, incluye componentes heterogéneos, es colectivo y pone en jaque la unidad estable e integral del territorio tradicional, pues, el agenciamiento es un territorio en devenir, que excede el simple comportamiento y la habitabilidad. Un agenciamiento es árbol/raíz y rizoma/canal al mismo

tiempo, pues no deja fuera el origen, sino, que lo pone en relación de tensión y complementariedad por medio del juego de desplazamiento entre el rizoma (molecular) y el árbol (molar).

Así, después de deconstruir los enfoques actuales con los que se abordan las culturas, pude concluir, que la Política Nacional de Cultura 2017-2022 promovida por el Ministerio, necesita ser re-formulada, y mi propuesta es que sea bajo el enfoque transcultural, para permitir los cambios dinámicos que las culturas y las sociedades están reclamando; sin ello, es imposible generar nuevas formas de *participación ciudadana transcultural*, pues, insisten en paradigmas arcaicos de pensamiento, con conceptos desactualizados y estáticos de ciudadanía, política y cultura, y en términos peligrosos como tolerancia, pertinencia, inclusión e intervención; todo ello, bajo enfoques en desuso desde los años 40s y declaradamente xenófobos, racistas, caritativos y mercantilistas. Los enfoques interculturales y territoriales no son opciones para el siglo XXI, no son ni siquiera opciones para países en vías de desarrollo. Han sido abolidos en diversos puntos del planeta, cuando sus gobiernos han vuelto la mirada hacia las dinámicas dialógicas cotidianas de sus ciudadanos culturales y han podido constatar, que solo es posible avanzar como sociedad, cuando la diferencia y el Otro dejan de ser un problema y se transforman en un valor que enriquece, no solo al tejido cultural y social, sino, al ser humano en toda su complejidad.

Para poder hablar con propiedad de migración, fue necesario derribar mitos y prejuicios basados en aquel pánico moral que advierte Bauman, impuesto por el poder como estrategia para ejercer el control de las sociedades y medios, y distraer la atención de los verdaderos problemas que aquejan al país. Desmentimos los supuestos temerosos, por medio de cifras y testimonios. Pudimos, a su vez, develar las ambigüedades y contradicciones que se encuentran plasmadas en las políticas culturales nacionales y que denotan la innegable distancia que poseen con la realidad que se gesta en el país, en cuanto a las relaciones con la diferencia transcultural. Dejamos en claro, que el concepto de ciudadanía actual, debe ser reemplazado por el concepto de ciudadanía transcultural, que proclama los derechos de libertad, equidad, justicia social, fraternidad y humanidad de todos aquellos seres que habitan la geografía y que cruzan permanentemente las fronteras de los territorios físicos y simbólicos.

Por medio de la revisión de nuestra historia migrante, fue posible traer a la memoria el aporte de otras culturas a la conformación de nuestra identidad híbrida, para auto-reconocernos en aquel otro que nos conforma y del que somos parte. Entre otros aportes, se hallan aquellos simbólicos y materiales, y también, aquellos choques culturales que se presentaron, sin dejar fuera el que provocó el retorno de los exiliados de la dictadura, durante la última década del siglo XX.

Luego, pasamos por la revisión del modelo de gestión actual más utilizado en Chile, concluyendo que, al basarse en la pertinencia, término administrativo y económico, queda estancado en una trampa conceptual, que no permite su aplicabilidad en el nuevo contexto de diversidad cultural del país. Propuse, en su lugar, re-interpretarlo, re-leerlo y re-elaborarlo bajo el enfoque transcultural, para abrirlo a la *différance*, como principio que guíe toda su ejecución.

En el segundo capítulo, me concentré en las definiciones necesarias y aclaratorias que permitieron guiar los análisis posteriores y la propuesta de esta tesis. Me refiero al concepto de cultura, al de multiculturalidad e interculturalidad. Llegando a la conclusión de que en Chile, la cultura se entiende como sinónimo de pueblo y de nacionalidad, expresada por hábitos, costumbres, ritos, creencias, artes, conocimientos populares, entre otras características y/o ámbitos. Sugerimos que el uso de la multi y la interculturalidad, por ser racistas, binarias, jerárquicas, dominantes, egocéntricas, eurocéntricas y obsoletas, sean pasadas bajo el prisma de lo transcultural, que al ser móvil y en devenir, pueden deconstruir estas bases para abrirlas a nuevas interpretaciones y usos. Por ello, revisamos el proyecto transcultural desde su origen hasta su evolución y aplicación actual. Bajo este proyecto, realizamos una revisión comparativa de lo que el gestor cultural es y las falencias que presenta en su concepción y su rol.

Cabe señalar, que el enfoque transcultural, como tal, no se limita a ser una especie de manual que se aplica rígidamente en todos los casos, es, más bien, un engrama de sentidos y significados que se van a plasmar en cada ámbito de las culturas, en este caso. El enfoque transcultural consiste en el auto-reconocimiento de la propia extranjería (diferencia) y de la propia construcción identitaria creole, híbrida, mestiza y en devenir, para lograr intercambios (trueques) culturales, por medio de negociaciones en las que siempre se gana y pierde algo, formándose una tercera cultura abierta, pluralista, fortalecida, libre de fobias y

discriminación, que permita a todos caminar juntos hacia la valoración de la vida y los derechos humanos. Dentro de sus características principales, encontramos que se sitúa en el conflicto para romper las barreras del primer contacto, cargado de miedos y prejuicios. Con ello, se abre a la alteridad de las relaciones. A su vez, promueve las relaciones por medio del diálogo en alteridad (reconocer la propia extranjería) para crear terceros espacios identitarios, desplazados, en movimiento y dinámicos. También, concibe a los territorios como lugares vividos, moldeados por las necesidades de los seres humanos que los habitan. A su vez, considera la frontera como territorio liminal al que se ingresa sin las herencias de la nacionalidad para situarse en equidad de condiciones y poder negociar. El enfoque transcultural es democrático y no jerárquico, a su vez, se extiende en infinidad de líneas de fuga por su característica imprevisible. Por ello, crear las condiciones necesarias para que cada agente de la cultura pueda relacionarse con otros agentes culturales, en un espacio liminal que los conduzca naturalmente (y no forzadamente) hacia una cultura más rica, que considere que existe la diferencia y el conflicto, y que éstos son un aporte y no un problema a resolver. Por ello, impulsa la formación de una cultura tercera que acepta las diferencias y que no pretende ser representativa de hegemonías caducas, que solo crean fobias y odios infundados, basados en un manejo precario de las políticas relacionales entre sujetos, y que tienden a considerar al otro como un problema. Otra de sus características consiste en que insta a la emancipación, al disenso, la transgresión de concebir los espacios culturales como escenarios únicos y representativos.

Por ende, puedo afirmar que el enfoque transcultural no estaría presentando límites, más que, el estar sujeto a una Constitución que no le permita su implementación. A su vez, nunca correrá el peligro de tender a la uniformidad ni a la falta de libertad, pues no deja fuera nada, sino, que todo lo incorpora y lo pasa por la *différance*: Diferir y aplazar el significado hasta que las condiciones sean dadas para su pleno desarrollo.

Así, en el capítulo tres, entramos de lleno a la propuesta de esta investigación, diagnosticando y analizando el rol de la gestión cultural nacional, en cuanto a su relación con los migrantes, desde el parecer y sentir de los agentes de las culturas y desde las diferencias y ambigüedades que se exponen en la política cultural nacional. A modo de ejemplo, expuse algunos hitos que dan cuenta del éxito de la aplicación y puesta en marcha del proyecto

transcultural en Italia, y de la importancia de considerar este enfoque en la elaboración de las políticas culturales. Al mismo tiempo, fue necesario citar algunos ejemplos nacionales de experiencias que, de manera innata e incipiente, han experimentado la creolización y la transculturalidad en sus quehaceres. Recordemos que creolización se refiere a la percepción transcultural del otro.

Finalizando el tercer capítulo, se encuentra la propuesta de esta investigación, que consiste en la concepción de la gestión cultural como una *gestión transcultural*, y en la importancia que debe cobrar la figura del *gestor transcultural* con un rol activo y mediador en todos los ámbitos de la sociedad nacional. He construido definiciones operativas de ambos conceptos, exponiendo el alcance de la labor del gestor, las formas de participación ciudadana transcultural y el contexto y condiciones necesarias para su protagonismo en la configuración de una nueva política cultural. Debo aclarar, que lo que se propone en esta tesis como ‘nuevo modelo’ en devenir, se refiere a la re-utilización de los modelos existentes, pasados por el prisma del enfoque transcultural, derribando los binarismos de la concepción de cultura, ampliando las formas de participación ciudadana transcultural y otorgando al gestor transcultural la responsabilidad de conducir los cambios epocales: desde la cultura concebida como productora de bienes de consumo y el ciudadano como consumidor, a las culturas concebidas y practicadas como textos-redes de tejidos rizomáticos (transculturales) y al ciudadano transcultural como ser humano en permanente construcción. Asimismo, expongo algunas ideas de inserción laboral para el gestor transcultural y de participación activa y comprometida para los ciudadanos transculturales.

Ahora bien, los cambios epistémicos que propongo consisten en derrumbar las certezas para interrogar las bases del conocimiento humano desde la *différance* de las relaciones en alteridad, que no son impuestas desde los mecanismos de poder, sino, desde la imprevisibilidad y la necesidad del hombre por ser aquel “animal social por naturaleza” (384-322, a.C. En: Aristóteles, 2009) del que habla Aristóteles. A su vez, consiste en romper las bases conceptuales binarias y jerárquicas del saber de la política para instaurar lo político como nuevo medio de conexión entre institucionalidad y culturas. Saberse desplazados es la nueva forma de conocer el mundo y a los seres que lo habitan, y de participar en los tejidos rizomáticos de las culturas en devenir. Cambiar de epísteme, en cuanto a la conceptualización

de las políticas culturales y de ciudadanía cultural, va a permitir cambios prácticos en el rol del gestor cultural para transformarse en un gestor transcultural, y en los espacios en los que se desempeña, abriéndose en una infinidad de posibilidades que contribuyen verdaderamente a construir la Nación.

A su vez, los cambios hermenéuticos propuestos en esta tesis, consisten en interpretar las culturas y a sus agentes, como textos rizomáticos y palimpsésticos en permanente deconstrucción y reconstrucción, en un movimiento del tipo banda de *möbius*, que imponga dinámicamente la *différance*, aquel diferir y aplazar los sentidos particulares y universales, en sus trayectos conviviales. La interpretación no neutral del otro estará en manos del gestor transcultural, que debe ser aquel tejedor-escribano de las redes relacionales en el gran texto-tejido de las culturas de la sociedad.

Las maneras en las que el enfoque transcultural puede generar dichos cambios se hallan en el nuevo concepto de gestor transcultural y su rol en la participación ciudadana transcultural con una mirada ética de los procesos administrativos y organizativos que también se hallan dentro de su labor. La gestión transcultural debe ser la frontera (espacio liminal) que abra las instancias de aquella participación.

La hipótesis de esta investigación se ve ampliamente confirmada, en cuanto a que, como hemos visto, el enfoque transcultural genera un cambio epistémico y hermenéutico del rol y alcance de la gestión cultural respecto a la diversidad transcultural que experimenta Chile en nuestros días, imponiendo una apertura de mirada y amplitud de acción al actual saber del gestor, generando un impacto sociocultural, por medio de la negociación en un contexto de *différance* y alteridad, e impulsando, a su vez, el surgimiento de nuevos espacios (materiales y simbólicos), en los que nazca un tercer espacio transcultural, más acorde con la realidad migrante nacional.

En esta tesis, se ha cumplido a cabalidad con el objetivo planteado, que consistió en proponer un enfoque transcultural de los procesos de gestión cultural, desde la revisión de la Política cultural Nacional, y desde la revisión crítica de sus conceptualizaciones y enfoques, para enriquecer las interacciones con la diversidad, no solo migratoria, sino, toda aquella diversidad transcultural que experimenta el país, como los pueblos originarios, las diversidades sexuales, las teorías de género, entre muchas otras.

Esta investigación, ha ido más allá de la resolución teórica del problema de investigación, proponiendo un nuevo concepto de gestión transcultural con importantes repercusiones prácticas. Pues, no solo abre espacios laborales efectivos para los gestores, sino, que insta a insertar los modelos de gestión existentes en la maquinaria en movimiento de la transculturalidad, para comenzar a movilizar sus preceptos y definiciones, abriéndolos a lo rizomático. De esta manera, los racismos, xenofobias, aporofobias, odios, discriminaciones, prejuicios y otras pestes modernas, pueden desaparecer para abrir paso a sociedades transnacionales y transterritoriales en convivencia armónica, solidaria y comprensiva.

Como proyección de esta investigación, sería interesante que abriera el camino a otros investigadores, que se motivaran a realizar diagnósticos, estudios y análisis de las realidades que se viven en las diversas regiones del país, con sus propias interacciones culturales, para proponer otras formas de negociación, surgidas desde dichas particularidades híbridas.

Una de las limitaciones de esta investigación fue, precisamente, la de citar experiencias transculturales centralizadas en Santiago y Valparaíso. Esto se debió a la necesidad de respetar la norma que dicta no salirse de los márgenes metodológicos que impone el objetivo general, que se enfocó en la propuesta basada en la revisión de las políticas culturales nacionales. Por otra parte, se debió a que dicha necesidad fue apareciendo a medida que la investigación avanzaba, abriendo esta posibilidad que, en la medida de lo posible, espero concretar en futuras investigaciones, pues, por la importancia e inherencia del tema, esta tesis insta a continuar más allá de los límites de la academia.

Para finalizar, quiero recalcar que el diagnóstico realizado en esta tesis, ha arrojado problemas impactantes que involucran carencias transversales en cuanto a derechos humanos básicos no resueltos ni garantizados, como son la alimentación, la salud, la vivienda, el trabajo, la pensión de vejez. Dichos problemas, que aquejan a países sub-desarrollados, no pueden seguir siendo una problemática sin resolver en un país que se considera a sí mismo, en vías del desarrollo y como uno de los pilares ejemplares de la Región. Como he mencionado, y vuelvo a recalcar, no es posible pensar la alteridad si se tiene hambre, frío, si se está cesante, si no se tiene techo, si se está enfermo y sin medicamentos. La vida es más

importante que lo material. Y la vida implica, que lo mínimamente necesario para vivir, como un techo sobre la cabeza, alimento y salud, esté garantizado para todos desde el Estado.

No es posible pensar la cultura, si no se presentan las condiciones mínimas de subsistencia. Los derechos humanos no son transables, por ello, es urgente erradicar por completo el modelo neoliberal imperante y sus huellas nefastas de nuestras vidas, para comenzar recién a debatir las culturas, las políticas y los deberes ciudadanos. Resulta obsceno (y hasta pornográfico) discutir de presupuestos, actividades y programaciones de una agenda cultural, cuando una inmensa mayoría del país se halla luchando por sobrevivir. La desigualdad abismante de la sociedad chilena, que aún se divide por clases sociales fantasmagóricas, ha marcado una era para muchas generaciones de compatriotas. Marca que nos ha conducido a la depresión, el suicidio, el dolor, el sufrimiento, el conformismo y la rabia incontenible. Una sociedad, en donde la miseria se ha maquillado y disfrazado de clase media por medio del endeudamiento de las tarjetas de crédito y la ropa usada americana, debe lavarse el rostro y rebelarse para exigir justicia y dignidad. El neoliberalismo chileno ha expuesto al mundo, la cruel ilusión de haber progresado como sociedad exitosa, ocultando, tras cifras pomposas y mentirosas, la irremediable realidad que nos consume. Pero no debemos olvidar jamás, que toda aquella herida que no se trata a tiempo, tiende a supurar, más aún, cuando no se la ha dejado respirar.

—Adiós —dijo el zorro—. He aquí mi secreto, que no puede ser más simple:

Sólo con el corazón se puede ver bien; lo esencial es invisible para los ojos.

—Lo esencial es invisible para los ojos —repitió el principito para acordarse.

—Lo que hace más importante a tu rosa, es el tiempo que tú has perdido con ella.

—Es el tiempo que yo he perdido con ella... —repitió el principito para recordarlo.

“El Principito” de Saint Exupèry

Bibliografía

ADORNO, Rolena. (1991) Todorov y De Certeau: La alteridad y la contemplación del sujeto. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 17, N° 33, pp. 51-58, Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP

En: <http://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2017/02/todorov-y-de-certeau.pdf>

ADORNO, Theodor. (1984) *Crítica cultural y sociedad*. Sarpe, Madrid

AGAMBEN, Giorgio. (1998) *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pretextos, Valencia

_____. (2000) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo, Homo sacer III*. Pretextos, Valencia

_____. (2006) *La comunidad que viene*. Pretextos, Valencia

_____. (2008a) ¿Qué es ser contemporáneo? En: *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011. [Ensayo original publicado en 2007 a partir del curso de filosofía que Giorgio Agamben dictó en el Instituto Universitario de Arquitectura de Venecia]. En: <https://19bienio.fundacionpaiz.org.gt/wp-content/uploads/2014/02/agamben-que-es-lo-contemporaneo.pdf>

_____. (2008b) *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Pre-textos, Valencia

AGAR, María Consuelo. (2017) *Hacia una educación intercultural: análisis comparativo de iniciativas estatales y de la sociedad civil*. Tesis de Magister en Gestión cultural, Prof. Guía Mauricio Rojas Alcayaga, Facultad de Artes, Universidad de Chile. En: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/147202/hacia-una-educacion-intercultural.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

_____. (2019) Transformando la identidad nacional hacia un crisol identitario: miradas desde la interculturalidad. En: *Revista de Gestión Cultural*, N° 13. Magister en Gestión Cultural, Universidad de Chile. Sndrea Ulloa Oyarzún (ed.). En: www.mgcuchile.cl

AGUIRRE, Juan Carlos; JARAMILLO, Luis. (2006) El otro en Lévinas: Una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales. En: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y juventud*, Vol. 4, N° 2, julio-diciembre, Manizales. En: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-715X2006000200003

ALADINO, Edison. (2015) El pensamiento rizomático en Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Revista Cuatro Patios No 10*, Año 10, primavera. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. En: <http://revista4patios.com/pensamiento-rizomaacutetico.html>

ALEXANDER, Jeffrey C., JACOBS, Ronald N., SMITH, Philip. (2013) Introduction: Cultural Sociology Today. En: Alexander, Jeffrey C., Ronald N. Jacobs, & Philip Smith (eds.) *The Oxford Handbook of Cultural Sociology*, New York: Oxford University Press.

- ALIGHIERI, Dante. (s.f.) El convivio. En: biblioteca virtual miguel de cervantes http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-convivio--0/html/febf78e-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html
- ALLATSON, Paul, MC-CORMACK. (2008) Exile Cultures. Misplaced Identities. *Critical Studies* 30, Rodopi, Amsterdam.
- ALMEIDA, Carlos. (2017) Para Acabar con el juicio de Dios (Fragmento). 16 de julio, Blog A la hora señalada. En: <http://ochomenosdiez.blogspot.com/2017/07/para-acabar-con-el-juicio-de-dios.html>
- ALONSO, José. (1989) *El mito de la neutralidad*. Ediciones y distribuciones Hispánicas, México
- ALTAHONA, Roberto. (2011) Deseo y literatura en la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari: Hacia una política de los afectos. Trabajo de grado Magister en Filosofía, dirección del Profesor Gustavo Adolfo Chirolla, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. En: www.repository.javeriana.edu.co
- ANSION, Juan. (2007) La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía. En: VVAA, Educar en ciudadanía intercultural, pp.37-62. Universidad de la Frontera y Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
- ANTOINE, Cristian. (2003) Políticas Culturales y Formación en Gestión Cultural en Chile. El estado de la cuestión a propósito de la preparación de nuevos cuadros profesionales. Documento de Trabajo. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Sección de Infraestructura Departamento de Planificación y Presupuesto, Valparaíso, Chile
- _____. (2011a) Control y evaluación de las políticas culturales en Chile. Revista *UNIVERSUM*, N° 26, Vol. 1, Universidad de Talca, Chile
- _____. (2011b) Políticas Culturales, la acción del estado y la sociedad de oportunidades. En: *Revista Libertad y desarrollo*, Noviembre, N° 125, Centro de estudios Libertad y desarrollo, Santiago de Chile. En: https://www.researchgate.net/publication/326493944_PoliticasyCulturales_LaAcciondelEstado_y_laSociedaddeOportunidades
- _____. (2015) Más allá de la acción cultural del Estado. Apuntes para una evolución de las políticas culturales en Chile. En: *Revista Atenea* (Concepción), N° 511, julio. En: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622015000100008
- ARCOS PALMA, Ricardo. (2007) Foucault y Deleuze: pensar lo sensible. En: *Memorias del I Congreso Colombiano de Filosofía*. Universidad Jorge Tadeo Lozano/Sociedad Colombiana de Filosofía. Bogotá
- _____. (2009) Estética y política en Jacques Rancière. En: *Memorias del Encuentro Estéticas Contemporáneas*. Fundación Simón I, Patiño/Universidad Mayor de San Andrés, La Paz
- ARGUEDAS José María. (2003) *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Sudamericana, Santiago de Chile

- ARISTÓTELES. (2009) *Política*. Alianza Editorial, Madrid
- ARRATE, Jorge. (2007) *Pasajeros en tránsito. Una historia real*. Catalonia, Santiago de Chile
- ARREOLA, Arturo.; PERESGROVAS, Víctor; REYES, Cristina; PÉREZ, Reyna; MARTÍNEZ, Rabiél. (2009) De las metas a los procesos: la evaluación de proyectos de desarrollo rural exitosos en el área del corredor biológico Mesoamericano-Chiapas. En: *Revista de geografía agrícola*, Enero-junio, 51-64, México
- ARTAUD, Antonin. (1947) *Para acabar con el juicio de Dios*. En: ALMEIDA, Carlos. (2017) Para Acabar con el juicio de Dios (Fragmento). 16 de julio, Blog A la hora señalada. En: <http://ochomenosdiez.blogspot.com/2017/07/para-acabar-con-el-juicio-de-dios.html>
- ASCUNCE, José Ángel. (2007) Exilio y emigración. De la experiencia del emigrante al compromiso del exiliado. Amado Alonso y Ramón de Belausteguigoitia. Universidad de Deusto, San Sebastián. En: www.dialnet.unirioja.es
- ATERO, M.; MELLA, A. (2007) Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. Las políticas culturales públicas en Chile. Acercamiento antropológico a la política cultural nacional 1920 - 2006. Unpublished Pregrado, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile
- AUGÉ, Marc. (1993) *Los no lugares espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Editorial Gedisa, S.A., Barcelona
- _____. (2007) Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana. En: *Contrastes: Revista cultural*, No. 47, pp. 101-107, Barcelona
- AVANESSIAN, Armen. DEGRYAE, Lucas. (2002) La locura, la revuelta y la extranjería. Entrevista con Julia Kristeva. *Signos Filosóficos*, N° 7, enero-junio, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México
- BA, Mohammed. (2009) Quella storia di Mahamed Ba che racconta Gli invisibili. En: *La tribuna di Treviso*, Italia. En: <https://ricerca.gelocal.it/tribunatreviso/archivio/tribunatreviso/2017/06/20/treviso-quella-storia-di-mohamed-ba-che-racconta-gli-invisibili-30-55.html>
- BADIOU, Alain. (1998) *Petit Manuel d Inesthetique*, Seuil, París
- BAJTÍN, Mijaíl. (1982) *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, México
- _____. (1989) Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos sobre Poética Histórica. En: *Teoría y estética de la novela*, Taurus, Madrid
- _____. (1992) *Estética de la creación verbal*. Ed. Siglo XXI, Madrid
- BARBA, Eugenio. (1992) *La canoa de papel*. Colección Escenología, México
- BAREI, Silvia. (2005) Configuraciones migrantes. El ensemble en la frontera de arte y cultura. *Revista electrónica semestral de Estudios semióticos de la cultura Entretextos*, N° 6, Noviembre, Granada. En: <http://www.ugr.es/~mcaceres/Entretextos/entre6/configuraciones.htm>

- BARTHES, Roland. (1986) *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Paidós ibérica, Barcelona
- BASÁEZ MÁRQUEZ, Ricardo. (2014) El municipio como alero de la gestión cultural barrial: una mirada a la gestión cultural municipal de La Florida. Tesis de Magister en Gestión Cultural, Prof. Guía, Dra. Ana Teresa Sepúlveda, Facultad de Artes, Universidad de Chile. En: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/116830/RICARDO%20BASAEZ%20%28Definitivo%29.pdf?sequence=4&isAllowed=y>
- BAUMAN, Zygmunt. (2003) *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, México.
- _____. (2005) *Ética posmoderna*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____. (2006) *Paura líquida*, Laterza, Bari.
- _____. (2016) *Stranieri alle porte*. Edizioni Laterza, Bari
- _____. (1999a) *La Globalización. Consecuencias Humanas*. Alianza, Madrid
- _____. (1999b) *Trabajo, Consumismo y Nuevos Pobres*. Gedisa, Barcelona
- _____. (1992) *Libertad*. Fondo de Cultura Económica, México
- BECK, Ulrich. (1998) *¿Qué es la Globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós, Barcelona
- BENHABIB, Seyla. (2006) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Katz editores, Argentina
- BERMAN, Marshall. (2013) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*. Editorial Antrophos, Barcelona
- BERNREUTER, Bertold. (2006) Foro para filosofía intercultural 7. En: <http://them.polylog.org/7/abb-es.htm> ISSN 1616-2943
- BERTUCCI BUSSO, Juliana. (2013) La inmigración por el sur de Europa. Lampedusa y Canarias, islas y tragedias. En: <http://www.medioslentos.com/1425/la-inmigracion-por-el-sur-de-europa-lampedusa-y-canarias-islas-y-tragedias/>
- BERNABÉ, Jean; CHAMOISEAU, Patrick y CONFIANT, Rafaël. (1989) *Éloge de la Créolité*. Gallimard, Francia
- BERNABÉ VILLODRE, María del Mar (2012) Pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad, conocimientos necesarios para la labor docente. *Revista educativa hekademos*, N° 11, año V, Junio, Universidad de Valencia, España
- BETANCUR, Marta. (2010) Persona y Máscara. En: *Revista Praxis Filosófica*, N° 30, enero-junio, Cali. En: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-46882010000100007
- BEZERRA, Juliana. (2019) *Capitalismo*. Adriana Morales (Trad.). En: <https://www.todamateria.com/capitalismo/>

BHABHA, Homi. (1984) Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. En: *The MIT Press, October*. Vol. 28, Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis (Spring), pp. 125-133

_____. (1994/2002) *El lugar de la cultura*. Manantial, Buenos Aires

BICHLBAUM, Andy; BONANNO, Mike; ENGFHR, Kurt. (2009) The Yes Men fix the world. Documental. En: https://www.youtube.com/watch?v=C3s_pJw7OAU

BLANCO, Cristina. (2000) *Las migraciones contemporáneas*. Ciencias Sociales, Alianza Editorial. Madrid

BOCCARA, Guillaume. (2012) La interculturalidad como campo social. En: *Cuadernos interculturales*, Año 10, N°18, pp.11-30. CEIP-Universidad de Valparaíso, Chile

BORRERO GARCÍA, Camilo. (2009) ¿Multiculturalismo o interculturalidad?. En: CARRILLO, Diana y PATARROYO, Nelson (eds.), *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*, pp.67-75. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

BOURDIEU, Pierre. (2006) *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Siglo XXI, Buenos Aires

_____. (2004) *El baile de los solteros*. Anagrama, Barcelona.

_____. (2000) *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer, Bilbao

_____. (1997) *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo XXI, México

_____. (1994) *El sentido práctico*. Ed. Taurus Humanidades, Madrid.

_____. (1999) *La miseria del mundo*. Ed. Akal, Barcelona.

_____. (1990) *Sociología y cultura* (Trad. M. Pou). Grijalbo. (Trabajo original publicado en 1988), México.

_____. (1988) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus, Madrid

_____. (1987) “Los tres estados del capital cultural”. (Trad. M. Landesmann). *Sociológica*, N° 2 (5), pp.11-17.

_____. (1986) “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”. En: *Materiales de Sociología Crítica. La Piqueta*, Madrid

BOURRIAUD, Nicolás. (2009) *Radicante*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.

BOUBTANE, E., DUMONT, J. C., y RAULT, C. (2016). Immigration and economic growth in the OECD countries 1986–2006. *Oxford Economic Papers*, 68(2)

BRAVO, Juan; URZÚA, Sergio. (2018) Inmigrantes: empleo, capital humano y crecimiento. Documento de trabajo N° 48, en: CLAPES UC. En: www.clapesuc.cl

- BRAVO, Víctor. (2000) Representación y repetición en Michel Foucault. *Revista Cifra Nueva*, Trujillo, 12, Junio-Diciembre. Universidad de los Andes, Venezuela. En: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/18828/1/articulo1.pdf>
- BROWN HEINZ, Carolyn. (1999) *Asian Cultural Traditions*. Waveland, Illinois
- BRUNNER, José Joaquín. (1994) *Bienvenidos a la Modernidad*. Editorial Planeta, Santiago de Chile
- BUDRIESI, Laura, FARNETI, Alice. (2017) Il Folle Volo. Interviste a Pietro Florida e Abraham Tesfai. *Revista Culture Teatrali*. En: <https://www.cultureteatrali.org/?s=cantieri+meticci>
- BURNETT TYLOR, Edward. (1958) *Primitive culture*. J. Murray (ed.), Harper, New York
- BUTLER, J. (2001), *Deshacer el género*, Paidós, México
- CALVILLO, Miriam, LEÓN PÉREZ, Alfonso. (2012) Una mirada crítica a la noción de interculturalidad. *REU*, Sorocaba, SP, V. 38, N° 2, pp. 393-403, Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X), México, D. F.
- CALVO DRAGO, Jorge. (2005) El enfoque territorial en las políticas públicas. Ponencia presentada al V Congreso Nacional de Administración Pública, junio, Guatemala. En: <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/UN/UNPAN026054.pdf>
- CAMMELLI, Marco; MANZOLI, Giacomo. (2017) Politica culturale e politiche della cultura. Conferenza, 12 diciembre, Aula 3, Università di Bologna, Alma mater Studiorum. En: <https://magazine.unibo.it/calendario/2017/in-costante-polemica-col-presente/politica-culturale-e-politiche-della-cultura?d=2017-12-12>
- CAPEL, Horacio. (2016) Las ciencias sociales y el estudio del territorio. En: *Revista Biblio3W*, Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales, Vol. XXI, N° 1.149, febrero, Universidad de Barcelona. En: <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-1149.pdf>
- CARLETTI, Chiara. (2007) *La costruzione culturale chicana a San Francisco dal 1960 ad oggi*. Tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia. Alma Mater Studiorum, Università di Bologna
- CARREÑO, Antonio. (1982) *La dialéctica de la identidad en la poesía contemporánea: La persona, la máscara*. Unamuno. A. Machado, F. Pessoa, V. Aleixandre, J. L. Borges, O. Paz, M. Aub, F. Grande. Editorial Gredos, 1º ed., España
- CARVAJAL, Daniel. (2017) Del enfoque territorial, sus características y posibles inconvenientes en su aplicación en el marco del acuerdo de paz. *Revista de la Univ. Estud. Bogotá (Colombia)* N° 16: 57-76, Julio-Diciembre. En: <https://cienciasjuridicas.javeriana.edu.co/documents/3722972/9203095/4.+Daniel+Carvajal.pdf/ad83364d-ffe2-4e96-92f8-17b43394e996>
- CASTILLO VILLAPUDUA, Karla. (2018) Las concepciones epistemológicas de un profesor investigador en historia: el constructivismo como postura epistemológica. En: *Revista Publicando*, N° 14, Universidad Autónoma de Baja California, México. En: www.academia.edu

CASTRO ORELLANA, Rodrigo. (2009) La ciudad apestada. Neoliberalismo y postpanóptico. En: Revista de ciencia política, Volumen 29, N° 1, pp. 165-183. En: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-090X2009000100009

CATTANEO, Claudia. (2019a) Cartografía teatral del desplazamiento: Reflexiones sobre las prácticas del mestizaje artístico en la constitución de una nueva teatralidad. pp. 393-408. En: DE MARINIS, Marco. (2019) *La passione e il metodo: Studiare teatro. 48 allievi per Marco de Marinis*. AkropolisLibri, Genova

_____. (2019b) Entrevista: Migrantes en Chile y representaciones consulares en el exterior. Realizada por Michele Leyton. Lugar: Parroquia Italiana de Bustamante. 03 de octubre.

_____. (2018) Hacia una cartografía teatral de exilio: análisis de las experiencias de teatro performance latinoamericano (chileno y argentino) y de teatro creole-transcultural italiano para una propuesta de cartografía teatral de exilio. Tesis doctoral. Tutores: Patricio Rodríguez-Plaza, Marco De Marinis. Facultad de Artes. Doctorado en artes con mención en estudios y prácticas teatrales / Dottorato di ricerca in arti visive, performative, mediali. Pontificia Universidad Católica de Chile y Alma Mater Studiorum, Università di Bologna. En: <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/22438>

_____. (2004) Mitología y ritual Selk'nam en la creación escénica. La recuperación de elementos míticos, rituales e históricos de los Selk'nam para una puesta en escena de inspiración magallánica. Tesis de Magister en Artes con mención en Dirección Teatral, Prof. Guía, Juan Pablo Donoso, Facultad de Artes, Universidad de Chile. En: Repositorio indígena de la U. de Chile. En: http://repositorio.uchile.cl/tesis/uchile/2004/cattaneo_c/html/index-frames.html

CELIS BUENO, Claudio. (2017) ¿Descentralización o desterritorialización cultural? Algunas tentativas desde Valdivia. En: *Revista de Gestión Cultural*, N° 10. Magister en Gestión Cultural, Universidad de Chile. Ulloa Oyarzún, Andrea (ed.). En: www.mgcuchile.cl

CEUPE. (2019) El conflicto intercultural. Centro Europeo de Postgrado. En: <https://www.ceupe.com/blog/el-conflicto-intercultural.html>

CHABRAM-DERNERSESIAN, Angie. (2006) *The Chicana/o Cultural Studies Reader*. Routledge, New York.

CHUBRETOVIC, Teresita. (2019) Desafíos transculturales: nueva institucionalidad y medio ambiente. En: *Revista de Gestión Cultural*, N° 11, Año 2018, Ulloa, Andrea (ed.), Magister en Gestión cultural, Facultad de Artes, Universidad de Chile. En: <http://mgcuchile.cl/wp-content/uploads/2018/09/REVISTA-MGC-11-final.pdf>

CIFUENTES S, Francisco; ESPINOSA C, Mario. (1998) Consumo Cultural en Bogotá. En: RODRÍGUEZ, Jahir. (1999) *El Palimpsesto de la ciudad: ciudad educadora*. Armenia, Ciudad Educadora, Colombia

CLEMONT, Thierry y CASAMAYOR, Odette. (1998) Entrevista a Édouard Glissant, Nous sommes tous des créoles. *Revista Regards*, Enero. En: Web/France 3 en ligne. Un siecle d'écrivains.htm

CLIFFORD, J. (1995) *Dilemas de la cultura*. Gedisa, Barcelona

- COELHO, Fabián. (2019) Marxismo. En: <https://www.significados.com/marxismo/> [Consultado el 10 de octubre de 2019]
- COLOM, Francisco. (1999) Las identidades culturales y la dinámica del reconocimiento. En: CORTÉS RODAS, Francisco y MONSALVE, Alfonso (coords.), *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales*, pp.37-56. En: <http://www.saavedrafajardo.org/archivos/respublica/vol/Libro0042.pdf>
- COLUCCI, Michele. (2018) *Storia dell'immigrazione straniera in Italia. Dal 1945 ai giorni nostri*. Editorial Carocci, Italia
- COMTE, H. (1977) Introduction à la gestion dans les bibliothèques. *ABF. Bulletin d'informations*, N° 97, pp. 179-182, Association des bibliothécaires français, nouvelle série, 4e trimestre.
- CONTRERAS, D., RUÍZ-TAGLE, J. y SEPÚLVEDA, P. (2013) Migración y Mercado Laboral en Chile. Serie Documentos de Trabajo 376, Facultad de Economía y Negocios Universidad de Chile.
- COTTA, Sergio. (1996) *Perchè il diritto*. Editrice Morcelliana, Brescia, Italia
- CORBINOS, Isidro. (1997) *Pasaje al Winnipeg*. Ril editores, Santiago de Chile
- COROMINAS, Joan. (1987) *Breve Diccionario General Etimológico de la Lengua castellana*. Biblioteca románica hispánica, Dámaso alonso (Dir.), 3° ed., Editorial gredos, Madrid
- CORONA, Y.; MORFÍN, M. (2001) Diálogo de saberes sobre la participación infantil. Universidad Autónoma Metropolitana de México, Colectivo mexicano de apoyo a la niñez, A.C, COMEXANI. Dondo de las Naciones Unidas para la infancia (Unicef). En: www2.compromisoeducativo.edu.uy
- CORTINA, Adela. (2017) *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós, España
- CRUZ GARCÍA, A. (2002) La fabricación de las identidades nacionales: algunas consideraciones. *Revue de Civilisation Contemporaine*, 2: 1-10, Francia
- CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. (2013) Multiculturalismo e interculturalismo: una lectura comparada. En: *Revista Cuadernos Interculturales*, Vol. 11, N° 20, pp. 45-76. Universidad de Playa Ancha, Viña del Mar, Chile
- CUCHE, D. (1999) *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Nueva Visión, Buenos Aires
- DE CERTEAU, Michel. (1981) Californic. un théâtre de passams. *Autrement*, N° 31, abril, pp. 10-18, Francia
- DEL POZO, José. (2017) *Allende: cómo su historia ha sido relatada*. LOM, Santiago de Chile
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1995) *Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona
- _____. (1997). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos, Valencia
- DELEUZE, Gilles. (1988) *Diferencia y repetición*. Júcar, Madrid

_____. (2005) *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos. ISBN 9788481916515. [Consultado el 27 de abril de 2019]

DELEUZE, G. Y PARNET, C. (1980) *Diálogos*. Pre-textos, Valencia

DELGADO B., Freddy. (2001) *Simbiosis interzonal en las estrategias de autodesarrollo sostenible en ecosistemas de montaña: el caso del ayllu Mujlli*. Universidad de Córdoba, España

DEMENCHÓNOK, Edward. (2003) La filosofía Latinoamericana de la liberación y su percepción en Rusia. En: *Revista Cuadernos americanos*, N° 160, pp. 91-97, México. En: www.cialc.unam.mx

DERRIDA, Jacques. (2003) *Psyché. Invention de l'autre*. EXTRAIT, PRÉSENTATION. Voir nouvelle édition augmentée, tome I, 1998 et t. II, París

_____. (1998) La Différance. Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía, 27 de enero de 1968. En: *Márgenes de la Filosofía*. Trad. Carmen González Martín, Cátedra, Madrid

_____. (1997) *La diseminación*. Ed. Fundamentos, Madrid

_____. (1993) Rhétorique de la drogue, The Rhetoric of Drugs. En: Interview Journal article by Jacques Derrida; *Differences*, Vol. 5, Francia

_____. (1989) *La Escritura y la Diferencia*. Ed. Anthropos, Barcelona

_____. (1981). *Positions*. USA: University of Chicago

_____. (1972) *Margini della filosofia*. Einaudi, Torino

DE TORO, Alfonso. (2005) *Pasajes-Heterotopías- Tranculturalidad: Estratégias de hibridación en las literaturas latino/americanas: un acercamiento teórico*. Ibero-Amerikanisches Forschungsseminar Universität Leipzig, Alemania

DICCIONARIO ETIMOLÓGICO en línea (2001-2019) Migración. En: <http://etimologias.dechile.net/?migracion>

DIÉGUEZ, Ileana. (2007) *Escenarios liminales*. Atuel, Buenos Aires

DIMAGGIO, Paul. (2002) Why Cognitive (and Cultural) Sociology Need Cognitive Psychology. En: Karen A. Cerulo (ed.) *Culture in Mind. Towards a Sociology of Culture and Cognition*. Routledge, New York

DOCQUIER, F., OZDEN, C., y PERI, G. (2014) The Labor Market Impact of Immigration and Emigration in OECD Countries. *Economic Journal* 124 (579), New York

DONOSO, Karen. (2019) *Cultura y dictadura. Censuras, proyectos e institucionalidad cultural en Chile. 1973-1989*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago

_____. (2006) “La batalla del folklore: los conflictos de la representación de la cultura popular chilena en el siglo XX”. En: *Memoria Chilena*, Santiago de Chile

DUBATTI, Jorge. (2004) Cultura teatral y convivio. En: *Revista Conjunto*, N° 136, Casa de las Américas, La Habana, Cuba

_____. (2006) *El convivio teatral: Teoría y práctica del teatro contemporáneo*. Editorial EOL, Buenos Aires

_____. (2009) *Concepciones de teatro, poéticas teatrales y bases epistemológicas*. Colihue, Buenos Aires

DUMONT, Louis. (1971) *Replanteamiento de la Antropología*. Ed. Seix-Barral, Barcelona

DUPONT, Florence. (1991) *Homère et Dallas. Introduction à une critique anthropologique*. Hachette, Paris

_____. (1994) *L'Invention de la Littérature. De l'ivresse grecque au livre latin*. La Découverte, Paris

DURANGO, D.M.; RODRÍGUEZ, D.M. (2013) Negociación colaborativa: Un enfoque para la gestión del conflicto. Monografía, Universidad de Medellín, Colombia. En: <http://cdigital.udem.edu.co>

DUSSEL, Enrique. (1995) *The invention of the Americas*. Continuum, New York

DUTTON, Edward. (2011) Culture shock as Implicit Religion in the Romantic Tradition. Oulu City Council, and Oulu University

ECO, Umberto. (1984) *Obra abierta*. Planeta-Agostini, Italia.

ECHEVERRÍA, Rafael. (1994) *Ontología del Lenguaje*. Dolmen, Santiago En: EISENSTEIN, Sergei. (1949). *La forma del cine*. Siglo XXI Editores, Madrid

EGURBIDE, Begoña. (2013) La forma de la memoria. Memoria lenticular. Universidad de Castilla. La Mancha. Tesis doctoral, Nuevas prácticas culturales. Facultad de bellas artes de Cuenca. En: <https://ruidera.uclm.es/xmlui/bitstream/handle/10578/3830/TESIS%20Egurbide%20Marga%C3%B1%20.pdf?sequence=1>

ELGUE, Mario. (2007) *La Economía social*. Editorial Capital Intelectual, Buenos Aires, Argentina

ESKENAZI, Enrique. (2009) Zizek: La tolerancia represiva del multiculturalismo. En: <http://eeskenazi.blogspot.com/2009/03/zizek-la-tolerancia-represiva-del.html>

ESPAÑOL-CASALLAS, Janneth. (2015) Conceptos de Jacques Rancière como herramienta de análisis en dos obras de la narrativa de Roberto Bolaño. En: *Revista Letras*, N° 15. En: www.dialnet.unirioja.es

ESPINAL, Juliana. (2006) Nietzsche: cómo se llega a ser lo que se es. Orígenes y consecuencias de un pensamiento intempestivo. Filosofía Pontificia Universidad Javeriana, *CUADRANTEPHI* 12 Enero, Bogotá, Colombia. En: <http://www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/sumario/pdf/Art%EDculo%20Nietzsche.pdf>

ESPINOZA, Ricardo. (2006) En torno a la *Différance* y la *déconstruction*... Una lectura de Derrida desde ciertas huellas Heideggerianas. *Revista Ágora*, Papeles de filosofía, Vol. 25, N° 1, pp. 83-106, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. En: <https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/1303/04.Spinoza.pdf?sequence=1>

ESTERMANN, Josef. (2009) Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural. En: *VVAA*, Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate. pp.51-66, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz

ESTÉVEZ, J. y DEL SOLAR, J. (2002) Cuatro tesis sobre la identidad cultural latinoamericana, una reflexión sociológica. *Ciencias Sociales*, 12: 77-92. En: <https://www.redalyc.org/pdf/708/70801206.pdf>

ESTRACH, Núria. (1994) La máscara del multiculturalismo. En: *Revista Scripta Nova*, Revista electrónica de geografía y ciencias sociales, N° 94, Año 2001, Universidad de Barcelona. En: www.ub.edu

ETCHEGARAY, Ricardo. (2014) La filosofía de Jacques Rancière. *NUEVO PENSAMIENTO*. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Volumen IV, Año 4. En: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>

FACUSE, Marisol. (2019) Escenas musicales migrantes: gestión cultural, identidad e interculturalidad. En: *Revista de Gestión Cultural*, N° 13. Magister en Gestión Cultural, Universidad de Chile. Ulloa Oyarzún, Andrea (ed.). En: www.mgcuchile.cl

FÉRAL, Josette. (2004) *Teatro, teoría y práctica: más allá de las fronteras*. Galerna, Buenos Aires.

FERNÁNDEZ, Enrique. (2011) La emigración francesa en Chile, 1875-1914: entre integración social y mantenimiento de la especificidad. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [on line] N° 12, 26 mayo. En: URL : <http://journals.openedition.org/alhim/1252>

FERNÁNDEZ, J. (2009) Los niños y niñas: ¿ciudadanos de hoy o de mañana? Departamento de trabajo social y servicios sociales, Universidad de Barcelona. *Revista Alternativas*, cuadernos de trabajo social, N° 16, pp. 111-126. En: <http://disposit.ub.edu>

FIGUEROA, José Antonio. (2005) Edward Said, La periferia y el humanismo o tácticas para trascender el posmodernismo. En: *Revista colombiana de antropología*, Vol. 41, Jan/Dec., pp. 205-218, Instituto Colombiano de Antropología e historia, Bogotá. En: <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105015281007.pdf>

FINKIELKRAUT, Alain. (1990) *La derrota del pensamiento*. Anagrama, Barcelona

FISCHER, K. (2009) The Influence of Neoliberals in Chile before, during, and after Pinochet. En: P. Mirowski, D. Plehwe (Ed.). *The Road From Mont Pelèrin. The making of Neoliberal Thought Collective*. (pp. 305-346), Harvard University Press, Massachusetts

FLORIDIA, Pietro. (2011/2013) *Teatro in viaggio. Lungo la rotta dei migranti*, Casa Editrice Nuova, Bologna.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. (2002) Lo intercultural: el problema de y con su definición. En: *Pasos*, N°103, pp.1-3. Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica

_____. (2006) La interculturalidad a prueba. Concordia Reihe Monographien, Band 43, Aachen, Verlag Mainz. En: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf>

FOSTER, Hal. (2001) *El retorno de lo real. La vanguardia a finales del siglo*. Traductor Alfredo Brotons Muñoz, Editorial Akal, Madrid

FOUCAULT, Michel. (1967) De los espacios otros. Conferencia traducida por Pablo Blitstein y Tadeo Lima. Corrección revisada por Caosmosis-Universidade Invisível. En: <http://es.scribd.com/doc/42837519/Los-Espacios-Otros-Foucault#download>

_____. (1979) Poder-cuerpo. En: *Microfísica del poder*. Las Ediciones de La Piqueta, Madrid

_____. (1996) Prefacio a la transgresión. En: *De lenguaje y Literatura*. Paidós, Barcelona

_____. (1995) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México

_____. (1999) *Escritos esenciales. Estética, ética, hermenéutica*. Traducción de Miguel Morey. Paidós, Barcelona

_____. (2006) *Seguridad, Territorio, Población*. Curso en el colegio de Francia (1977-1978), Fondo de cultura económica, Buenos Aires

_____. (2010) El cuerpo utópico. (Conferencia radiofónica de 1966) En: *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Nueva Visión, Argentina

FOWLER, Robert booth. (1995) Community: reflections on definition. En: Amitai Etzioni (ed.) *New communitarian thinking persons, virtues, institutions, and communities*. University press of Virginia, Charlottesville, London

FOWLER, William, ZAVALETA, Eugenia. (2013) El pensamiento de Pierre Bourdieu: Apuntes para una mirada arqueológica. En: *Revista De Museología "Kóot"*, N° 4, pp. 117-136. En: <https://doi.org/10.5377/koot.v0i4.2253>

FRAGA, Eugenia. (2013) El pensamiento binario y sus salidas. Hibridez, pluricultura, paridad y mestizaje. En: *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos*, N° 9, Octubre, pp. 66-75, Mendoza. En: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/5237/fragaesc-9.pdf

FUKUYAMA, Francis. (2012) *The Origin of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*. Farrar, Straus and Giroux, New York

GADAMER, H. (1965) *Verdad y método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, España.

GAETE, Marcela. (2014) Ciudadanía cultural: propuesta pedagógica con jóvenes judicializados. Ponencia sobre Proyecto financiado por el Fondo Valentín Letelier y Transversal de Educación de la Iniciativa Bicentenario de la Universidad de Chile, VI Congreso Iberoamericano de Pedagogía.

Hacia una transformación educativa con sentido. 23-24 septiembre. Actas Sociedad Española de Pedagogía y Universidad Raúl Silva Henríquez. En: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/130695/Ciudadania-Cultural.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

GÁRATE, M. (2012) *La revolución capitalista en Chile (1973 - 2003)*. Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile

GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1989) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Grijalbo, México, D.F.

_____. (2004) *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de interculturalidad*. Editorial Gedisa, Barcelona

GARCÍA, J. (2000) *Comunicación radiofónica*. Universidad de Vigo, Pontevedra

GARCÍA, Miguel. (2006) Un nuevo desafío en la investigación: enfoque transdisciplinario en comunicación y desarrollo. *Revista Razón y Palabra*. Primera Revista digital indexada en Iberoamérica especializada en comunicología. Director general Octavio Islas, ISSN 1605-4806, Febreo-marzo, n° 49, México En: <http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n49/mgarcia.html>

GARCÍA AMILBURU, María Gracia. (1998) La cultura como universo simbólico en la antropología de E. Cassier. En: *Revista Pensamiento*. Revista de investigación e información filosófica, Vol. 54, N° 209, pp. 221-244. En: www.dialnet.unirioja.es

GARCÍA MASIP, Fernando. (2008) *Comunicación y desconstrucción. El concepto de comunicación a partir de la obra de Jacques Derrida*. Universidad Iberoamericana, biblioteca Francisco Xavier Clavigero, México, D.F.

GARCÍA RUÍZ, Jesús, Figueroa, Federico. (2007) Cultura, interculturalidad, transculturalidad: elementos de y para un debate. *Antropología Social*, N° 9, enero, pp. 15-62. En: http://vip.ucaldas.edu.co/virajes/downloads/Virajes9_2.pdf

GARRETÓN, Manuel Antonio. (2004) Las políticas culturales en los gobiernos democráticos en Chile. Documento presentado al Informe de Desarrollo Humano del PNUD de Chile. Nicolás Rojas Pedemonte (colaborador). En: http://www.manuelantoniogarreton.cl/documentos/politicas28_07.pdf

GARRETÓN, Manuel Antonio; GARRETÓN, Roberto. (2010) La democracia incompleta en Chile: La realidad tras los rankings internacionales. En: *Revista de ciencia política*, Vol. 30, N° 1, pp. 115-148. Santiago de Chile. En: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X2010000100007>

GARRIDO, Gala; GIRALDO, Aldemar; RUÍZ, Cristóbal. (2002) Alteridad y conciencia transcultural. En: *Revista de reflexión socioeducativa Barbecho*, N° 1, septiembre-noviembre, Universidad de Málaga, España

GAUDUCHAUD, F. (2015) Las fisuras del neoliberalismo maduro chileno. Trabajo: *Democracia protegida y conflictos de clases*. CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires

GEERTZ, Clifford. (1990) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona

- GEERTZ, Clifford; JAMES, Clifford; REYNOSO, Carlos. (1996) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona.
- GELLNER, Ernest. (1988) *Naciones y nacionalismo*. Alianza, Madrid
- GENETTE, Gérard. (1989) *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Taurus, Madrid
- GEOFFREY, Brahm. (2012) Interculturalism vs. Multiculturalism: A Distinction without a Difference? *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 33, N° 2, pp. 217-224. Centre for Citizenship and Globalisation at Deakin University, Melbourne
- GERBAUDO, Analía. (2005) La literatura en el proyecto teórico y político de Derrida: Una lectura. Facultad de Humanidades y Universidad Nacional del Litoral, Ciencias Argentina. En: <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero32/liderrida.html>
- GIACCHÈ, Pier Giorgio. (2013) La cultura e la política. En: *Sinistra in rete, Lo straniero. Arte-cultura- scienza-società*. En: <https://www.sinistrainrete.info/cultura/2615-piergiorgio-giacche-la-cultura-e-la-politica.html>
- GLISSANT, Édouard. (1990) *Poétique de la relation*, Gallimard, París
- _____. (1997) *Le Discours antillais*, Gallimard, París
- _____. (1998) *Introduction à une poétique du divers*. Gallimard, París
- _____. (2004) *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma
- _____. (2006) *Tratado del Todo Mundo*. El cobre ediciones, Barcelona
- GNISCI, Armando. (2006) *Creolizzare l'Europa*. Meltemi, Roma
- _____. (2011) Manifiesto transcultural. En: *Revista Casa de las Américas*, N° 264, julio-septiembre, pp. 173-183. En: <http://www.casadelasamericas.org/publicaciones/revistacasa/264/alpie.pdf>
- _____. (2013) *Via della Transculturazione e della Gentilezza*. Ensemble, Roma
- GONZÁLEZ, Jorge A. (1987) Los frentes culturales. Culturas, mapas, poderes y luchas por las definiciones legítimas de los sentidos sociales de la vida. En: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol.I, N° 3, mayo, Universidad de Colima, México
- GRAMSCI, Antonio. (1975) *Cartas desde la cárcel*. Edicusa, Madrid
- GRIMSON, Alejandro. (2008) Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad. En: *Tabula Rasa*, No.8: 45-67, enero-junio, Bogotá - Colombia,
- GRIMSON, Alejandro; MATO, Daniel; MALDONADO, Alejandro; *et al.* (2007) Cultura y Neoliberalismo. CLACSO, Julio. En: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/grim_cult/

- GRINBERG, L y GRINBERG, R. (1984) *Psicoanálisis de la migración y el exilio*. Alianza, Madrid.
- GRÜNER, Eduardo. (1999) Ese crimen llamado arte, Arte y política. En: *Razón y Revolución* No 5, otoño, reedición electrónica. En: <http://www.razonyrevolucion.org/textos/revryr/arteyliteratura/ryr5Gruner.pdf>
- _____. (2002) *El fin de las pequeñas historias: De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Paidós: Espacio del Saber 25, Argentina.
- _____. (2010) *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Edhasa, Buenos Aires
- GUATTARI, Félix. (2000) *Caosmosis*. Manantial, Buenos Aires
- _____. (1992) *Cartografías esquizoanalíticas*. Manantial, Buenos Aires
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. (1986) *Micropolítica: cartografías del deseo*. Editora Vozes Ltda., Petrópolis, Río de Janeiro, Brasil. En: *Traficantes de sueños-2006*, Mapas. En: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Micropol%C3%ADtica-TdS.pdf>
- GUGLIELMI, Flavio. (2006) Construcción de la otredad en la filosofía contemporánea. En: *Comunicaciones Científicas y Tecnológicas*. En: <http://www.unne.edu.ar/W eb/cyt/cyt2006/02-Humanidades/2006-H-032.pdf>
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. (2008) Más allá de la cultura: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. En: *Revista Antipoda, Antropología y arqueología*, N° 7, julio-diciembre, Bogotá. En: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072008000200011
- GUTIÉRREZ, José Ismael. (2013) El banquete hermenéutico: la interpretación textual en el Convivio de Dante. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. En: *COMIDAS BASTARDAS*, Ángeles Mateo del Pino y Nieves Pascual Soler (Eds.), Cuarto Propio, Santiago de Chile
- HABERMAS, Jürgen. (1981) *Teoría de la acción comunicativa II*. Taurus Ediciones, Madrid
- HAESBAERT, R. (2004) *O mito da desterritorializacao: do 'fim dos territorios' á multiterritorialidade*. Bertrand Brasil, Río de Janeiro, Brasil
- HALL, Stuart. (2010) La cuestión multicultural. En: *Sin garantías*. Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales, pp.582-618. Envión Editores y UASB-IEP, Bogotá-Lima-Quito
- HART, Roger. (1993) La participación de los niños: de una participación simbólica a una participación auténtica. Ensayos Innocenti, N° 4, UNICEF
- HEFFES, Guisela; ALONSO, Odette; DOVALPAGE, Teresa. (2012) Transterritoriales. En: *Literal* 21, abril. En: <http://literalmagazine.com/transterritoriales/>
- HEGEL, Georg Wilhelm. (1808/2010) *Fenomenología del espíritu*. Traducción de A. Gómez Ramos, Abada, Madrid

- HERNER, María Teresa. (2009) Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. Instituto de Geografía-Facultad de Ciencias Humanas UNLPam, *Huellas*, N° 13, pp. 158-171. En: <http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/huellas/n13a06herner.pdf>
- HEYMAN, Josiah. (1994) The Mexico-United States Border in Anthropology. *Journal of Political Ecology*, Vol. 1. En: http://jpe.library.arizona.edu/volume_1/HEYMAN.PDF
- HIDALGO HERNÁNDEZ, Verónica. (2005) Cultura, multiculturalidad, interculturalidad y transculturalidad: Evolución de un término. En: *Revista de Ciències de l'Educació*, Junio, pp.73-83. En: http://aularedim.net/wp-content/uploads/cultura_multiculturalidad.pdf
- HIRSH, Marianne (2008) *The generation of postmemory: Writing and visual culture after the Holocaust*. Columbia University Press, New York
- HOPENHAYN, Martín. (1990) La utopía contra la crisis o cómo despertar de un largo insomnio. Paper presentado en Seminario Diálogo Internacional sobre Desarrollo, democracia y pensamiento crítico. (octubre). En: *Estudios Públicos* N° 33 (verano): 321-341, Universidad Central de Venezuela, Venezuela
- IBARRA, Jorge. (1990) La herencia científica de Fernando Ortiz. En: *Revista Iberoamericana*, N° 152-153, Vol. LVI, julio-diciembre. En: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/4829>
- ILIE, Paul. (1980) *Literatura y exilio interior*. Fundamentos, Madrid.
- JAMESON, Frederic. (1993) La utopía en la posmodernidad. VV AA. Utopía (s): *Seminario internacional*. Ministerio de Educación, División de Cultura, Santiago de Chile
- JAMESON, Fredric, ZIZEK, Slavoj. (1998) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós, Buenos Aires.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. (1974) *L'irréversible et la nostalgie*. Flammarion, París.
- JAY BOLTER, David, GRUSIN, Peter. (2010) *Inmediatez, Hipermediación, Remediación*. 1-21 Traducción de Eva Aladro. En: <http://catedradatos.com.ar/media/Remediacion-Jay-Bolter.pdf>
- JENSEN, R. (2004-2005) The myth of the neutral professional. *Revista Progressive Librarian*, N° 24, pp. 28-35.
- JIMÉNEZ BAUTISTA, Francisco. (2014) Paz neutra: Una ilustración del concepto. En: *Revista de Paz y conflicto*, Vol. 7, N° 7, pp. 19-52. En: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/revpaz/article/view/1806/2627>
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (2010) Palabra, tiempo y concepto en el pensamiento de Hegel. En: Falgueras, I., García, J. I., Padial, J. J. (eds). *Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G. W. F. Hegel*. Vol. II, pp. 129-152, La temporalidad humana. Contrastes. Revista internacional de filosofía Suplemento N°. 15, 2, 2010, Universidad de Málaga, España
- JIMENO, Myriam. (2007) Cuerpo personal y cuerpo político: Violencia, cultura y ciudadanía neoliberal. En: GRIMSON, Alejandro. *Cultura y Neoliberalismo*. CLACSO, Consejo

- Latinoamericano de Ciencias Sociales, Julio, Buenos Aires. En:
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/grim_cult/Jimeno.pdf
- JOTTAR, Berta. (2000) Fragmento de la charla Borders. En: Shedhalle's Conference: *Border Economies*. En: <http://www.moneyations.ch/activate/text/borderworkshops.htm> [consultado el 3 de Noviembre del 2019]
- KAMINSKY, Amy K. (1999) *After Exile. Writing the Latin American Diaspora*. University of Minnesota Press, Minneapolis
- KAPLAN, Caren. (1996) *Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement*, Duke UP, Durham and London.
- KARDEC, Allán. (2009) *El libro de los espíritus*. Original de 1857, Editorial Hojas de luz, Barcelona
- KEARNEY, Michael; BECERRA, Bernardete. (2002) Migration and identities – A class-based approach. En: *Latin American Perspectives*, Issue 138, Vol. 31, N° 5, septiembre. En: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0094582X04268399?journalCode=lapa>
- KRISTEVA, Julia. (1978) *Semiótica I y 2*. Fundamentos, Madrid
- _____. (1991) *Strangers to Ourselves*. Columbia UP, New York
- KUGELBERG, Clarissa. (2000) Negociaciones sobre la pertenencia: Identidades transnacionales en políticos chilenos y curdos. Conferencia, Universidad de Uppsala, Suecia.
- KUNDERA, Milán. (2013) *El arte de la Novela*. Editorial Tusquet, España
- KURAPPEL, Alberto. (1997) *Margot Loyola: la escena infinita del Folclore*. Fondart, Santiago. Chile
- KYMLICKA, Will. (1996) *Ciudadanía multicultural*. Paidós, Buenos Aires
- _____. (2002) El Nuevo debate sobre los derechos de las minorías. En: REQUEJO, Ferran (ed.). *Democracia y pluralismo nacional*, pp.25-48, Ariel, Barcelona
- KYMLICKA, Will; NORMAN, Wayne. (1997) El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. En: *La política*. Revista de estudios sobre el estado y la sociedad, N° 3, pp. 5-40. En: <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/kymlicka.pdf>
- LACA, Francisco Augusto. (2008) Comunicación en conflictos interculturales. En: *Acta universitaria*, Vol. 18, N° 1, Enero-Abril, pp. 5-14, Universidad de Guanajuato, México
- LACAN, J. (1984) *El Seminario*. Libro 3, Las psicosis. Paidós, Barcelona
- LANDER, Edgardo. (2003) Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires

LARRAÍN, Jorge. (2005) *¿América Latina Moderna? Globalización e identidad*. LOM ediciones, Santiago de Chile

LANZ, Rigoberto. (2006) La ciencia no es neutral. En: América Latina en movimiento, Publicaciones ALAI, 11 de junio, Venezuela. En: <https://www.alainet.org/es/active/11824>

LLANOS-HERNÁNDEZ, Luis. (2010) El concepto de territorio y la investigación en las ciencias sociales. Agricultura, Sociedad y Desarrollo, septiembre-diciembre, Vol. 7, N° 3. En: <http://www.colpos.mx/asyd/volumen7/numero3/asd-10-001.pdf>

LOSIGGIO, Daniela; WEGELIN, Lucía. (2015) Sobre política y apariencia en la teoría de J. Rancière. En: *Cuadernos de filosofía*, N° 65, pp. 47-58, Universidad de Buenos Aires, Argentina. En: www.filo.revistascientificas.ub.ar

MAFFESOLI, Michel. (2000) *Del nomadismo per una sociología dell'erranza*. Edizione Consumo, comunicazione, Innovazione, Milano.

MALINOWSKI, Bronislaw. (s.f.) Bronislaw Malinowski. En: *Biografías y Vidas*. La enciclopedia biográfica en línea. En: <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/malinowski.htm>

_____. (2001) *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Ediciones Península, Barcelona.

_____. (2002) Introducción. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ira. Ed. pp. 123-133, Cátedra, Madrid

MANZANAL, M.; ARZENO, M.; NUSSBAUMER, B. (2007) *Territorios en construcción. Actores, tramas y gobiernos: entre la cooperación y el conflicto*. Ediciones CICCUS, Buenos Aires

MARISCAL OROZCO, José Luís. (2007) Política cultural y modelos de gestión cultural. En: *Políticas culturales. Una revisión desde la gestión cultural*. Universidad de Guadalajara. José Luis Mariscal Orozco (comp.), México. En: <http://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/bitstream/handle/123456789/85/Mariscal%20Orozco%20-%20Pol%C3%ADticas%20culturales%20Una%20revisión%20desde%20la%20gestión%20cultural.pdf?sequence=1>

MARTÍN-BARBERO, Jesús. (2003). Identidad, tecnicidad, alteridad. Apuntes para re-trazar el mapa nocturno de nuestras culturas. En: *Revista Iberoamericana*, Vol. LXIX, N° 203, abril-junio, pp. 363-387, ITESO, Guadalajara, México.

MARTÍN VALDUNCIEL, M. Engracia. (2013) ¿Es neutral el discurso de la neutralidad? Una aproximación crítica al discurso hegemónico. Universidad de Zaragoza, Biblioteca Universitaria. En: http://eprints.rclis.org/20327/1/Discurso_Neutralidad.pdf

MARTINELL, Alfons. (2009) La gestión cultural: singularidad profesional y perspectivas de futuro. Cátedra Unesco de Políticas culturales y Cooperación, Girona. En: http://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/bitstream/handle/123456789/346/AlfonsoMartinell_GC.pdf?sequence=1&isAllowed=y

_____. (2015) Retos actuales de la gestión cultural – 1. En: Confluencia. Alfons Martinell, Políticas y Gestión Cultural, Cooperación y desarrollo. En: <http://www.alfonsmartinell.com/retos-actuales-de-la-gestion-cultural-1/>

MARTÍNEZ POSADA, Jorge; OCHOA, Carolina. (2017) Actitud esquizoanalítica. Esquizoanálisis, un método menor de descomposición del dispositivo capitalista. En: *Tabula Rasa*, N° 26, pp. 221-245, enero- junio. Bogotá, Colombia. En: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n26/1794-2489-tara-26-00221.pdf>

MATTHEY, Gabriel. (1999) La gestión y administración cultural: Un arma de doble filo. En: *Revista musical chilena*, Vol. 53, N° 191, Enero. En: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-27901999019100004

_____. (2009) Modelo de gestión cultural para unidades territoriales de Chile. Santiago de Chile. En: <http://egac.cl/wp-content/uploads/2017/02/Modelo-de-Gestión-Cultural.-Gabriel-Matthey.pdf>

_____. (2012) Gestión cultural pertinente-versión 2.0. Un necesario desafío para el siglo XXI. Ponencia presentada al I Congreso Nacional de Gestión Cultural ‘Escenarios, tensiones y desafíos de la Gestión Cultural en Chile’, 3-4 y 5 de noviembre de 2011. En: <https://congresogcchile.files.wordpress.com/2012/04/gestic3b3n-cultural-pertinente-versic3b3n-2-01.pdf>

_____. (2013) La gestión cultural en Chile, a pasos de su ‘segunda generación’. En: MGC, *Revista de Gestión Cultural*, N° 1, U. de Chile. En: https://issuu.com/mgcuchile/docs/mgc-revista-gesti_n-cultural_n1

_____. (2019) Comentarios a la tesis de Magister en Gestión cultural de Michele Leyton. Enviado al correo electrónico, 03 de diciembre.

MAURECI, Maria Cristina; NICCOLAI, Marta. (2015) *Nuovo Scenario Italiano. Stranieri e italiani nel teatro contemporaneo*. Ed. Ensemble, Roma

MAYER, B. (2000) *The Dynamics of conflict resolution. A Practitioner’s guide*. San Francisco, C.A. En: PECH, Cynthia; RIZO, Marta. (coord.) *Interculturalidad: Miradas críticas*. Institut de la comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona. En: https://ddd.uab.cat/pub/lilibres/2015/166644/Ebook_INCOM-UAB_9.pdf

MBEMBE, Achilles. (2001) As formas africanas de auto-inscrição. *Centro de Estudos Afroasiáticos*, Vol. 23, N° 1, pp. 171-209. En: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X2001000100007&script=sci_abstract&tlng=pt

_____. (2006) Necropolítica. En: ENWEZOR, O. (comp). *Lo desacogedor. Escenas fantasmas en la sociedad global*. Fundación BIACS, Sevilla

MCLUHAN, Marshall; FIORE, Quentin; AGEL, Jerome. (1971) *Guerra y Paz en la Aldea Global*. Ediciones Martínez Roca, SA., Barcelona.

MCROBERTS, Kenneth. (2001) Canada and the Multinational State. *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 34, N°4, pp.683-713. Canadian Political Science Association, Toronto

- MEANS, Marjorie (2012) Interculturalidad, orígenes y actualidad. En: *Antropología Social*. En: <http://marjoriemeansantropologa.blogspot.com/2012/12/interculturalidad-origenes-y-actualidad.html>
- MELLADO, Luciana Andrea. (2008) Aproximaciones a la idea de Nación: Convergencias y ambivalencias de una comunidad indignada. Universidad Nacional de Patagonia San Juan Bosco, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Argentina En: *Revista Alpha*, No 26. En: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012008000100003>
- MERNISSI, Fatema. (2004) *Un libro para la paz*. El Aleph Editores, España
- MIAMPIKA, Landry-Wilfrid. (2003) De la investigación del otro a las travesías transculturales postcoloniales. En: *Práctica artística y políticas culturales: algunas propuestas desde la universidad*. Coord. José-Antonio Gómez-Hernández. En: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=118195>
- MIGNOLO, Walter. (2003) *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. AKAL, España
- _____. (2015) *Sentir y pensar la descolonialidad. Habitar la frontera* (Antología). Editorial CIDOB, Barcelona
- MILLER, Toby. (2007a). *Cultural Citizenship: Cosmopolitanism, Consumerism, and Television in a Neoliberal Age*. Temple University Press, Philadelphia
- _____. (2007b). Culture, Dislocation, and Citizenship. En: *Global Migration, Social Change, and Cultural Transformation*. Ed. Emory Elliott, Jasmine Payne, and Patricia Ploesch, pp. 166-186 Palgrave Macmillan, New York
- MIROWSKI, P.; PLEHWE, D. (2009) The Road from Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective. En: *Revista Harvard university press*, pp. 13-14, ed. 1, Harvard, Massachusetts. En: <https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674033184&content=reviews>
- MORALES ASTOLA, Rafael. (2018) La (buena) praxis de la gestión cultural. En: YAÑEZ, Carlos (ed.) *Praxis de la gestión cultural*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá D.C. En: <http://observatoriocultural.udgvirtual.udg.mx/repositorio/bitstream/handle/123456789/705/Praxis%20de%20la%20gestio%20B4n%20cultural.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- MORÁN QUIRÓZ, Luis Rodolfo. (1997) Cosmopolitismo, migración y comunidades transterritoriales: cultura global y culturas locales. En: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/espinal/espinalpdf/Espiral9/16-41.pdf>
- MOREIRAS, Alberto. (1997) José María Arguedas y el fin de la transculturación. En: MARAÑA, M. (ed.). *Angel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh. IILI
- MORÍN, Edgar. (1994) *Carta de la transdisciplinariedad*. Portugal. S.P.
- MORLING, Beth; KITAYAMA, Shinobu. (2008) Culture and motivation. En: James Y. Shah & Wendi L. Gardner (eds.) *Handbook of Motivation Science*. The Guilford Press, New York

- MUKAROVSKY, J. (1939/1977) Función, norma y valor estético como hechos sociales. En: *Escritos de estética y semiótica del arte*, G Gili, Barcelona
- MUÑOZ, G.; MUÑOZ, D. (2008) La ciudadanía juvenil como ciudadanía cultural: una aproximación teórica desde los estudios culturales. En: *Revista Argentina de Sociología*, N° 6 (2), pp. 217–236, Buenos Aires
- NAGY-ZEKMI, Silvia. (2001) Ángel Rama y su ensayística transcultural(izadora) como autobiografía en clave crítica. *Revista Chilena de Literatura*, N° 58, Universidad de Chile. En: <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/39063/40709>
- NAIDORF, Judith; GIORDANA, Patricia; HORN, Mauricio. (2016) La pertinencia social de la Universidad como categoría equívoca. En: *Revista Nómadas* (col), N° 27, octubre, pp. 22-33, Universidad central, Bogotá Colombia. En: <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105116595003.pdf>
- NAISHTAT, Francisco. (2003) Universidad y conocimiento: por un ethos de la impertinencia epistémica. En: *Espacios de Crítica y Producción*, N° 30, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- NASIO, Juan David. (1996) *Enseñanza de 7 conceptos cruciales del psicoanálisis*. Gedisa, Barcelona
- NATES CRUZ, Beatriz. (2011) Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. En: *Revista Co-herencia*, Junio, Vol. 8, N° 14, pp. 209-229, Medellín. En: <http://www.scielo.org.co/pdf/cohe/v8n14/v8n14a09.pdf>
- NAVARRETE-CAZALES, Zaira. (2015) ¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible. En: *Revista mexicana de investigación educativa*, Vol. 20, N° 65, abril-junio, México. En: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-66662015000200007
- NEIRA, José Antonio; CANTÓN, José Carlos. (2017) *Animación y Gestión cultural*. Editorial Síntesis, Madrid. En: <https://www.sintesis.com/data/indices/9788490774984.pdf>
- NICOLESCU, Basarab. (1999) La transdisciplinariedad. Una nueva visión del mundo. En: *Pensando la complejidad. Transdisciplinariedad, complejidad, emergencia*. Instituto de Filosofía. N° VII, Año III editorial, México. S.P.
- NIVÓN, Eduardo; SANCHEZ, Delia. (2012) La gestión cultural y las políticas culturales. Diplomado virtual en gestión cultural, Universidad de Chile. En: http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/nivon/NIVON_SANCHEZ_La-gestion-cultural-y-las-politicas-culturales.pdf
- OBERG, Kalvero. (1960) Cultural shock: Adjustment to New Cultural Environments. En: *Practical Anthropology*, Núm. 7, pp. 177-182. En: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/009182966000700405?journalCode=misa>
- ONGHENA, Yolanda. (2008) Transculturalismo e identidad de relación. En: *Cuadernos del Mediterráneo*, N° 10, pp. 366-369. Dedicado a: Intercultural Dialogue between Europe and the Mediterranean. En: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2922179>
- OTANO, Rafael. (2006) *Nueva crónica de la Transición*. Santiago de Chile: Lom Ediciones

OROZCO, D. (2015) Concepto de Migración. *Venemedia*. En:
<http://conceptodefinicion.de/migracion/>

ORTIZ, Fernando. (1940) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Jesús Montero Editor, La Habana, Cuba

_____. (1946). *El engaño de las razas*. Editorial Páginas Habana, La Habana, Cuba

OSORIO CAMPILLO, Henry; MAYA-SIERRA, Tania; ROJAS-SÁNCHEZ, Edilsa. (2015) Territorios y migraciones: Territorialidades en transformación. *Bitácora Urbano Territorial*, [S.l.], Vol. 1, Nº 25, pp. 113-122, enero. En:
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/bitacora/article/view/47498>

PALMA, Nivia. (2015) Gestión Cultural y políticas públicas en Chile: una historia compleja. En: ROJAS ALCAYAGA, Mauricio. *La gestión Cultural en 3D, Debates, Desafíos y Disyuntivas*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile

PANIKKAR, R. (2006) *Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica*. Herder, Barcelona

PAREDES, Diego. (2009) De la estetización de la política a la política de la estética. *Revista de estudios sociales, Estética y Política I*, Diciembre, Nº 34, PP. 91-98. En:
<https://journals.openedition.org/revestudsoc/15100#quotation>

PASQUAU, Juan. (1976) Cultura Neutral?. En: *Diario ideal (Diálogo)*, 14 de noviembre. En:
http://www.vbeda.com/articulos/indexoa.php?num=859&titulo=CULTURA_NEUTRAL?

PAVIS, Patrice. (2012) Sobre la noción Brechtiana del “gestus”. En:
<http://dramaturgiaurbana.blogspot.com/2012/01/sobre-la-nocion-brechtiana-de-gestus.html>

PECH SALVADOR, Cynthia; RIZO GARCÍA, Marta. (2014) Interculturalidad: miradas críticas. Bellaterra: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona. ISBN 978-84-944171-1-5. En: https://ddd.uab.cat/pub/lilibres/2015/166644/Ebook_INCOM-UAB_9.pdf

PECQUEUR, Bernard. (1992) Territoire, Territorialite et Developpement. En: *Revista Comunica*. Actes du Colloque industries et territoire: les systèmes productifs localisés. VANIER, M., (dir.). octubre, IREP-D, Grenoble

PEREIRA SALAS , Eugenio. (2007) *Apuntes para la historia de la cocina chilena*. Cuarta edición, Uqbar editores, Santiago de Chile

PÉREZ LUÑO, Antonio. (2002) Ciudadanía y definiciones. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 25, 177-211. Universidad de Sevilla. En:
https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10141/1/doxa25_05.pdf

PÉREZ, Teodoro. (2009) Pertinencia de la educación: ¿pertinente con qué? Una mirada desde la gerencia del Plan Decenal de Educación 2006-2016. En: *altablero*, periódico de un país que educa y que se educa, Nº 52, septiembre-octubre. En: <https://www.mineducacion.gov.co/1621/article-209857.html>

- PERROT, Dominique, PREISWERK, Roy. (1979) *Etnocentrismo e historia*. Ed. Nueva Imagen, México
- PETERS, Tomás. (2019) Fortalecimiento de la democracia cultural a través de experiencias artístico culturales. Ciclo de Charlas en Biblioteca de Santiago [Apuntes], Octubre, Santiago de Chile.
- PIZARRO, Ana. (2002) *El archipiélago de fronteras externas*. Editorial de la Universidad de Santiago, Chile
- PLATÓN. (1992) Sofista. En: *Diálogos V*. Trad. y notas de Néstor Luis Cordero. Gredos, Madrid
- _____. (1994) *Apología de Sócrates, seguida de la Defensa de Sócrates ante los jueces de Jenofonte*. Traducción y prólogo de J. A. Moreno Jurado. Padilla Libros, Sevilla
- POTEL, H. (2006) Nietzsche y Derrida en la Red. Conferencia en la Alianza Francesa, V jornadas internacionales Nietzsche y I Jornadas internacionales Derrida. 20 de octubre, Buenos Aires. En: CRAGNOLINI, Mónica. (2008) *Por amor a Derrida*. Ediciones La Cebra, Buenos Aires. En: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/comentarios/nietzsche-derrida-web.htm>
- PULIDO RITTER, L.P. (2011) Resumiendo la hibridez: crítica y futuro de un concepto. En: *Cuadernos inter-C-A-ambio*, año 8, Nº 9, pp. 105-113. En: www.dialnet.unirioja.es
- QUESADA TALAVERA, Balbino. (2011) Aproximación al concepto de “Alteridad” en Lévinas. Propedéutica de una nueva ética como filosofía primera. *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: Fenomenología y política. En: http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.03/pdf/25_QUESADA.pdf
- RAE. (2018) Diccionario de la Real Academia Española. En: <https://www.rae.es>
- RAMA, Ángel. (1982a) *Transculturación narrativa en América Latina*. Siglo XXI, México
- _____. (1982b) Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana. La novela en América Latina. En: *Panoramas 1920-1980*. Universidad Veracruzana, Veracruz
- _____. (1986) *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte, Hanover
- RAMÍREZ GONZÁLEZ, Simón. (2017) Los derechos sociales como crítica al modelo Neoliberal: antagonismos emergentes en el Chile actual. En: *Revista Academia y crítica*, Nº 1, Año 1, otoño. En: www.revista.academia.cl
- RAMÍREZ, M.; CONTRERAS, S. (2014) Deconstruyendo la noción de infancia asociada a ciudadanía y participación, *Revista Int. Investigación Ciencias Sociales*, Vol. 10, Nº 1, pp. 91-105. En: <https://www.unicef.org>
- RANCIÈRE, Jacques. (1991) *Breves viajes al país del pueblo*. Trad. I. Agoff. Nueva Visión, Buenos Aires.
- _____. (2000/2002) *La división de lo sensible. Estética y política*. Consorcio Salamanca, Salamanca

- _____. (2004) El giro ético de la estética y la política. Ponencia en *Forum de la Caixa*, Marzo, Barcelona. En: <https://crucecontemporaneo.files.wordpress.com/2013/04/jacques-rancie3a8re-el-giro-c3a9tico.pdf> [Consultado el 18 de octubre de 2019]
- _____. (2005) *El viraje ético de la estética y la política*. Palinodia, Santiago de Chile.
- _____. (1996/2007) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires
- _____. (2008) *Le Spectateur émancipé*. La FaBrique, París
- _____. (2010) *El malestar en la estética*. Editorial clave intelectual. Buenos Aires
- _____. (2015) La dimensión estética: estética, política, conocimiento. En: *Ciencia Política*, Vol. 10, No 19, enero-junio, Desidentificación y experimentación política, Bogotá
- REBOLLEDO, Loreto. (2012) Exilios y retornos. En: *Revista Anales*, Séptima Serie, No 3, julio. Universidad de Chile
- REGUILLO, R. (2003) Ciudadanía cultural. Una categoría para pensar en los jóvenes. A Renglón Seguido. N° 55, pp. 27-37. En: MONSIVÁIS, C., (1993) *¿Tantos millones de hombres no hablaremos inglés? La Cultura norteamericana y México*. En: Guillermo Bonfil Batalla, (comp.), *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y la cultura en México*. México: FCE.
- REICHARDT, Dagmar; MOLL, Nora. (2018) Introducción un'italia transculturale: quale modello? En: https://www.academia.edu/38702042/INTRODUZIONE_UNITALIA_TRANSCULTURALE_QUALE_MODELLO
- RICHARD, Nelly. (1986) *Márgenes e Instituciones; Arte en Chile desde 1973*. Francisco Zegers. (ed.), Melbourne
- RICHMAN, Sheldon. (2007) The Natural Right of Property: Not to be Confused with Government-created Artificial Rights. Center for a Stateless Society. En: <https://c4ss.org/content/29453>
- RICO BOVIO, Arturo. (1998) *Las fronteras del cuerpo. Crítica a la corporeidad*. Ediciones ABYA- YALA, Ecuador
- RICOEUR, Paul. (1983) *Texto, Testimonio y Narración*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile
- _____. (1996) *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, Madrid, España
- RIST, Stephan. (2002) *Si estamos de buen corazón, siempre hay producción. Caminos en la renovación de formas de producción y vida tradicional y su importancia para el desarrollo sostenible*. Editorial Plural, AGRUCO-UMSS, Cochabamba
- RIVANO, Juan. (1994) *El encierro del minotauro: Ejercicios del sinsentido, el mito y el poder*. Bravo y Allende editores, Santiago de Chile.

RIVERA RÁPALO, Melba. (2012) La obra abierta: una metáfora epistemológica. Tecnológico de Monterrey, México. En: <https://www.sabersinfin.com/articulos/de-lo-cotidiano/271-la-obra-abierta-una-metfora-epistemologica?showall=1&limitstart=>

RIZO, M. (2014) Comunicación interpersonal y comunicación intersubjetiva. Algunas claves teóricas y conceptuales para su comprensión. Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social. *Disertaciones*, 7 (2), Artículo 1. En: <http://revistas.saber.ula.ve/index.php/Disertaciones/>

ROBINS, Kevin. (2008) El reto de las diversidades transculturales. En: Journal article, *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, N°. 82/83, Fronteras: transitoriedad y dinámicas interculturales, septiembre, pp. 67-75. En: https://www.jstor.org/stable/40586339?read-now=1&seq=5#metadata_info_tab_contents

ROCA, Luís. (2016) Una crítica al multiculturalismo. Materiales para pensar. En: <http://luisroca13.blogspot.com/2016/03/una-critica-al-multiculturalismo.html>

RODRIGO ALSINA, Miquel. (1999) *La comunicación intercultural*. Anthropos, Rubí, Barcelona

_____. (2000) Reflexiones sobre la comunicación intercultural. En: RAMOS, F. et al. (eds.), *Estudios de Comunicación y Derecho*, pp. 329- 342, Editorial Compostela, Santiago de Compostela

RODRÍGUEZ, Alfredo. (2018) El aporte de la migración a los barrios y ciudades de Chile. En: AOA, Asociación de oficinas de arquitectos de Chile. 12 de marzo. En: <https://www.aoa.cl/el-aporte-de-la-inmigracion-a-los-barrios-y-ciudades-de-chile/>

RODRÍGUEZ, Jahir. (1999) *El Palimpsesto de la ciudad: ciudad educadora*. Armenia, Ciudad Educadora, Colombia

RODRÍGUEZ REGUEIRA, José. (2001) Multiculturalismo. El reconocimiento de la diferencia como mecanismo de marginación social. Multiculturalism: Recognizing difference as a mechanism of social exclusion. En: *Revista Gazeta de Antropología*, N° 17-4. En: https://www.ugr.es/~pwlac/G17_04JoseLuis_Rodriguez_Regueira.html

ROESSLER, Pablo. (2018) Pensamiento nacionalista-territorializado y percepción de “des-ubicamiento” del inmigrante: El camino hostil de las construcciones de identidades chilenas en la convivencia escolar. En: *Calidad en la educación*, N° 49, diciembre, pp. 50-81. En: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/caledu/n49/0718-4565-caledu-49-00050.pdf>

ROGER, Rouse. (1989) Mexicano, Chicana, Pocho. La migración mexicana y el espacio social del posmodernismo. En: *Página Uno*, suplemento de *Unomásuno*, 31 de diciembre, pp. 1-2. En: GARCÍA CANCLINI, Néstor. (1990) *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México

ROJAS, Bruno. (2014) La forclusión y la psicosis. En: *Revista El Psicoanalista*. Blog de psicoanálisis, música, poesía, cine, literatura, filosofía. Diciembre, N° 22, Perú. En: <http://el-psicoanalista.blogspot.com/2014/12/la-forclusion-y-la-psicosis.html?view=classic>

ROJAS, María Eugenia. (1988) *La represión política en Chile: los hechos*. Editorial IEPALA, Madrid

RONIGER, Luis. (2015) Destierro y exilio en América Latina: Un campo de estudio transnacional e histórico en expansión. *Revista Pacarina del sur*, pensamiento crítico Latinoamericano, Noviembre. En: <http://www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/318-destierro-y-exilio-en-america-latina-un-campo-de-estudio-transnacional-e-historico-en-expansion>

RORTY, Richard. (1997) El Progreso del Pragmatista. En: *Interpretación y Sobreinterpretación*, Cap. IV, Umberto Eco (ed.), Cambridge University Press, Madrid

ROSALDO, R. (1989) *Culture and Truth, The Remaking of Social Analysis*. Beacon Press, Boston

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1832) *El contrato social o principios de derecho político*. Nueva Edición, Londres. Foederis aequas. Dicamus leges. VLRG. Documento digitalizado por Universidad Complutense de Madrid. En: <https://books.google.es/books?id=1ETpQrgU-3oC&pg=PA148&dq=#v=onepage&q&f=false>

RUBIO, José. (2007) Teoría crítica de la ciudadanía democrática. *Revista En-claves del Pensamiento*, Vol. IV, N° 8, julio-diciembre, pp. 195-199 Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de México Distrito Federal, México

RUÍZ GARCÍA, Aida. (2002) Migración oaxaqueña, una aproximación a la realidad. Oaxaca, Coordinación Estatal de atención al migrante oaxaqueño. 1° ed., XV, pp. 149-154. En: <https://searchworks.stanford.edu/view/4815382>

RUÍZ, Raúl. (1975) Diálogo de exiliados. Film. En: <http://cinechile.cl/pelicula/dialogos-de-exiliados/>

SAID, Edward. (1993) *Cultura e imperialismo*. Anagrama, Barcelona.

_____. (1996) *Representaciones del intelectual*. Paidós, Barcelona

_____. (1998) Entre dos mundos. En: *Fractal*, N° 9, año 3, Vol. III, abril-junio, pp.93-112. En: <https://www.mxfractal.org/F9said.html>

_____. (1978/2002) *Orientalismo*. Ed. Debate, Barcelona

SALAS, Erika. (2010) Reseña de ‘Teoría crítica de la ciudadanía democrática’ de José Rubio Carracedo. *Revista En-claves del Pensamiento*, vol. IV, núm. 8, julio-diciembre, 2010, pp. 195-199 Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de México Distrito Federal, México. En: <https://www.redalyc.org/pdf/1411/141118992011.pdf>

SAN MARTÍN, Javiera. (2018) Memorias de la segunda generación: Niños y niñas del exilio. Facultad de filosofía y humanidades, Universidad Austral de Chile, Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, área Colecciones e Investigaciones. Marzo. En: <http://www.cedocmuseodelamemoria.cl/wp-content/uploads/2018/05/Memorias-de-la-segunda-generación-JSM.pdf>

SÁNCHEZ DROMUNDO, Rosalba. (2007) La teoría de los campos de Bourdieu, como esquema teórico de análisis del proceso de graduación en posgrado. En: *Revista electrónica de investigación educativa REDIE*, Vol. 9, N° 1, Ensenada, mayo. En: <https://www.redie.uabc.mx>

SÁNCHEZ, Javier. (2016) Socialismo. Economipedia. En: <https://economipedia.com>

SANCHOLUZ, Carolina. (2003) La construcción del área cultural caribeña: los aportes de Édouard Glissant a partir de *Le discours antillais*. En: *Revista Orbis Tertius*, Vol. 8, Nº 9, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria. En: <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/>

SANDOVAL, Carlos; SANHUEZA, Andrea; WILLINER, Alicia. (2015) La planificación participativa para lograr un cambio estructural con igualdad. Las estrategias de participación ciudadana en los procesos de planificación multiescalar. *Manuales de la CEPAL*. Naciones Unidas, Santiago de Chile. En: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/39055/7/S1501278_es.pdf

SANDOVAL FORERO, E. (1993) *Migración e identidad. Experiencias del exilio*. UAEM. México.

SARTORI, Giovanni. (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus, México

SASSO, Robert; VILLANI, Arnaud. (2003) *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Vrin, París

SAUSSURE, Ferdinand. (1995) *Curso de lingüística general*. Ed. Payot, París

SAUTÚ, Ruth. (2016) Teorías y métodos en la investigación de la cultura. Herramientas para la investigación Social. Serie: *Cuadernos de Métodos y Técnicas de la investigación social ¿Cómo se hace?*. Nº 1, diciembre. Instituto de investigaciones GINO GERMANI, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. En: http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_1570.pdf

SCHMIDT, Friedhelm. (1996) Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación. En: MAZZOTI, José Antonio; ZEVALLOS, Juan. (coord.) *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Asociación Internacional de Peruanistas, Philadelphia

SCHUTTE, Ofelia. (1999) Alteridad cultural: comunicación intercultural y teoría feminista en los contextos Norte-Sur. En: *Revista Hiperquia*, Vol. X, julio, Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género
Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata – CONICET. En: <http://www.hiperquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/volx/alteridad-cultural-comunicacion-intercultural-y-teoria-feminista-en-los-contextos-norte-sur>

SEGRE, Cesare. (1969) *I segni e la critica*. Einaudi, Torino. Trad. Española (1970). Crítica bajo control. Planeta, Barcelona.

SILVA PINOCHET, Beatriz. (2007) La revolución Pingüina y el cambio cultural en Chile. En: CLACSO. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2007/cultura/silva.pdf>

SILVA, Víctor; BROWNE, Rodrigo. (2004) *Escrituras híbridas y rizomáticas. Paisajes intersticiales, pensamiento del entre, cultura y comunicación*. Arcibel, Sevilla

- SIMONETTA, Carlos. (2017) Ética y liderazgo. La neutralidad no existe. En: *Revista ciencias administrativas*, N° 10, Universidad Nacional de La Plata. En: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/5116/511653854006/html/index.html>
- SOJA, Edward. (1997) El tercer espacio. Ampliando el horizonte de la imaginación geográfica. En: ALBINO, Sandra; BARSKY, Andrés. (ed.) *Revista de geografía Geographikós*. Territorios en redefinición. Lugar y Mundo en América Latina. 6° Encuentro de geógrafos de América Latina, 17-21 de marzo, N° 8, 2° semestre, pp. 71-76. Buenos Aires. En: https://www.academia.edu/40255424/El_tercer_espacio._Ampliando_el_horizonte_de_la_imaginacion_geografica
- SORIANO, María Paz. (2008) *Fundamentos de gestión empresarial para la cultura y las artes*. Universidad de Chile, Santiago de Chile
- SOUSA, Eduardo. (2011) La espacialidad urbana en una metrópoli prematura: Su visión imaginaria desde la otredad. *Cuadernos del Cendes*, Vol. 28, N° 76, pp. 23-47. En: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=40319833003#>
- STEFONI, Carolina; LEIVA, Sandra; BONHOMME Macarena. (2017) Migración internacional y precariedad laboral. El caso de la industria de la construcción en Chile. En: *Revista Interdisciplinaria Mobil. Hum. REMHU*, Vol. 25, N° 49, Abril, pp. 95-112, Brasilia. En: <http://www.scielo.br/pdf/remhu/v25n49/1980-8585-REMHU-25-49-095.pdf>
- STEINGRESS, Gerhart. (2002) La cultura como dimensión de la globalización: un nuevo reto para la sociología. En: www.fes-sociologia.com
- TAPIA, Luis. (2010) Formas de interculturalidad. En: VIAÑA, Jorge; WALSH, Catherine; TAPIA, Luis. *Construyendo interculturalidad crítica*. pp.63-73. Convenio Andrés Bello, La Paz
- TAYLOR, Charles. (2001) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. FCE, México
- TAYLOR, S. J., BOGDAN, Y. R. (1984) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Ediciones paidós, Barcelona.
- TEJERA GAONA, Héctor. (1999) *La antropología*. Tercer milenio, México
- TING-TOOMEY, Stella; OETZEL, John. (2001) *Managing intercultural conflict effectively*. California State University, Fullerton, Estados Unidos
- TIZÓN GARCÍA, Jorge L.; SAN JOSÉ, J.; SALAMERO, M.; PELLEJERO, N.; DIAZ-MUNGUIRA, J.; ATXOTEGI, J. (1983) *Migraciones y Salud Mental*. Fundació Vidal i Barraquer, Promociones y Publicaciones Universitarias PPU, Barcelona
- TODOROV, Tzvetan. (1975) *Poética*. 2° ed. Editorial Losada, Buenos Aires
- _____. (1987) *La conquista de América: el problema del otro*. Siglo XXI editores, México
- TOURAINÉ, Alain. (1995) ¿Qué es la sociedad multicultural? En: *Claves de la Razón práctica*, N° 56, octubre, pp. 14-25, Editorial Progreso, Madrid

- TUBINO, Fidel. (2003) *Interculturalizando el multiculturalismo*. Monografías CIDOB, Barcelona
- _____. (2004) Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En: SAMANIEGO, Mario; GARBARINI, Carmen (comps.). *Rostros y fronteras de la identidad*. pp.151-164. Universidad Católica de Temuco, Chile
- _____. (2005a) La praxis de la interculturalidad en los Estados Nacionales latinoamericanos. *Cuadernos interculturales*, Año 3, N° 5, pp. 83-96. CEIP-Universidad de Valparaíso, Chile
- _____. (2005b) Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. En: FULLER, Norma (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, pp. 51-76, RDCSP, Lima
- _____. (2007) Las ambivalencias de las acciones afirmativas. En: VVAA, Educar en ciudadanía intercultural, pp.91-110. Universidad de la Frontera y Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
- _____. (2008). No una sino muchas ciudadanía: una reflexión desde el Perú y América Latina. *Cuadernos Interculturales*, Año 6, N°10, pp.170-180. CEIP-Universidad de Valparaíso, Chile
- _____. (2011) El nivel epistémico de los conflictos interculturales. En: *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*, Vol. 7, N° 6-7, pp. 1-14. Grupo Construyendo Nuestra Interculturalidad, Lima
- TURNER, Víctor. (1964) Entre lo uno y lo otro: El período liminar en los “Rites de passage”. Conferencia. En: TURNER, Víctor. *The proceedings of the American Ethnological society*, Pittsburgh
- ULLOA OYARZÚN, Andrea. (2019) Gestión Cultural Inclusiva: personas y territorios con enfoque de derechos. En: *Revista de Gestión Cultural*, N° 13. Magister en Gestión Cultural, Universidad de Chile. Ulloa Oyarzún, Andrea (ed.). En: <file:///C:/Users/COMPAQ/Downloads/Revista%20MGC%20%23%2013.pdf>
- URIBE, Daniela. (2015) El fenómeno del choque cultural inverso: un estudio inductivo con casos chilenos. Tesis de pregrado. Seminario para optar al título de ingeniero comercial, Mención en Administración. Facultad de Economía y Negocios, Universidad de Chile
- VAN GENNEP, Arnold. (2008) *Los Ritos de Paso*. Editorial Alianza, Madrid
- VARGAS HERNÁNDEZ, J.G. (2007) La culturocracia organizacional en México. En: www.eumed.net/libros/2007b/
- VARGAS, Juan Carlos. (2009) La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía. En: *Otra Economía - Volumen III – N° 4 – 1° semestre*. En: www.riless.org/otraeconomia
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo. (2016) Derrida: desconstrucción, différence y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros. En: *Nómadas*. Revista Crítica de Ciencias Sociales y

Jurídicas, N° 48, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y Universidad Complutense de Madrid. En: <http://dx.doi.org/10.5209/NOMA.53302>

VAQUERO, Carlos. (2010) Con el derecho en los talones, Consecuencias Guerra del Pacífico. En: Icarito. En: <http://www.icarito.cl/2009/12/406-832-9-9-guerradel-pacifico-18791883.shtml/> [consulta el 30 de marzo de 2019]

VATTIMO, Gianni. (1991) Posmodernidad: ¿una sociedad transparente? En: VATTIMO, Gianni y otros. *En torno a la posmodernidad*. Paidós, Barcelona

_____. (2000) Prefacio. En: D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos y continentales*. Cátedra, Madrid

VERGARA ESTÉVEZ, Jorge. (2014) El pensamiento de Hayek y la modernización chilena. Postfacio. En: BIAGINI, Hugo; FERNÁNDEZ, Diego. *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*. Octubre editorial, Buenos Aires. Versión electrónica en: <https://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos/otros-autores/espanol/374-el-pensamiento-de-hayek-y-la-modernizacion-chilena>

VIAÑA, Jorge; CLAROS, Luis; SARZURI, Marcelo. (2009) Presentación. En: VVAA, Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate, pp.7-8. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz

VIDAL JIMÉNEZ, Rafael. (2005) Hermenéutica y transculturalidad. Propuesta conceptual para una deconstrucción del 'multiculturalismo' como ideología. En: *Nómadas*. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, N° 12, Universidad de Sevilla, España

VILLALOBOS, Oswaldo. (2015) ¿Qué es el enfoque territorial? Artículo de blog, 26 de septiembre, Journal Rural, blog en desarrollo rural y educación popular. En: <http://journalrural.com/enfoque-territorial/#sthash.6wiRbTGY.dpbs>

WALDENFELS, Bernhard. (1998) La pregunta por lo extraño. En: *LOGOS*. Anales del seminario de metafísica, No 1, pp. 85-98. Servicio de publicaciones, Universidad Complutense de Madrid.

_____. (2012) Fundamentos para una fenomenología de lo extraño. Traducción de: Olivia C. Díaz Pérez Departamento de Lenguas Modernas Universidad de Guadalajara, *Revista Sincronía*, de Filosofía y Letras Departamento de Filosofía / Departamento de Letras, año XVI, No 62, Julio- diciembre.

WALLERSTEIN, Immanuel. (1990) Culture as the ideological battleground of the Modern World-System. Culture is the world-system: a reply to Boyne. En: FEATHERSTONE, Mike (ed.). *Global Culture. Nationalism, globalization and modernity*. Sage, London

WALSH, Catherine. (2006) Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y Nación de otro modo. En: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la Nación en el mundo Andino*, pp.27-43. Textos y Formas-Academia de Latinidad, Quito

_____. (2008) Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. En: *Tabula Rasa*, N° 9, pp.131-152. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá

_____. (2009) *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala, Quito

_____. (2010) Interculturalidad crítica y educación intercultural. En: VIAÑA, Jorge, WALSH, Catherine y TAPIA, Luis. *Construyendo interculturalidad crítica*, pp.75-96. Convenio Andrés Bello, La Paz

_____. (2012) El pluralismo jurídico: el desafío de la interculturalidad. *Novamerica*, N°133, pp.32-37. Centro Novamerica de Educação Popular, Rio de Janeiro

_____. (2016) La pluriculturalidad, una forma de dominación del capitalismo. En: *Revista IHU*, noviembre. En: <http://www.ihu.unisinos.br/161-noticias/noticias-espanol/562107-la-pluriculturalidad-una-forma-de-dominacion-del-capitalismo>

WEBER, Max. (1969) *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de cultura económica. México

WEGNER, Phillip. (2002) Spatial Criticism: critical geography, space, place and textuality. En: WOLFREYS, Julian (Ed.). *Introducing criticism at the 21st century*. Edinburgh University Press, Edinburgh

WELSCH, Wolfgang. (2009) Transculturación y transculturalidad. Freie Universität Berlin. En: https://www.lai.fu-berlin.de/es/e-learning/projekte/frauen_konzepte/projektseiten/konzeptebereich/lista6/transculturacion-transculturalidad.html

WERBNER, Pnina. (2012) Multiculturalism from Above and Below: Analyzing Political Discourse. *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 33, N° 2, pp.197-209. Centre for Citizenship and Globalization at Deakin University, Melbourne

WIEVIORKA, Michel. (2012) Multiculturalism: A Concept to be Redefined and Certainly Not Replaced by the Extremely Vague Term of Interculturalism. *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 33, N° 2, pp. 225-231. Centre for Citizenship and Globalization at Deakin University, Melbourne

ZIZEK, Slavoj. (1998) Multiculturalismo o la lógica cultural del Capitalismo multinacional. En: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós, Buenos Aires

_____. (2003a) *El sublime objeto de la ideología*. 1° edición, Siglo XXI Editores, Buenos Aires

_____. (2003b) La estructura de dominación y los límites de la democracia. Conferencia ofrecida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. En: <http://www.lacan.com/zizek-buenosaires.htm>

_____. (2008). En defensa de la intolerancia. Madrid: Sequitur. ISBN13 978-84-95363-30-5. Número de páginas: 128. doi:10.11144/Javeriana.uph32-65.rzdi

_____. (2018) *The Courage of Hopelessness. Chronicles of a Year of Acting Dangerously*. Editorial Allen Lane, Londres

_____. (2019a) La corrección política es una forma más peligrosa de totalitarismo. Extracto de video conferencia. En: *La nota sociológica*. En: <https://lanotasociologica.wordpress.com/2017/04/26/slavoj-zizek-la-correccion-politica-es-una-forma-mas-peligrosa-de-totalitarismo/>

_____. (2019b) Los paraísos de consumo están en problemas. Video de apoyo a las manifestaciones sociales de octubre, Chile (23 de octubre). En: <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/manifestaciones/slavoj-i-ek-filosofo-sobre-chile-los-paraisos-de-consumo-estan-en/2019-10-23/003133.html>

Leyes, Decretos y Políticas

BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL. (1980) Constitución Política de la República de Chile. Texto promulgado por Decreto Supremo N° 1.150 del Ministerio del Interior, de 21 de octubre. En: https://www.bcn.cl/historiapolitica/constituciones/detalle_constitucion?handle=10221.1/60446

_____. (s.f.) Guía de formación cívica. La democracia y la ciudadanía. Biblioteca del Congreso Nacional, Santiago de Chile. En: <https://www.bcn.cl/formacioncivica/>

BROK, Elmar; COSTA, Silvia. (2017) Verso una strategia dell'Unione europea per le relazioni culturali internazionali. Commissione per la Cultura e l'istruzione UE, articolo 55 del regolamento. En: http://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2017-0220_IT.html

BUSTOS, Claudio. (2018) SII: inmigrantes pagan tres veces más impuestos que los chilenos. En: YAÑEZ, José, N°83, Marzo. Centro de estudios tributarios del departamento de control de gestión y sistemas de información, Facultad de economía y negocios, Universidad de Chile. En: http://www.cetuchile.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=2663:sii-inmigrantes-pagan-tres-veces-mas-impuestos-que-los-chilenos&catid=221:nd83-marzo-2018-&Itemid=314

CÁMARA DE DIPUTADOS. (2013) Mensaje 032-361, Ministerio de Cultura. En: <https://coyunturapolitica.files.wordpress.com/2013/10/mensaje-032-361-ministerio-de-cultura.pdf>

CEPAL. (2019) Planificación para el desarrollo territorial sostenible en América Latina y el Caribe. En: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44731/1/S1900439_es.pdf

CNCA. (2005-2010) Chile quiere más cultura, definiciones de política cultural. En: <https://www.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2012/03/Chile-Quiere-Más-Cultura.-Definiciones-de-Pol%C3%ADtica-Cultural-2005-2010.pdf>

_____. (2009) Encuesta nacional de participación y consumo cultural 2009. En: <https://www.goredelosrios.cl/cultura2/wp-content/uploads/2016/02/Encuesta-Nacional-de-Participación-y-Consumo-Cultural-2009-Consejo-Nacional-de-la-Cultura-y-las-Artes.pdf>

_____. (2012) Guía Introducción a la gestión e infraestructura de un centro cultural comunal. En: <https://www.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2013/04/guia-para-la-gestion-de-proyectos-culturales.pdf>

CONGRESO NACIONAL. (2003) Dipres documentación. En: <http://www.dipres.gob.cl/597/w3-multipropertyvalues-11207-14253.html>

CRUZ-COKE, Luciano. (2009-2011) Guía. Introducción a la gestión e infraestructura en un centro cultural comunal. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Gobierno de Chile, Valparaíso. En: <https://www.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2013/04/guia-para-la-gestion-de-proyectos-culturales.pdf>

CULTURA.GOB. (s.f) Antecedentes e hitos del proceso. En: <https://www.cultura.gob.cl/ministerio/antecedentes-e-hitos-del-proceso/>

DECRETO LEY N° 825. (1974) En: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=6369>

DECRETO 1094. (1975) En: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=6483>

DECRETO SUPREMO 597. (1984) En: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=14516>

DFL 69. (1953) En: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=207830>

DECLARACIÓN DE MÉXICO. (1982) Declaración de México sobre las políticas culturales. Conferencia mundial sobre las políticas culturales. 26 de julio-06 de agosto. En: https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals400.pdf

DEM. (2019) Santiago educa. En: <http://www.educasantiago.cl>

ESPACIO PÚBLICO-IPSOS. (2018) Encuesta. Chilenas y chilenos hoy: desafiando prejuicios, complejizando la discusión. nov.-dic. En: <https://www.ipsos.com/es-cl/encuesta-espacio-publico-ipsos-0>

EXTRANJERÍA. (2005-2014) Anuario estadístico de migración de Chile. En: <https://www.extranjeria.gob.cl/media/2016/02/Anuario-Estad%C3%ADstico-Nacional-Migraci3n-en-Chile-2005-2014.pdf>

GOB.CL (s.f.) Nueva ley de migración. En: <https://www.gob.cl/nuevaleydemigracion/>

INE. (2002) Censo. En: <https://www.ine.cl/docs/default-source/FAQ/s%C3%ADntesis-de-resultados-censo-2002.pdf?sfvrsn=2>

_____. (2019) Censo. En: <https://www.ine.cl/estadisticas/censos/censos-de-poblacion-y-vivienda>

LAGOS, Ricardo. (2000-2006) Política cultural de gobierno. En: <http://repositorio.cultura.gob.cl/handle/123456789/3514>

LEY 19.891. (2017) En: <https://www.leychile.cl/Navegar?idLey=19891>

LEY 21.045. (2017) En: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1110097>

LEY 20.911. (2016) En: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1088963>

MERCOSUR. (1991) Tratado de Asunción. Red académica Uruguay. En: <https://www.rau.edu.uy/mercosur/tratasp.htm>

MINISTERIO DEL INTERIOR. (1974) Decreto Ley 604. En: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=6225>

_____. (1988) Decreto 203. En: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1100905&idVersion=>

OIM (2018) *Informe sobre migraciones en el mundo*. En: https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_sp.pdf

OTTONE, Ernesto. (2017-2022) Presentación PNC. Política Nacional de Cultura. Cultura y desarrollo humano: derecho y territorio. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Gobierno de Chile. En: <https://www.cultura.gob.cl/politicas-culturales/wp-content/uploads/sites/2/2018/01/politica-nacional-cultura-2017-2022.pdf>

POLÍTICA NACIONAL DE CULTURA. (2017-2022) Política Nacional de Cultura. Cultura y desarrollo humano: derecho y territorio. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Gobierno de Chile. Ernesto Ottone (Ministro). En: <https://www.cultura.gob.cl/politicas-culturales/wp-content/uploads/sites/2/2018/01/politica-nacional-cultura-2017-2022.pdf>

_____. (2011- 2016) En: https://www.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2011/11/politica_cultural_2011_2016.pdf

REDCULTURA. (2012) Gestión Cultural local: la lógica del impulso cultural. En: <http://www.redcultura.cl/uploads/contenidos/0c05b8fd2c9ed18abb0cd7d40d5d9a00.pdf>

REGISTRO DE CHILENOS. (s.f.) En: <http://www.registrodechilenos.cl>

SALINAS, Javier; DELAMAZA, Gonzalo. (2015) Guía para la participación ciudadana en cultura. Conceptos, instrumentos y herramientas. En: <https://www.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2016/10/guia-participacion-ciudadana-cultura.pdf>

SENADO DE LA REPÚBLICA DE CHILE. (s.f.) Capítulo II: Nacionalidad y ciudadanía, Artículo 13. En: <https://www.senado.cl/capitulo-ii-nacionalidad-y-ciudadania/senado/2012-01-16/093226.html>

UNESCO. (2005) Declaración Universal sobre bioética y derechos humanos. En: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Artículos de Prensa y Testimonios

AYLWIN, José. (2006) Saramago y su llamado a mirar a los Mapuches. Artículo de prensa. Mapuche-naton.org, 14 de mayo. En: <https://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-112.htm>

BBC NEW MUNDO. (2019) Qué es el Brexit y otras 5 preguntas básicas para entender la salida del Reino Unido de la Unión Europea. 13 de diciembre. En: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-46521624>

BORRELL, Josep. (2018) El pacto migratorio de Marrakech. Artículo de prensa, 12 de diciembre, *La vanguardia internacional*. En: <https://www.lavanguardia.com/internacional/20181212/453519630710/el-pacto-migratorio-de-marrakech.html>

BRAVO, Patricia. (2003) Comedia procesal para mapuche. La justicia es ciega y también racista. Artículo de prensa, septiembre-octubre. En: *Punto Final*, edición 553. En: <http://www.puntofina.cl/553/comediaprocesal.htm>

BRUM, Horacio. (2017) Chile: Sebastián Piñera y la Campaña del Terror. Artículo de prensa, *Reddigital*, 24 de diciembre. En: <http://reddigital.cl/2017/12/24/pinera-campana-terror/>

CLARK, Ximena. (2018) ¿Estás en el extranjero? Estos son los países donde viven más chilenos. Artículo de prensa, 11 de enero, FMD2S. En <https://www.fmdos.cl/noticias/extranjero-paises-viven-mas-chilenos/>

DÍAZ VÁSQUEZ, Mariana. (2018) ¿El resurgir del fascismo en Italia? Artículo de prensa. Roma, *La tercera*, 24 de septiembre. En: <https://www.latercera.com/mundo/noticia/resurgir-del-fascismo-italia/328079/>

DI STEFANO, Simone. (2018) ¿El resurgir del fascismo en Italia? Artículo de prensa. Redactado por Mariana Díaz Vásquez (Roma), *La tercera*, 24 de septiembre. En: <https://www.latercera.com/mundo/noticia/resurgir-del-fascismo-italia/328079/>

DORSAINVIL, Ivenet (2018) Testimonio. En: <https://www.t13.cl/noticia/nacional/inmigrantes-chile-piden-eliminar-fronteras-creadas-gobierno>

DUCE, Mauricio. (2019) Delincuencia y migración: mitos y realidades en espacio público. Artículo de prensa, 23 de Enero. En <https://www.espaciopublico.cl/delincuencia-y-migracion-mitos-y-realidades/>

EL DÍNAMO. (2019) Piñera advierte impacto de la migración en el desempleo: La fuerza de trabajo aumentó en 1 millón de personas. 30 de julio. Artículo de prensa. En: <https://www.eldinamo.cl/actualidad/2019/07/30/chile-es-el-pais-mas-innovador-de-latinoamerica/>

FONDAZIONE MIGRANTES. (2012) *Rapporto Italiani nel Mondo*. 7º edición. Organismo della conferenza episcopale italiana, Chiesa Cattolica italiana. En: <https://www.migrantes.it/2012/05/30/rapporto-italiani-nel-mondo-2012/>

GÁLVEZ, Camila. (2018) Ministro Rojas y polémica declaración sobre el Museo de la Memoria: ‘No refleja mi pensamiento actual’. Artículo de prensa, 11 de agosto, emol.com. En: www.emol.com

GALLARDO, Luis. (2018) Antes de Chile: Obra teatral en base a los testimonios de los propios actores inmigrantes. Artículo de prensa, 30 de junio. En: <https://www.biobiochile.cl/noticias/artes->

y-cultura/teatro/2018/06/30/antes-de-chile-obra-teatral-en-base-a-los-testimonios-de-los-propios-actores-inmigrantes.shtml

GEEL, María Carolina. (1979) El origen africano de la cueca chilena. Artículo de prensa, El mercurio, 30 de diciembre. En: www.memoriachilena.gob.cl

GENTILE, Emilio. (2018) ¿El resurgir del fascismo en Italia? Artículo de prensa. Redactado por Mariana Díaz Vásquez (Roma), La tercera, 24 de septiembre. En: <https://www.latercera.com/mundo/noticia/resurgir-del-fascismo-italia/328079/>

IGLESIAS, Juan Paulo. (2017) Entrevista a Adela Cortina: Lo que molesta de los inmigrantes y los refugiados es que son pobres. En: *La Tercera*. En: <https://www.latercera.com/noticia/adela-cortina-lo-molesta-los-inmigrantes-los-refugiados-pobres/>

INZUNZA, Joel. (2017) Antes de partir: Migración y cambio climático se unen en obra de danza. Artículo de prensa, 20 de septiembre, Diario Uchile. En: <https://radio.uchile.cl/2017/09/20/antes-de-partir-migracion-y-cambio-climatico-se-unen-en-obra-de-danza/>

JONHNSON, Daniel. (2019) Descartan relación entre delincuencia e inmigración en Chile. 29 de Marzo, La Tercera, Crónica Digital, Sebastián Vedoya (red.), Santiago de Chile. En: <https://www.cronicadigital.cl/2019/03/29/descartan-relacion-entre-delincuencia-e-inmigracion-en-chile/>

LA TERCERA. (2017) Piñera descarta gratuidad universal y propone sistema de becas y préstamos. 23 de marzo. En: <https://www.latercera.com/noticia/pinera-descarta-gratuidad-universal-propone-sistema-becas-prestamos/>

MARGARIT, Daisy. (2019) Estética y prácticas barriales: así se revitaliza el centro de Santiago gracias al comercio migrante. Artículo de prensa, 15 de julio, Publimetro, Gabriel Arce (redac.). En: <https://www.publimetro.cl/cl/noticias/2019/07/15/la-revitalizacion-los-barrios-yungay-balmaceda-comercio-migrante.html>

MARTICORENA, Jorge. (2019) Migración en Chile. Servicio Jesuíta a Migrantes. Testimonios. En: <https://www.migracionenchile.cl/opinion>

MATTERI, Malena Julieta. (2019) Música, danza y arte de los cinco continentes en Womad Chile 2019. Artículo de prensa. En: <https://radiojgm.uchile.cl/womad-chile-2019-migracion/>

MEMORIA CHILENA. (s.f.) Definiciones varias. En: www.memoriachilena.cl

OJEDA, José. (2019) 27 mil estudiantes perdieron la gratuidad y el gobierno se niega a ampliar el beneficio. Artículo de prensa, JGM. En: <https://radiojgm.uchile.cl/27-mil-estudiantes-perdieron-la-gratuidad-y-el-gobierno-se-niega-a-ampliar-el-beneficio/>

PEÑA, Juan; VARGAS, Felipe. (2019) INE: Un 16,9% de los habitantes de Tarapacá son inmigrantes y población extranjera se concentra en la RM. Artículo de prensa, 31 de julio, emol.com. En: www.emol.com

PIÑERA, Sebastián. (2017) La últimas declaraciones de Piñera que no tienen contentas a las redes sociales. En: AGUILERA, Alexa. ZERO97.7 FM, 11 mayo. En:

<https://www.radiozero.cl/noticias/actualidad/2017/05/las-ultimas-declaraciones-de-pinera-que-no-tienen-contentas-a-las-redes-sociales/>

REGENERACIÓN. (2017) La historia de los Chicago Boys contada por ellos mismos. Artículo de prensa. 16 de mayo. En: <https://regeneracion.mx/chicago-boys/>

REYES, Carlos. (2018) Piñera confirma que Chile no adoptará el pacto migratorio y dice que el tema no es política de Estado. Artículo de prensa, 14 de diciembre, La tercera. En: <https://www.latercera.com/politica/noticia/pinera-confirma-chile-no-adoptara-pacto-migratorio-dice-tema-no-una-politica-estado/446071/>

ROJAS, Mauricio. (2016) Ministro Rojas y polémica declaración sobre el Museo de la Memoria: "No refleja mi pensamiento actual". En: GÁLVEZ, Camila. (2018) Artículo de prensa. Emol, 08 de agosto. En: <https://www.emol.com/noticias/Espectaculos/2018/08/11/916689/Las-reacciones-que-desataron-las-polemicas-declaraciones-de-Mauricio-Rojas-sobre-el-Museo-de-la-Memoria.html>

SARAMAGO, José. (2006) Escritor José Saramago pidió a Bachelet Mirar a los Mapuches. Artículo de prensa. Cooperativa.cl, 10 de mayo. En: <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/escritor-jose-saramago-pidio-a-bachelet-mirar-a-los-mapuches/2006-05-10/083807.html>

SERANI, Daniela. (2017) Con la creación del Ministerio nos haremos cargo de la gran diversidad cultural. Artículo de prensa. 17 de octubre. En: <http://www.diarioeldia.cl/cultura/con-creacion-ministerio-nos-haremos-cargo-gran-diversidad-cultural>

SKOKNIC, Francisca. (2008) Los efectos del “perdonazo migratorio”: salud pública espera más de 30 mil nuevos usuarios. Artículo de prensa, 04 de enero. En: Ciper Chile. En: <https://ciperchile.cl/2008/01/04/los-efectos-del-perdonazo-migratorio-salud-publica-espera-mas-de-30-mil-nuevos-usuarios/>

SOTO, Ximena. (2018) Negacionismo: comisión aprueba norma y gobierno adhiere a críticas. Artículo de prensa. La Tercera, 19 de Diciembre. En: <https://www.latercera.com/politica/noticia/negacionismo-comision-aprueba-norma-gobierno-adhiere-criticas/453470/>

SQUELLA, Agustín. (2019) Agustín Squella analiza el cambio en la malla curricular: “andamos dando palos de ciegos hace mucho tiempo. Entrevista de Consuelo Ferrer. En: <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2019/05/25/949004/Squella-analiza-el-cambio-en-la-malla-curricular-Andamos-dando-palos-de-ciegos-hace-mucho-tiempo.html>

THE CLINIC. (2019) Piñera anunció que impedirá el ingreso a Chile de más de 100 venezolanos vinculados al gobierno de Maduro. Artículo de prensa, 06 de julio. En: <https://www.theclinic.cl/2019/07/06/pinera-anuncio-que-impedira-el-ingreso-a-chile-de-mas-de-100-venezolanos-vinculados-al-gobierno-de-maduro/>

TORO AGUIRRE, Camila. (2019) Coloridos rituales que conectaron a todo el mundo: así se vivió el primer día de festival Womad 2019. Artículo de prensa, El Mostrador, 16 de febrero. En: <https://www.elmostrador.cl/cultura/2019/02/16/coloridos-rituales-que-conectaron-a-todo-el-mundo-asi-se-vivio-el-primer-dia-de-festival-womad-2019/>

TORRES, Soledad. (2018) Nos quitan trabajo: 7 mitos de la inmigración en Chile. Artículo de prensa, CNN Chile, 20 de septiembre. En: https://www.cnnchile.com/pais/7-falsas-verdades-inmigracion-chile_20180920/

VALDERRAMA, Alejandra. (2019) Pataleta en el barrio alto: “Con el metro van a llegar los delincuentes”. Artículo de prensa. La izquierda diario. 08 de Octubre, Valparaíso. En: <http://www.laizquierdadiario.cl/Pataleta-en-el-barrio-alto-Con-el-metro-van-a-llegar-los-delincuentes>

VARAS, Giorgio. (2019) Cincuenta mil personas reunió la quinta versión del festival Womad Chile en Plaza de la Paz de Recoleta. Artículo de prensa. 19 de febrero, El Mostrador Cultura. En: <https://m.elmostrador.cl/cultura/2019/02/19/cincuenta-mil-personas-reunio-la-quinta-version-del-festival-womad-chile-en-plaza-la-paz-de-recoleta/>

VEDOYA, Sebastián. (2019) Cifras de detenciones en 2018 muestran baja participación de migrantes en delitos. Crónica digital, La Tercera, 29 de marzo. En: <https://www.latercera.com/nacional/noticia/cifras-detenciones-2018-muestran-baja-participacion-migrantes-delitos/591858/>

VEGA, Matías. (2019) No al negacionismo: empleados de El Mercurio repudian inserto que reivindica dictadura de Pinochet. Artículo de prensa, 11 de Septiembre. Biobio Chile. En: <https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/region-metropolitana/2019/09/11/no-al-negacionismo-empleados-de-el-mercurio-repudian-inserto-que-reivindica-dictadura-de-pinochet.shtml>

VICUÑA, José Tomás, (2019) Migrantes o migración: cuando el miedo le gana a la verdad. Artículo de prensa, 09 de enero, El Mostrador. En: <https://www.elmostrador.cl/destacado/2019/01/09/migrantes-o-migracion-cuando-el-miedo-le-gana-a-la-verdad/>

VIDNER Darceli. (2018) Testimonio. Artículo de prensa. Tele 13. En: <https://www.t13.cl/noticia/nacional/inmigrantes-chile-piden-eliminar-fronteras-creadas-gobierno>

YÁÑEZ, José. (2018) SII: inmigrantes pagan tres veces más impuestos que los chilenos. Artículo de prensa, 19 de marzo, El día. En: www.eldinamo.cl

ZAMBRANO, Marco Antonio. (2018) Obra de teatro chileno-haitiana ‘El viaje: Nuestra historia migrante.’ se presentará en Valparaíso. Artículo de prensa, 14 agosto. En: <https://www.cultura.gob.cl/agendacultural/obra-de-teatro-chileno-haitiana-el-viaje-nuestra-historia-inmigrante-se-presentara-en-valparaiso/>