

LO INTERCULTURAL COMO PARADIGMA PARA PENSAR LA DIVERSIDAD

**Contribución de Martine Abdallah-Pretceille
Professeur des Universités
Directora de la Asociación Bernard Grégory**

A partir del reconocimiento de la diversidad cultural, la autora intentará demostrar que el concepto de cultura no es el apropiado para dar cuenta de esta diversidad. En efecto, las culturas no pueden ser entendidas como entes independientes, al margen de toda forma de actualización en lo social, lo político y lo comunicativo. En situación de pluralidad cultural, son significativas, sobre todo, las distintas partes de la cultural y lo son menos las culturas en su globalidad. El concepto de cultura no es adecuado hoy para explicar la complejidad de los mestizajes, de los intercambios. La autora sustituye la noción de culturalidad que identifica con el hecho de que las culturas tienen movimiento, diferentes celdas, y que son los trazos culturales los que son eficientes y no las estructuras. El individuo selecciona las informaciones culturales según sus intereses y las presiones de la situación. La cultura, como la lengua, es un espacio que aparece en un contexto de relación de uno mismo con los otros. El concepto de culturalidad, por su aspecto dinámico, muestra mejor esta dinámica frente al concepto de cultura que está demasiado marcado por un punto de vista descriptivo, adjetivante y categorizante.

L'INTERCULTUREL COMME PARADIGME POUR PENSER LE DIVERS

***Martine Abdallah-Pretceille
Profesora de universidad
Paris VIII, Paris III Sorbonne Nouvelle***

***« Un honnête homme, c'est un homme mêlé »
Montaigne, Essais III, Chapitre IX, De la vanité¹***

« Para psicoanalizar a un indio de las Llanuras, ¿hay que ser psicoanalista o etnólogo ? »
Esta es la pregunta a la que G. Devereux (1967) ha intentado dar una respuesta a través de estudios centrados en las relaciones entre cultura e inconsciente. La irrupción de la cultura en el proceso de formación introduce el mismo tipo de interrogantes. Para trabajar con personas, para formar a niños o adultos, que tienen un origen cultural diferente, ¿hay que ser formador, pedagogo o etnólogo?. La pertinencia del acto de formación con relación a un público percibido o designado como culturalmente diferente será en lo sucesivo cuestión de actualidad. ¿Cuál es el impacto de los aspectos culturales? ¿Hay que adaptar la formación y la intervención pedagógica? Si la respuesta es afirmativa, ¿cuáles son los conocimientos culturales indispensables para la formación? ¿Qué hay que saber de la cultura del Otro o, más exactamente, del Otro para formar, o más exactamente, para que se forme?

¹ MONTAIGNE : Essais II, Chap. IX, De la vanité, 1588 (Ed Gallimard, 1965, p. 259).

La cuestión de la adecuación y, por tanto, de la adaptación de los modelos pedagógicos se ha planteado. La aplicación de esta posición culturalista que da un lugar determinante a la variable cultural, conduce a una especificación cada vez más aguda/especializada del acto pedagógico en función de sujetos identificados y categorizados.

Después de haber asimilado la psicología, la sociología, la formación y la pedagogía están integrando a la antropología. Suponiendo que la formación pueda ser más eficaz con esta ampliación y profundización del campo, la cuestión es saber que hay que saber del formador para formarle. ¿Debe el formador apoyarse sobre el principio de universalidad o, al contrario, sobre la infinita diversidad del público, de los grupos sociales, culturales, generacionales, geográficos? ¿Cuáles son las informaciones culturales que deberá tener un formador? ¿Hay que aprender a conocer las culturas o, al contrario, aprender a comprender, enseñándole a través de su cultura o más exactamente a través de los elementos de la cultura que el muestra en sus comportamientos y actitudes? ¿Cómo hacer operativa la formación sin ser ni lapidario, ni incompleto y sin aspirar, por tanto, a la exhaustividad?

Condicionando la eficacia pedagógica a la definición de perfiles de aprendizaje en función de la pertenencia a una cultura, la enseñanza y la formación corren el riesgo de culturalizarse, valorando las diferencias inter-grupales en detrimento de las diferencias (intragrupales) dentro del grupo y entre individuos. Entre el « cero cultural », es decir, la ignorancia o la negación de la dimensión cultural de la formación y el « todo cultural », es decir una sobrevaloración de la cultura como factor determinante que les conduce y enseña, el margen de maniobra es estrecho. Así, el reconocimiento, relativamente reciente, de las culturas tiende a una « dictadura » de lo cultural por la simplificación del individuo a su pertenencia cultural, por una sobrevaloración de la dimensión cultural que desemboca en una deriva culturalista y diferencialista.

Pensar la diversidad cultural a partir de categorías justifica el desarrollo de políticas de reclutamiento sobre características étnicas y la búsqueda de una adecuación entre los orígenes personales y de aquellos con los que deben de trabajar. Esta claro que esta orientación construida sobre la puesta en evidencia de la no-comprensión entre los individuos y grupos de orígenes diferentes es una manera de radicalizar la diferencia y crispación sobre una lógica de fronteras y pertenencias. Es, de hecho, la negación incluso de la opción intercultural que se inscribe en una tensión entre singularidad y universalidad.

El enfoque intercultural, que con frecuencia se confunde con un enfoque cultural o multicultural, pone en cambio el acento sobre los procesos y las interacciones que unen y definen a los individuos y a los grupos en relación los unos con los otros. No se trata de detenerse sobre las características que se atribuyen a los otros o que los otros se atribuyen a si mismos, sino de llevar a cabo, al mismo tiempo, un retorno sobre uno mismo. En efecto, toda focalización excesiva sobre las características específicas del otro llevan a cierto exotismo así como a episodios de culturalismo, a

través de una sobrevaloración de las diferencias culturales y de una acentuación, consciente o no, de los estereotipos e incluso de los prejuicios. El preguntarse por la identidad propia en relación a los otros forma parte integral del enfoque intercultural. El trabajo de análisis y conocimiento se refiere tanto al otro como a uno mismo.

1° Del conocimiento de las culturas al reconocimiento del otro.

La cuestión del otro o de la existencia del otro se plantea no tanto a partir de un conocimiento por marcado, categorización y descripción como por una comprensión ínter subjetiva. Es decir, se privilegian las filosofías de la diferencia – a pesar de que cuestionamos este término en beneficio del de diversidad - con Derrida, Deleuze, Foucault, M de Certeau, Lyotard y F. Jacques, sobre las filosofías de la existencia del otro de Labarrière, Ricoeur, Lévinas, el pensamiento de lo complejo divulgado especialmente por E. Morin, pero también los pensamientos de la variación con I. Stengers, H. Atlan, M. Serres y A. Jacquard, entre otros.

No se trata de formar en « lo intercultural », ni de proporcionar formación específica en función de públicos considerados particulares (los inmigrantes, los árabes, los chinos, los asiáticos, los africanos...). La comprensión del otro exige un trabajo sobre uno mismo con el fin de evitar zozobrar en una proyección y en un juego de espejos o de caer en una especie de tautología experimental donde el enseñante no hace sino reproducir, conscientemente o no, lo mismo.

Entendida como el conocimiento del otro, la formación cultural, cualquiera que sea la finura de los saberes es exterior a la acción de formación, puesto que se apoya en un discurso de categorización y de atribución a partir especialmente de conocimientos factuales y descriptivos. Produce así un artefacto que justifica a su vez los análisis culturalistas. El formador no reconoce a Yves, Antonio, Mohamed..., sino el estereotipo adquirido y reforzado a partir precisamente de conocimientos culturales factuales, puntuales, parciales sobre los franceses, los portugueses, los árabes... Los conocimientos abstractos y globalizadores de las culturas eliminan el reconocimiento del individuo singular, sujeto de la formación, y obscurecen la dinámica de la formación al actuar como un filtro o una pantalla.

Si la cultura, las culturas no son hechos sino construcciones, la competencia correspondiente será más del tipo de saber hacer que de los conocimientos, que quedan reducidos al papel de accesorios puesto que tan solo tienen un valor ilustrativo y no demostrativo. La competencia cultural se escribe en un conocimiento de lo múltiple y no de la totalidad o de lo homogéneo. Exige, al contrario, la capacidad de pensar en término de conjeturas y de hipótesis. No se puede reducir el conocimiento cultural a una especie de combinatoria, por fina y compleja que ésta sea, a una geometrización, o a una mecánica de los elementos culturales. Si, según la expresión de P. Bourdieu, nombrar es clasificar, nombrar es también adquirir cierta perspectiva según la fórmula de J.F. Lyotard² para quien « *la definición nominal es una designación, pero la designación lejos de ser una adecuación del signo a la cosa, es, como la perspectiva..., una « decisión » que hace que existan de golpe, juntos, el signo y su referencia.* » Por tanto, toda enseñanza de las culturas construida sobre

² LYOTARD J.F. : Rudiments païens, Paris, Union Générale des Editions, 1977, p. 51.

una nominación de hechos culturales corre el riesgo de no ser si no una toma de poder, una posesión del Otro.

En efecto, la formación cultural fundamentada sobre un conocimiento de modelos culturales supuestos puede ser suficiente mientras los interlocutores se comporten según las normas y los modelos identificados. Las dificultades comienzan cuando los unos o los otros no entran, por una u otra razón, en el marco esperado puesto que la persona que recibe la formación no es necesariamente el prototipo de su grupo. En este sentido, los conocimientos culturales no mejoran necesariamente, ni el encuentro, ni la relación pedagógica, sino que al contrario pueden actuar como pantalla y filtro.

Aprender a ver, a escuchar, a estar atento al otro, aprender, la vigilancia y la obertura desde una perspectiva de diversidad y no de diferencias nos devuelven al reconocimiento y a la experiencia de la existencia del otro, experiencia que se adquiere y se trabaja. No se puede comprender al otro fuera de una comunicación y de un intercambio. Las singularidades estereotipadas bajo la denominación de diferencias, son perceptibles de forma más directa que la universalidad que requiere un análisis. En este sentido, hablar del aprendizaje de las diferencias es evitar una reflexión cuyo objetivo es especialmente acercar estas singularidades desde una universalidad subyacente. La focalización sobre las singularidades puede tener una explicación sociológica y política (política de rechazo y de exclusión) pero tiene también un origen instrumental puesto que la compartimentación de lo real y su reducción a un conglomerado de unidades permite prescindir de una filosofía. El análisis intercultural actúa de manera alterna como una actitud que discrimina y un pensamiento que reconstruye la universalidad.

2° De las culturas a la noción de culturalidad : hacia una antropología generativa.

El individuo rara vez está en contacto con el « todo » de la cultura del Otro, en todo caso, está expuesto a un « concentrado ». En este sentido, la cuestión central para un actor central y educativo no es tanto la iniciación a las culturas como el acercamiento mediante procesos culturales generadores de comportamientos y de discursos.

En una situación de pluralidad cultural, estamos no tanto ante entidades culturales estables como ante fragmentos culturales. De la misma forma, las culturas no se definen en relación a una suma de características y rasgos culturales sino a través de las relaciones y las interacciones entre los individuos y los grupos. Ya no es tiempo ni de nomenclaturas ni de mónadas sino de mezcolanzas, mestizajes, y transgresiones puesto que cada individuo tiene la posibilidad de expresarse y de actuar apoyándose no solo en sus códigos de pertenencia sino también en códigos de referencia libremente elegidos.

Las mutaciones sociales y culturales ligadas a la complejización y heterogeneización crecientes del tejido social hacen que sea necesario repensar el conocimiento cultural de una manera distinta a la de un conocimiento sobre las culturas (formación cultural), y hacen necesario aprender a pensar los conocimientos culturales en un contexto heterogéneo y no homogéneo. Cuando se recuerde que la cultura, las culturas son cada vez más, objeto de

manipulaciones, de reparaciones, de transformaciones provisionales o definitivas, intencionadas o inconscientes, individuales o colectivas, se habrá adquirido conciencia de las dificultades.

La descripción está en las antípodas de la comprensión y por vía de consecuencia de la resolución de las dificultades. Parte de un punto, es lineal, mientras que los hechos son de orden global y multidimensional. El formador debe, por contra, aprender a diferenciar lo esencial de lo accidental, lo universal de los procesos de singularidad su actuación.

Por consiguiente, el concepto de cultura se ha convertido en inoperante para mostrar los cambios actuales. La noción de culturalidad permite, al contrario, entender los fenómenos culturales a partir de dinámicas, de transformaciones, de mezclas y de manipulaciones. La noción de « culturalidad » nos devuelve al hecho de que las culturas son cada vez más cambiantes, lábiles, atigradas y alveolares. Son estos fragmenteos los que conviene aprender a identificar y analizar.

La antropología que se define como una reflexión sobre el hombre y sobre la diversidad no se puede separar del contexto en el que se constituye. La antropología que a menudo se confunde con la etnología se interesa sobre todo por el nombre y su diversidad según el principio de variación. Se corresponde con un modo en el que se parte de lo particular para construir una teoría del hombre. Entre el conocimiento de las diferentes culturas (aproximación etnográfica) y la comprensión de la variable cultural (aproximación antropológica), sólo hay una pequeña diferencia de formulación, pero que supone el paso de un análisis en términos de estructuras y de estados a otro de procesos, de situaciones complejas, imprevisibles y aleatorias, de una ciencia de lo diverso.

Es esencialmente a una antropología de los problemas a la que habrá que recurrir más que a una etnología descriptiva y adjetivante. G. Balandier(1985) evoca una ciencia social generativa que orienta hacia interpretaciones definidas en términos de acción y de interacciones complejas, en términos de generación. Por antropología generativa, se entenderá un conocimiento, no de características sino de fenómenos y procesos culturales: aculturación, asimilación, resistencia cultural, identidad, mestizaje... etc., en su dimensión genérica.

Toda respuesta de formación en un único nivel culturalista por reducción de los fenómenos culturales al conocimiento de las culturas corre el riesgo no solamente de ser caduca sino de desarrollar situaciones de cerrazón recíproca. La referencia a la cultura, a las culturas, no es suficiente, conviene explicitar a qué teoría general de la cultura se refiere y sobre qué concepción del hombre y de la sociedad se cimienta. Los conocimientos en formación no pueden limitarse a una simple descripción sobre el registro fotográfico de la experiencia sino que necesita una teoría, lo que no hay que confundir con una forma cualquiera de ideología y de dogmatismo. La perspectiva intercultural corresponde a esta tentativa de fundamentar, a partir de un paradigma conceptual y metodológico, una formación que tenga en cuenta la diversidad.

Más que una variable suplementaria, la cultura da o vuelve a dar un lugar al sujeto, a las interacciones, al contexto, a los procesos de análisis en espejo, a la alianza singularidad/universalidad. La aproximación intercultural como tentativa de formalización de este tipo

de análisis, representa una alternativa en relación a las ciencias humanas, mucho más impregnadas de la analogía con la naturaleza.

3° Lo intercultural es una práctica

A un periodo centrado en los estructuralismos, las nomenclaturas, las tipologías y los funcionalismos le sucede una era marcada por las problemáticas de los cambios, de las mezcolanzas, de los mestizajes.

En la medida en que se pone el acento menos sobre la forma, la cultura y más sobre el sujeto que actúa y por lo tanto interactúa, estamos en el ámbito de la práctica. La toma en consideración de la cultura no se limita a la introducción de una variable suplementaria, sino que impone mostrar el funcionamiento instrumental de la cultura, por oposición a su valor de determinación y modelado.

Toda cultura, lejos de ser un dato, « *es el resultado de negociaciones continuas con el mundo exterior, negociaciones a través de las que se establece un horizonte, una identidad que no se puede definir mas que como una creación continua* »³. No se trata de buscar hipotéticas realidades culturales sino, al contrario, de aprender una forma de práctica cultural, de comprender cómo se crea lo cultural en situaciones complejas. Se trata de favorecer la aparición de una actitud para delimitar los ajustes culturales, las señales, en un deseo, no de adaptación y conformidad sino de renovación permanente. Los signos culturales son polisémicos y el sentido no se puede encontrar más que a partir de un análisis y no a partir de un simple recurso a un repertorio semiótico.

En una perspectiva intercultural, la formación se detiene menos sobre la cultura como determinante de los comportamientos que sobre la manera en la que el individuo utiliza los rasgos culturales para decir y decirse, para expresarse verbalmente, corporalmente, socialmente, personalmente.

Las prácticas, actitudes, comportamientos culturales son por tanto aproximaciones a través de una vivencia subjetiva, en tanto que síntoma en la relación del individuo con el entorno. La sociología comprensiva⁴ que intenta dar respuesta a una « *una heterogeneización del mundo* » tomando « *una comprensión sistémica au spectre étendu* » revaloriza para el individuo el significado de sus comportamientos, más allá de su objetividad, más allá de su determinismo de grupo, de pertenencia o de cultura. Se trata de hecho de intentar « *preservar la singularidad de los actos y situaciones frente al cilindro compresor del positivismo* »⁵.

4° Lo intercultural es una hermeneútica

Ningún hecho es de entrada « intercultural » y la cualidad de « intercultural » no es un atributo del objeto. Sólo el análisis intercultural puede conferirle este carácter. Es la mirada la que crea el objeto y no al contrario. Así, por ejemplo, decir que estamos en una sociedad

³ SCHNAPPER D. : *Modernité et acculturations* in *Communications*, 1986, N° 43, p. 151.

⁴ MAFFESOLI M. : *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985, p. 25.

⁵ Ibid. p. 63.

intercultural, que trabajamos sobre objetos interculturales es, de hecho, un abuso del lenguaje. La especificidad de la aproximación intercultural reside mejor en el modo de hacer la pregunta y no en un campo de aplicación presentado como intercultural.

Construida a partir de una dualidad entre una construcción teórica, metodológica y epistemológica, y una realidad de experiencia, lo intercultural reconstruye de la comprensión y de la acción. La estrecha relación de estos dos registros le da un estatus oscilante entre un hermeneutismo y un humanismo en el sentido de que « *el humanismo no es, como se cree a menudo, una simple definición moral del hombre y de su capacidad para establecer un régimen razonable entre los contemporáneos de una misma época* »⁶.

La fijación de la antropología en la fenomenología conduce a pensar en el encuentro del Otro no como el producto del conocimiento sino como un re-conocimiento. A una etnología centrada en el Otro, se corresponderá una antropología relacional y hermenéutica, esto es, un trabajo de interpretación y de análisis de las interacciones, de las inter-definiciones de individuos y de grupos. Lo intercultural no se sitúa del lado de una « *verdad de la adecuación que sería la del algoritmo* », esto es, de una sucesión de razonamientos que facilitarían una solución, sino de una « *verdad por transparencia, recortado y continuado* » para retomar una distinción establecida por M. Merleau-Ponty⁷.

La postura consiste en salir del modelo de explicación para pasar a un dominio del cambio. Aquello que no puede percibirse a partir de las características individuales y grupales, sino a partir de problemáticas centradas en los contactos, las interacciones, las aculturaciones, las disfunciones, problemáticas asociadas por otra parte a una obligación de interpretación renovada y permanente.

El análisis no puede apoyarse sobre la naturaleza de las formas, sino únicamente sobre la manera en que se muestran, en que aparecen en escena (E. Goffman, 1956), sobre su presentación. Queda en el nivel de las apariencias y no de la esencia (M. Maffesoli, 1985). La búsqueda de transparencia (cultural, principalmente) no forma parte ni de los objetivos, ni de los puntos de apoyo del formador ya que él trabaja, por definición, sobre lo individual, algunos en un entorno colectivo de manera eventual, pero sobre lo individual y por lo tanto sobre lo complejo, lo aleatorio y lo polisémico. La aproximación intercultural, que no tiene carácter predictivo, permite comprender y modelar las situaciones complejas de una manera inteligible. En este sentido, es una hermenéutica.

El formador no se dedica al « todo » de la cultura del otro, se apoya sobre un conocimiento parcial y puntual el mismo, dependiente del contexto y de “la actuación” de los actores. La acción de formación reposa así menos sobre un conocimiento de una supuesta realidad cultural que sobre el « *conocimiento gradual de elementos significativos* »⁸. Aprender a distinguir, en una situación dada, los elementos que muestran esto que algunos llaman una especificidad cultural de aquellos que son expresión de una individualidad propia, ese es el objeto de la aproximación

⁶ DUVIGNAUD J. : *Introduction à la sociologie*, Paris, Gallimard, 1966, p.156.

⁷ MERLEAU-PONTY M. : *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 84.

⁸ SCHUTZ A. : *Le chercheur et le quotidien, phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Ed. Méridiens Klincksieck, 1987, p. 219 (Ed. or. 1971)

intercultural. Para retomar las palabras de A. Schutz, diremos que « *el modelo cultural del grupo no es un lugar de refugio sino un campo de aventura, no una evidencia, sino un punto de interrogación para investigar, no un instrumento útil para clarificar las situaciones enredadas sino una situación problemática e i incluso difícil de dominar* »⁹.

Esto es de alguna manera, la cultura como acto y no la cultura como objeto que está en el centro de la gestión intercultural.

5° De las culturas a una antropología de la relación y de la comunicación

El paradigma de la etnología no puede resistir los cambios que se están produciendo: cultura, identidad, rasgos culturales, cultura de la pertenencia, categorización e identificación, términos que no permiten pensar en un mundo híbrido. ¿Cómo pensar las multipertenencias, las mutaciones, las individualizaciones y a personalización de los comportamientos y las conductas, las transgresiones, los atajos, los zébrures, los recursos alternativos, los marginados culturales? Desde los años setenta, las voces y las tentativas se multiplican para proponer un encuadre teórico que permita pensar la diversidad y la pluralidad. Si la expresión « intercultural » no se retoma necesariamente, se percibirá con fuerza la proximidad de razonamiento y se felicitará por la emergencia de una corriente que, si bien no se ha reconocido aún, no es menos representativa de una coherencia emergente.

Se ha demostrado ampliamente, por el cauce de estudios interculturales (M. Abdallah-Pretceille) principalmente, que las nociones de identidad y de cultura no son definibles más que en un contexto intersubjetivo y que son el producto de relaciones y razonamientos. Lo mismo ocurre con nociones como el linaje, los rituales, los códigos, las estructuras, etc.. Incluso, M. Kilani¹⁰ ha demostrado el carácter ficticio y discursivo de linaje, cuyo sentido no es pre-construido, sino que al contrario es tributario de las interpretaciones que los miembros de una comunidad intercambian « *La organización lineal aparece como una forma pura que actúa esencialmente por captación, combinación, desplazamiento y exclusión, y nunca por recurso a un contenido primordial e intangible* ». Por tanto, el linaje no sería un elemento estable sino un acontecimiento, una dinámica, una construcción expresada a través del lenguaje, pero también de los comportamientos y las conductas de los actores.

Esta operación de deconstrucción/reconstrucción de conceptos « tradicionales » de la etnología ha sido también inducida por J.L. Amselle y E. M'Bokolo¹¹ que, en un estudio consagrado a la etnia y al tribalismo en África, demuestran perfectamente su carácter discursivo y pragmático en la medida en que [BD1]no reenvían a realidades estables sino a construcciones asociadas a las interacciones mantenidas entre los miembros de un mismo espacio social y geográfico. La puesta en entredicho del concepto de « etnia » implica en su repercusión/estela el cuestionamiento de nociones como la de linaje, pero también clan, tribu, etc... « *Todas estos conceptos redoblan la ideología de la sociedad de las que son extraídas, no son de*

⁹ Ibid. p 232.

¹⁰ KILANI M. : *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Ed Payot Lausanne, 1994, p. 225.

¹¹ AMSELLE J.L., E. M'Bokolo : *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte, 1999, p. 36.

hecho más que « formas simbólicas » que permiten la reunión de ciertos efectivos humanos bajo la bandera de una comunidad imaginaria de sangre o de RACE, el esto principalmente en el contexto de los Estados ».

La prioridad de la relación sobre las entidades, es lo que Edouard Glissant¹² desarrolla al hablar del pensamiento errático que se libera de « *la desestructuración de las compacidades nacionales, ayer todavía triunfantes, y al mismo tiempo, de nacimientos difíciles e inciertos de nuevas formas de identidad* ».

Este nuevo paradigma antropológico emergente permanece paradójicamente ignorado en beneficio de un recurso sistemático a una antropología cultural que se confunde a menudo con una de sus derivas, a saber, el culturalismo, por hipertrofia de la variable cultural.

Abandonando el paradigma conceptual de la cultura, son las áreas culturales, esto es, las fracturas, las desviaciones, los mestizajes, los caminos cruzados, los que son portadores de sentido¹³. A. Appadurai propone « *pensar la configuración de las formas culturales como fundamentalmente fractales, es decir, como desprovistas de fronteras, de estructuras o de regularidades euclidianas* » combinándolas todas con sus imbricaciones y sus semejanzas¹⁴. El paradigma intercultural forma parte de estas vías que intentan pensar lo híbrido, lo segmentario y la heterogeneidad.

¹² GLISSANT E. : Poétique de la relation, Paris, Gallimard, 1990, p. 30.

¹³ Cf. M. Abdallah-Preteille : Pour un autre paradigme de la culture : De la culture à la culturalité, pour en finir avec « Babel » in Education et communication interculturelle (1996).

¹⁴ APPADURAI A. : op. cité, p. 85.

