



Córima, Revista de Investigación en Gestión Cultural

ISSN electrónico: 2448-7694

Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Guadalajara

México corima@cugdl.udg.mx

Año 11, Número 21, julio-diciembre de 2026

**Nociones ontoculturales y laoculturales en lo comunitario:
aproximaciones desde la gestión cultural**

**Ontocultural and laocultural notions in the community: approaches
from cultural management**

Juan Carlos Domínguez Domingo¹

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad
Nacional Autónoma de México

DOI: <https://doi.org/10.32870/cor.a11n21.7526>

¹ Doctor en antropología por la UNAM y maestro en Políticas Públicas por FLACSO. Actualmente es investigador Titular Definitivo del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM en donde trabaja, entre otros temas, los procesos de producción cultural en el cine y audiovisual, políticas culturales y cinematográficas, así como procesos sobre gestión cultural comunitaria. Es miembro del SNII. ORCID: 0000-0001-6430-5733. Email: jcdominguez@crim.unam.mx.

Resumen

La ontocultura y la laocultura son dos niveles analíticos que propone la antropóloga mexicana Lourdes Arizpe para evitar traslapar la noción de cultura cuando se usa indistintamente para referirse tanto a las prácticas culturales impulsadas por la creatividad humana como a la manera en la que la acción pública expresa estas prácticas en políticas culturales. Por su parte, el término “comunitario” es cada vez más utilizado para definir una serie de prácticas alrededor de la creación y las expresiones culturales en contextos locales. Este artículo se propone explorar la pertinencia de hacer uso de los aspectos laoculturales y ontoculturales en las nociones de lo comunitario como conceptos que permitan reconocer los diversos aspectos de la cultura en los campos y procesos en los que trabaja la gestión cultural en relación con las prácticas comunitarias.

Palabras clave: ontocultura, laocultura, prácticas comunitarias, gestión cultural, políticas culturales.

Abstract

Ontoculture and laoculture are two analytical levels proposed by the Mexican anthropologist Lourdes Arizpe to avoid overlapping the notion of culture when it is used interchangeably to refer both to cultural practices driven by human creativity and to the way in which public action expresses these practices in cultural policies. Meanwhile, the term “community” is increasingly used to define a series of practices surrounding cultural creation and expression in local contexts. This article aims to explore the relevance of using laocultural and ontocultural aspects in notions of community as concepts that allow us to

recognize the diverse aspects of culture in the fields and processes in which cultural management works in relation to community practices.

Keywords: ontoculture, laoculture, community practices, cultural management, cultural policies.

Definiciones y usos sociales de la cultura

Para enmarcar el lugar que ocupan la ontocultura y la laocultura dentro de las nociones y usos de la cultura en un contexto contemporáneo, resulta pertinente explorar algunas de las definiciones y comprensiones de la cultura desde mediados del siglo XX hasta la actualidad. En este sentido, más allá de las 162 definiciones de cultura identificadas por Kroeber y Kluckhohn en 1952, la mayor parte de las nociones de cultura permiten situarla en el centro de una serie de campos y marcos de entendimiento para comprender el devenir de la humanidad. Yúdice agrupa y distingue las distintas nociones de cultura en un valioso esquema que expresa la forma en que la cultura ha sido concebida. Como primera comprensión se encuentra la postura histórica-universal y evolucionista que concibe la cultura como el conocimiento acumulado por la humanidad que daría pauta a las civilizaciones, y la noción idealista-estética, proveniente de las ideas de Kant y Hegel, desde donde se entendería como una categoría edificante y trascendente. Otra acepción, de carácter esencialista-nacionalista, entiende a la cultura como una riqueza de la humanidad expresada por la creatividad de cada país o nación. Una más se define desde la confrontación entre la civilización y la anarquía, expresada por Arnold como el camino por medio del cual podemos conocer nuestras perfecciones, usando el conocimiento en todos los asuntos que nos conciernen a partir de lo que se ha pensado y dicho en el mundo. Desde una perspectiva

epifenomenológica, la cultura es entendida como un fenómeno alrededor o derivado de otro más importante; por ejemplo, en el marxismo, la cultura sería ante todo un reflejo de la posición o diferencia de clase. También se encuentra una postura asimilacionista, desde la cual cultura significa integración y heterogeneidad de los grupos producto de la inmigración, representada por las teorías estructural-funcionalistas de autores como Park y Gordon, y de la transculturación dentro de una nueva forma de naciones desarrollada por Ortiz y Freire. Adicionalmente, se ubica la noción de conflicto ideológico, situada como una posición contrahegemónica de la cultura, de los grupos hegemónicos respecto a la que producen los grupos subalternos, línea representada por el pensamiento de Gramsci y Williams.

Otra de las aproximaciones es la que considera las industrias culturales; aquí la cultura se comprende desde la lógica del mercado como una mercancía y los procesos industriales que la generan. Esta definición proviene sobre todo de las expresiones culturales como el cine, la música, la prensa, la radio y la televisión. Bajo este enfoque, si bien los ciudadanos pasan a ser espectadores y consumidores de bienes y servicios culturales (Horkheimer y Adorno), al democratizarse el acceso a la producción cultural, sectores distintos en las sociedades pueden conocer y producir cultura (Benjamin y Jameson). Desde el enfoque de la distinción, la cultura se observa como un proceso en el cual las clases dominantes acumulan “capital cultural” para distinguirse de otras clases dentro de una sociedad (Bourdieu).

En otra concepción, la cultura y la diversidad cultural que la define, se observan como un recurso cuyo reconocimiento y empoderamiento conduce al desarrollo humano, la paz y la ciudadanía efectiva. Desde esta perspectiva, la diversidad cultural representa la expresión organizada de la creatividad, lo que a su vez impulsa el desarrollo económico en la sociedad del conocimiento y la información (Castells, Landry, Florida, Rifkin, Yúdice). Al establecer la cultura

como un recurso, se coloca su valor económico y se le brinda un atributo instrumental para vincularla al desarrollo, noción que se ha intentado articular tanto desde las estrategias de desarrollo de organismos multinacionales, como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), como dentro de las políticas culturales en muchos de los países que integran al organismo internacional.

Tomando en cuenta los nuevos escenarios tecnológicos, Yúdice propone construir la cultura con base en los derechos humanos, los derechos culturales y los derechos de propiedad intelectual, ocupando los Estados-nación un lugar central para preservarlos y garantizarlos. En ese sentido, el acceso a la cultura se convierte en un derecho al patrimonio cultural; por ello la importancia de concebir este derecho desde los nuevos escenarios en los que se producen y se hace circular los productos culturales.

Por su parte, la aproximación antropológica, retomada básicamente por la UNESCO, considera la cultura como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. Estos elementos se constituirían por complejos sistemas simbólicos a través de los cuales la especie humana se comunica, reproduce y transmite representaciones culturales a otras generaciones.

Como se observa, en todas las definiciones de cultura a lo largo de este capítulo se encuentra un componente ontológico que, en cierta forma, se expresa en la capacidad de la especie humana para crear y reproducir saberes y experiencias por generaciones. También está presente una noción instrumental de la cultura que le permite articularse con otros campos de la vida social, En este sentido, las definiciones que propone la antropóloga

Lourdes Arizpe resultan de gran utilidad para comprender de mejor manera estas facetas de la cultura.

Ontocultura y laocultura como categorías de análisis de la cultura

Si bien en todas las definiciones y concepciones de la cultura expresadas en el apartado anterior se encuentran elementos constitutivos que le dan sentido y permiten comprenderla como una noción fundamental para expresar la actividad humana, lo cierto es que la mayoría de estas nociones han sido concebidas y desarrolladas en y desde Occidente.

La antropóloga mexicana Lourdes Arizpe advierte que existen en la naturaleza constitutiva de la cultura dos niveles de análisis que, si bien es imposible separar completamente, resulta importante diferenciar para evitar traslapar el sentido primigenio de la capacidad humana de comprender y habitar el planeta con el uso social de esta práctica; concretamente, de los usos operativos de la cultura, cuando se diseñan, implementan y evalúan políticas culturales que utilizan la cultura para hablar de la diversidad, la identidad y el patrimonio, o cuando se le alude como un instrumento con aplicaciones políticas o normativas en los derechos culturales. La distinción teórica de la cultura que propone Arizpe apunta, por un lado, a su esencia ontológica, a la que denomina ontocultura, y por el otro, al uso instrumental del término que define como laocultura. Con ello se podría comprender la cultura bajo la óptica de dos grandes escalas, una distinción como la que se plantearía en otras disciplinas, por ejemplo, en la economía, que tiene dos niveles: la macroeconomía y la microeconomía.

La noción de ontocultura parte de reconocer que la especie humana cuenta con la capacidad de crear representaciones de ideas complejas y realizar acciones a partir de esa experiencia. Arizpe, retomando a Pagel, señala que

en cierta forma, los seres humanos estamos programados para la cultura (Pagel en Arizpe, 2012). Encontramos en ella un espacio de libertad para comprender y relacionarnos con nuestros propios y otros sistemas geobiológicos, lo que hace que seamos no solamente cultivadores y guardianes, sino también creadores y transformadores de ecosistemas y cosmovisiones. Esta posibilidad creativa definiría la naturaleza humana en relación con otras especies que habitan el planeta, lo cual es posible por las estructuras cognitivas que organizan la experiencia en el mundo físico y social, y la manera en la que nos entrelazamos y cooperamos para habitarlo con todo lo que existe a partir de flujos de significados.

Actualmente, esta interacción se reformula gracias al diálogo entre saberes y distintas formas de comprender el mundo, así como a la gestión cultural entendida como un instrumento que abre la posibilidad de generar acciones comunitarias transformadoras. Arizpe reconoce que los atributos que hicieron posible la evolución del *Homo habilis* a *Homo sapiens sapiens* pasan sobre todo por una muestra de colaboración comunitaria: transmitir experiencias y saberes sobre el mundo y lo que creemos de él.

“En términos de la visión de la evolución humana, la visión histórica del *Homo faber*, es decir, el hombre creador, debe ser profundizada y ampliada en lo que podría denominarse el *Homo transfigurator*, para referirse a la capacidad humana de organizar redes familiares, de parentesco y sociales en las que los niños pueden “hacerse humanos” y los adultos pueden participar en la coproducción de conocimiento, en la activación de sistemas de intercambio con otros grupos y, sobre todo, en la autotransformación de cada individuo y de cada grupo” (Arizpe, 2019: 37).

De esta forma, el factor clave de la evolución cultural es la acumulación de conocimientos susceptibles de ser transmitidos de una generación a otra. Esta transferencia de saberes ha traído grandes ventajas en cuanto a la reproducción social.

Por otra parte, laocultura –término que proviene de la raíz griega laos, que quiere decir “el pueblo de la nación”–, es definida por Arizpe como un instrumento con aplicaciones políticas o normativas, usado para desarrollar acciones orientadas a organizar países, grupos étnicos y unidades territoriales y dotar a las relaciones humanas de gobernanza y viabilidad política (Arizpe 2019: 20). Esta noción laocultural resulta de gran utilidad, puesto que la cultura está siendo utilizada tanto por el conservadurismo, para mantener posiciones y privilegios en el mundo poscolonial y neoliberal, como por los que luchan por el reconocimiento de derechos y ven en la cultura una expresión legitimada y fácilmente articulable con planes de acción para eliminar cadenas históricas y hacerse un lugar dentro de la sociedad global.

Los retos que permite afrontar la laocultura consisten justamente en advertir los usos sociales de la cultura que, al generar sentimientos de unión entre un grupo, pueden despertar también sentimientos de exclusión en otros. La laocultura permitiría entonces establecer que es en la creación de políticas y acciones interculturales donde las relaciones entre los grupos culturales pueden ser posibles dentro de marcos de reconocimiento y diálogo. En este sentido, la ontocultura y la laocultura resultan conceptos que pueden articularse dentro de las prácticas comunitarias como una forma de advertir la distinción entre la creatividad y la gestión de lo que la especie humana genera y reproduce a través de sus prácticas con la forma en que se gestionan.

Ontocultura y prácticas comunitarias: un acercamiento desde la diversidad cultural

Desde la ontocultura, las prácticas comunitarias pueden ser comprendidas como prácticas inherentes a la exploración creativa del mundo. Relacionadas con las experiencias evolutivas de la especie humana, son precisamente estas acciones creativas las que habrían originado las producciones culturales y simbólicas para dar paso a la diversidad de las culturas en el planeta. La ontocultura y las actividades comunitarias de las personas deberían pensarse entonces no solamente desde las nociones occidentales que las definen, sino también incorporando otro tipo de comprensiones que no solo se remitan a las actividades de las personas dentro de un grupo, sino en relación con todo lo que hace posible y le da sentido a la experiencia humana de estar en el mundo. Así, el animismo y sus derivaciones contemporáneas podrían dar cuenta de otras posibilidades de comprensión de lo vivo y lo no vivo.

Es en la ontocultura donde la relación de la especie humana con la naturaleza ha dejado huellas, visibles en las diversas cosmovisiones que se han construido y las relaciones sustentables milenarias con el entorno, dotadas de elementos simbólicos para relacionarse y considerarse parte de los ecosistemas. Es aquí donde se deberían construir diálogos para que las sociedades occidentales transiten hacia la sustentabilidad. Al comprender la ontocultura como un concepto que permite articular la creatividad con la diversidad cultural, es donde su relevancia como concepto adquiere mayor relevancia. La ontocultura se centra sobre todo en la posibilidad humana de comprender su existencia en relación con lo que vive, a lo que crea y a lo que piensa y reproduce sobre el mundo en el que vive. Es bajo este enfoque en donde podríamos ubicar las ontologías de la ontocultura.

Algunas ontologías de la ontocultura

Para el antropólogo francés Philippe Descola, una ontología es "un sistema de distribución de propiedades" que los seres humanos adjudican a los entes animados o inanimados y cuyo resultado es una cosmología, entendida como "un sistema de relaciones entre todo lo existente". Las sociedades conciben el mundo a través de cuatro aproximaciones que Descola llama ontologías: naturalismo (solo los humanos tienen vida); animismo (los no humanos tienen vida); analogismo (el mundo es percibido como una infinidad de singularidades), y totemismo (agrupa a humanos y no humanos según sus propiedades físicas y morales) (Descola en Sahlins, 2014: 139).

Con base en esos conceptos, Sahlins define el animismo como "la atribución de los humanos hacia los no humanos de una interioridad idéntica a la propia", y aclara: "el animismo clásico es una forma comunitaria, en el sentido de que todos los individuos humanos comparten esencialmente los mismos tipos de relaciones con todas las personas no humanas" (Descola en Sahlins, 2014: 129).

Una de las nociones que parecen sobresalir en los contextos comunitarios emanados de los pueblos originarios, a la hora de comprender la relación de las personas con la naturaleza, estaría dada desde el animismo. Para Linda Hogan, el animismo es, sobre todo, un concepto académico utilizado para referirse a formas de conocimiento y maneras de entender el mundo distintas a las occidentales. Es producto de una interpretación del universo contrastada con el mundo nombrado y estructurado.

Para Hogan, a diferencia de otras invasiones, como las de la tierra, el cuerpo y el espíritu, las "invasiones cognitivas" han sido la fortaleza para que las nociones del mundo tradicionales prevalezcan, se resguarden y se reproduzcan. Hogan recuerda que en 1970, durante la primera reunión

internacional de pueblos indígenas en Ginebra una mujer tomó la palabra y señaló: “No veo ningún asiento para las águilas ni para el resto de la creación”. Estas palabras, afirma Hogan, colocan a los humanos en algún lugar entre la montaña y la hormiga, ignorando las otras inteligencias que nos rodean y nos miran. En donde Occidente vería un espacio vacío en el paisaje, para las nociones tradicionales existe un mundo vivo (Hogan, 2013). El reto es, subraya Hogan, construir puentes que establezcan comunicación entre las nociones occidentales y tradicionales. Ser sensibles al profundo conocimiento tradicional permitiría contar con mayor conciencia y con caminos para afrontar los cambios climáticos y nuestra relación con el medio ambiente y los seres con quienes compartimos el planeta.

“Cuando antes era una herejía, asumir la noción de que la Tierra o el universo estaban vivos, ahora es una necesidad. Las economías mundiales del pasado dependían de un mundo muerto e insensible, pero en el presente, para continuar con nuestro comercio mundial, dependemos cada vez más de la supervivencia de cada entorno que estamos en peligro de perder” (Hogan, 2013: 121).

Pero ¿cómo pueden los habitantes de una sociedad capitalista e individualista aprender de las historias cosmológicas animistas indígenas?, se pregunta Stuckey y enseguida se responde: “Las cosmologías de los pueblos animistas, especialmente cuando se consideran a la luz de culturas animistas prósperas, pueden introducir la posibilidad de alternativas ecológicas y sociales a un orden neoliberal” (Stuckey, 2013: 194). El nuevo animismo consistiría entonces, más que en la idea clásica que vincula a todos los seres no humanos con entidades espirituales, en la noción de que vivimos en un mundo interrelacionado entre

todo lo que lo habita, y por tanto, debemos incorporar a nuestra manera de estar en el planeta el respeto por el mundo, conscientes de todo lo vivo. Por ello, más que pensar en el nuevo animismo, como la incorporación de un sistema de creencias en otro, es participar de una vida que participa, a su vez, de todo lo vivo.

Para Stuckey, los fundamentos en los que se basa el nuevo animismo tampoco están tan alejados de las reflexiones y descubrimientos de una ciencia occidental que cada vez más incorpora a sus razonamientos muchos de estos postulados. Ejemplo de ello son las explicaciones de Barad sobre la teoría cuántica y el mundo natural y social; también las teorías de Bohr, quien propone una ontología en la que la materia puede interactuar o crearse mutuamente, ideas que comparte el nuevo animismo en el sentido de comprender la realidad como un proceso siempre cambiante por sujetos que se crean mutuamente (Barad 2003, 2007; Stuckey 2010). De esta forma, sería en las nociones sobre lo que representa la comunidad y lo comunitario en donde los puentes entre el nuevo animismo y la ciencia occidental deben de converger en políticas que conciban esa interrelación del todo.

Nuevo animismo y aproximaciones comunitarias

Como lo apunta Sahlins, la visión hobbesiana del hombre en estado natural es el mito del origen del capitalismo occidental (Sahlins 1976b: 100). Un siglo y medio después de los supuestos de Hobbes llegaron las ideas demográficas de Malthus, quien explicó que la población humana crece geométricamente, en tanto los alimentos solo pueden aumentar aritméticamente. Con ello, subrayó que el destino del individuo no es otro que el de pelear salvajemente por sus recursos y supervivencia. Más tarde, las ideas evolucionistas de Darwin colocaron al individuo competitivo como la base del proceso evolutivo. Estas

nociones pasaron luego a la teoría social, como una parte fundamental para explicar el desarrollo de las sociedades. El conjunto de todos estos apuntes llevaron a Durkheim, a inicios del siglo XX, a explicar el conflicto entre el individuo y la sociedad a partir del dualismo existente entre el cuerpo instintivo y egoísta y la mente, capaz de conectarse a través de la razón con las aspiraciones colectivas. Más allá de la reproducción de todos los dualismos existentes, para Stuckey, lo más trascendente en el pensamiento de Durkheim fue que no solo profundizó con sus teorías la separación del individuo de la sociedad, sino que anuló con ello a todo el mundo animal de la capacidad de comprenderse desde los principios de comunidad, pues, al carecer supuestamente de la capacidad de razonar, serían incapaces de concebir o procurarse una vida comunitaria. De esta forma, la comunidad se define como antinatural, en el sentido de que no reside en el cuerpo ni en el mundo animal, sino que solo sería posible a través de la mente (humana). Desde esta comprensión del mundo, la comunidad es un proyecto antropocéntrico –y eurocéntrico– que se logra solo trascendiendo y superando los instintos ‘animales’.

Para Sahlins, la diferencia sustancial entre estos dos órdenes se encuentra en la génesis del mundo. En las creencias occidentales judeocristianas, Dios se encuentra fuera del orden de la naturaleza, pues creó todo desde la nada y desde su omnipresencia, y confinó luego al hombre y a la mujer al paraíso, quienes, al vivir en dependencia divina, serían castigados por comer del árbol prohibido, por tener curiosidad y actuar con inteligencia. San Agustín retomaría esta caída para confinar a la especie al pecado y la penitencia en una iglesia salvadora. En cambio, en los marcos de comprensión de otras culturas del sur global, los dioses están en la naturaleza y son naturaleza, mientras que los animales, incluidos los humanos y las plantas, poseen y ejercen roles creativos. Paula Gunn Allen revisa este otro orden del mundo

entre los cheyenne, en el que Maheo, su Dios, creó cuatro elementos para luego pedir ayuda a otras criaturas, como al humano de agua, lo que resultó en una historia de creación colaborativa y de corresponsabilidad con otras especies. Estas narraciones se comparten con otras historias sobre la creación de muchas naciones indígenas de América. Allen encuentra la idea de un origen compartido y de parentesco de todas las especies entre los rarámuris, en la Sierra Madre en México. El concepto iwí se considera como un aliento universal que dio origen al mundo y que comparten todos los seres; en ese aliento se comparten la vida, el alma y la creatividad.

Al mantener un parentesco con todo lo vivo y no vivo, los rarámuris reconocen los vínculos espirituales y materiales para preservar y cuidar las plantas y los animales como parte de su familia. Más al sur, Allen ubica en la comunidad que conforman los pueblos andinos de Bolivia, Perú y Ecuador el ayllu, un concepto que, como el iwí rarámuri, expresa la comunidad entre seres, especies y espíritus que comparten un espacio, y complejiza la relación al colocar el diálogo entre todos los seres, lo que da como resultado la toma de decisiones conjuntas que propician relaciones armoniosas e igualitarias.

Si los dioses se comunican por medio de adivinación, las personas observan las nubes y las llamas, y se comunican con todo lo vivo y no vivo a través de su corazón. “Las relaciones siguen líneas de parentesco, de modo que las patatas cultivadas en el campo son las hijas y el agua de manantial llevada a los campos puede ser un yerno” (Allen en Stuckey, 2013:49).

Dentro de esta tradición, la Pachamama es la Tierra viva y la madre de todo, a diferencia de la visión capitalista que busca extraer recursos para explotarlos o comercializarlos. Como el ayllu no se limita a espacios ni territorios, puede expresarse en la familia, la comunidad, una nación o un conjunto de países. Por ello, en 2008, Ecuador legisló en su constitución los derechos inalienables

de la Pachamama, y Bolivia hizo lo mismo en 2011, después de que en 2010 se promulgara la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra, redactada en la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático en Cochabamba, Bolivia, y expuesta en convenciones de la Organización de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático.

Estos planteamientos entre sociedades animistas y neoanimistas encontradas con las nociones occidentales sobre la relación entre los individuos y las comunidades de la especie humana con la naturaleza, hacen pensar en cuáles podrían ser los caminos para establecer una relación más sensata con las otras especies con las que compartimos el planeta.

De esta forma, al relacionar la ontocultura con un concepto que permite no solamente reconocer y nombrar la capacidad de la especie humana sobre lo que le rodea, sino también comprender la diversidad de nociones complejas sobre el mundo —y, con ello, las formas en que los grupos humanos se relacionan con el planeta y el universo—, las nociones ontoculturales adquieren importancia para vincular lo que las personas piensan y reproducen sobre el mundo con las expresiones culturales que se gestionan desde la laocultura.

Laocultura y la gestión cultural comunitaria hacia la sustentabilidad

La laocultura, como un eje de análisis, separa los elementos ontoculturales de la cultura del uso instrumental y operativo que se le otorga al momento de relacionarse con las políticas culturales y con la gestión cultural. En ese sentido, si establecemos que los elementos que constituyen el ámbito ontocultural de la cultura se encuentran en la creación de cosmovisiones y expresiones simbólicas del mundo, la laocultura se relacionaría sobre todo con la forma en que esos saberes se desarrollan, materializan y usan en la política y la gestión cultural.

De acuerdo con Arizpe, la transición de la sustentabilidad a la transformación sustentable debe darse al menos en tres puntos. El primero: construir una nueva relación entre los Estados-nación con los corporativos que dominan el mercado para establecer alcances y responsabilidades tanto en el plano nacional como global. El segundo: diseñar y disponer dinámicas para que los grupos culturales y los ciudadanos establezcan formas de convivencia y sociabilidad. Y el tercero: renovar y reinventar nuevas prácticas y hábitos que conecten a los grupos y comunidades con el entorno que habitan.

A este respecto, si bien el desarrollo de las teorías sobre la investigación en políticas culturales se ha dado en los sectores académicos y de administración pública en países occidentales, la gestión cultural puede observarse como un ámbito público en el que intervienen los gobiernos con diversos marcos de referencia sobre las comprensiones y experiencias culturales.

En la India, por ejemplo, donde las tradiciones filosóficas están sumamente arraigadas en las prácticas culturales, existe la participación en el financiamiento de la vida cultural y artística por parte del gobierno federal y las cabeceras gubernamentales de los 27 estados y siete territorios que conforman el país. Estos apoyos se dan de acuerdo con los cánones de cultura de la sociedad, aunque no existe una estrategia explícita de política cultural para hacerlo, ni tampoco un campo analítico que lo estudie. Las nociones de cultura están más bien asentadas en el arte, el patrimonio y los modos de vida que expresan prácticas culturales tradicionales que van más allá de un sistema de creencias. Más que en las cuestiones identitarias presentes en la vida social de la población, existen tensiones en relación con la casta y las clases sociales.

Con el surgimiento de instituciones que participaban en la cultura durante el dominio colonial, se sentaron las bases para que las élites establecieran una relación con el arte y la cultura a partir de valores nacionalistas y las

aspiraciones de modernización. De acuerdo con Cherian, las artes y el patrimonio se consideraban como un espacio crítico que fortalecía los ideales de una nación india con una estética propia, ajena a la búsqueda de una modernidad poscolonial que pasaba necesariamente por la participación institucional para asimilar las historias del colonialismo, el nacionalismo, la independencia, y llevar a cabo la conformación de un Estado nacional poscolonial dentro de diversas formas de gobernanza (Cherian, 2005). Visto así, ilustrado con el ejemplo de la India, la laocultura permitiría como concepto distinguir operativamente entre las políticas culturales y con la gestión cultural con los aspectos ontoculturales propios de tradiciones culturales milenarias.

Laocultura en los modelos de gestión cultural

La gestión cultural se considera como un campo interdisciplinario relacionado con los elementos que constituyen las políticas públicas, específicamente con las culturales, por lo que hace uso de sus conceptos y métodos en todas sus etapas: la investigación, el diseño, la implementación y la evaluación. Pero dentro de su actividad interdisciplinar no solamente comparte métodos, procedimientos y exploraciones de campo con las políticas culturales, sino que lo hace también en otras áreas como el consumo cultural, los procesos comunitarios, la aproximación a las identidades y el patrimonio (Bustamante et al., 2015).

En tanto el trabajo de la gestión cultural está claramente orientado a las relaciones institucionales, ya sea al interior de las instituciones o de manera externa, parecería que los aspectos laoculturales predominan en el nivel de análisis que utiliza la gestión cultural para realizar sus tareas, y por lo tanto, no considera necesariamente dentro de sus ámbitos de acción los elementos ontoculturales. Sin embargo, al examinar los diversos modelos de gestión

cultural se advierte que no solo se está frente al uso instrumental y operativo de la cultura expresada en lo que hemos denominado aquí como elementos laoculturales, sino que también también deben considerarse las expresiones ontoculturales, aspectos constitutivos de la experiencia humana y del sentido que le dan los grupos humanos.

Para saber de qué manera la gestión cultural puede aproximarse a los elementos ontoculturales, se cita la siguiente reflexión de Bustamante et al.

“¿Cómo puede un agente social administrar prácticas y valores que se reproducen de generación a generación? La clave está en entender que lo que se gestiona son los procesos de aculturación y endoculturación, esto es, identificar e intervenir en las acciones sobre las condiciones que hacen posible que se generen y se reproduzcan ciertos tipos de prácticas y valores (propios y ajenos) en una organización social dada. No obstante, [...] este análisis e intervención está determinado por interrogantes que refieren lo que se entiende por cultura, el para qué de esta y el para qué intervenir” (Bustamante, et al., 2015: 37).

Dicho lo anterior, la pregunta es entonces si es posible concebir los elementos ontoculturales de la cultura con sus aspectos laoculturales y, de ser así, cómo podría darse este paradigma. En este sentido se puede argumentar que esto es viable, pero dependerá del modelo de política cultural que se utilice. Bustamante propone cinco modelos de gestión cultural. En el refinamiento se considera a las obras de arte como un instrumento para cultivar a las personas bajo un marco idealista y elitista, donde la hegemonía pretende imponer sus valores estéticos.

En el desarrollo cultural, la cultura se concibe como un instrumento que puede homologar los diversos niveles de desarrollo de las sociedades bajo una visión de la cultura evolucionista y modernista; el propósito de este modelo es modernizar la infraestructura con valores capitalistas de la cultura. Dentro del modelo de mercantilización de la cultura se observa una concepción de la cultura expresada en bienes y servicios culturales que se ponen en circulación para su comercialización; la visión de la cultura sería sobre todo idealista y mercantil, mientras que la producción cultural se concibe como especializada y los ciudadanos son considerados como consumidores culturales.

Otro de los modelos es el de la democratización de la cultura; se trata principalmente de que los ciudadanos tengan un mayor acceso a los bienes y servicios culturales, con una visión de la cultura idealista y elitista; los propósitos del modelo se centran en concebir la producción cultural a partir de intercambios de importación y exportación a fin de alcanzar un hipotético pero en realidad imposible equilibrio entre naciones, pues son pocos quienes producen y muchos quienes consumen.

En el quinto modelo, denominado como democracia cultural, se busca que la gestión cultural se conciba como un espacio de interlocución con los ciudadanos; se visibilizan y fomentan la diversidad y el trabajo en colaboración desde las comunidades, bajo una visión de la cultura materialista y antropológica, y la gestión cultural se propone impulsar la participación de las comunidades y trabaja para crear las condiciones político-administrativas para que eso sea posible. (Bustamante et al., 2015).

Si consideramos estas categorías como puntos de referencia, podríamos decir que un modelo de gestión cultural en el que los elementos ontoculturales y laoculturales serían considerados estaría dentro del modelo denominado como democracia cultural. Un ejemplo de ello –aunque no el único, pues existen

otras experiencias en el sur global que lo llevan a cabo– sería el programa denominado Cultura Viva, creado, articulado e implementado en Brasil por Célio Turino, el cual ha sido tomado como punto de referencia y aplicado en algunos países latinoamericanos de acuerdo con los contextos locales, no sin las tensiones que ha generado su asimilación en diferentes comunidades (Turino, 2022).

A diferencia de otros modelos más verticales y centralizados, esta forma de gestión cultural implica la interacción de gestores culturales tanto de los distintos niveles de gobierno como de la sociedad civil. La idea fundacional de Cultura Viva comunitaria es sumar los conceptos de cultura y naturaleza como una postura contrahegemónica y antidesarrollista, que surge como una contrapropuesta a la Declaración de Johannesburgo derivada de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible en 2010.

En esa ocasión, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) estableció como polos de desarrollo sostenible solo tres dimensiones (la social, la económica y la ambiental), dejando de lado la dimensión cultural. Como respuesta, se organizó una movilización en América Latina de organizaciones culturales comunitarias, que derivó en un movimiento dentro de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible (Río+20), la cual se realizó en Río de Janeiro, Brasil, en junio de 2012. En este marco se publicó el documento “Promover que la cultura sea el cuarto pilar de desarrollo sostenible en el proceso de la cumbre Río+20”, en el cual se expresa la importancia de incorporar la cultura como un componente más del desarrollo. Al respecto, Santini dice:

“[...] el texto presenta algunas premisas sobre el concepto de desarrollo sostenible, valorizando la cosmovisión y los sistemas de conocimiento

desarrollados por los pueblos originarios, así como la dimensión local y la especificidad de la cultura como dimensión de un modelo de desarrollo alternativo a la globalización económica capitalista” (Santini, 2017: 150).

El texto subraya que el desarrollo planteado por la ONU no consideraba los valores (entre otros, el equilibrio y la identidad) y las propias nociones de desarrollo sostenible que tienen los pueblos indígenas. Estas ideas se plasmaron en las concepciones de lo comunitario de la democracia cultural. De acuerdo a Santini, existen alrededor de 120 mil organizaciones y colectivos culturales en los países latinoamericanos que se dedican a diversas actividades artísticas como la música, el cine, el teatro y las artes plásticas.

También se encuentran aquí los grupos que gestionan infraestructura cultural como bibliotecas populares y museos comunitarios, así como los que organizan festividades tradicionales y preservan el patrimonio cultural material e intangible. Los conforman también quienes gestionan y producen obras audiovisuales a través de radios comunitarias y video independiente con la finalidad de promover una comunicación popular.

La mayor parte de estas actividades se ubica en pequeñas ciudades y pueblos, así como en las zonas periféricas de las grandes urbes. Todas estas actividades y prácticas partirían, de acuerdo con Santini, de una noción de lo comunitario que trasciende la idea seminal del programa Cultura Viva, de habitar y coexistir en un territorio. Al adaptarse a países como Colombia y Bolivia, entre otros, este modelo de gestión cultural se ha enriquecido al incorporar ideas como las de construir lazos de colectividad, pertenencia y solidaridad, aunado a conceptos como el “bien común” y el “buen vivir”, provenientes de las comunidades indígenas de los países andinos como Bolivia, Perú, Ecuador y

Colombia (Santini, 2017). Este ejemplo es útil pues muestra que las nociones ontoculturales y laoculturales pueden y deberían ser consideradas en la gestión cultural como instrumentos que permiten reconocer las distintas dimensiones de la cultura.

Conclusiones

La cultura, como expresión de la experiencia humana es un concepto que puede resultar confuso y utilizado de manera indistinta para definir un sinnúmero de prácticas y ámbitos de la vida social, y, aunque en la práctica muchas disciplinas reconocen las distintas dimensiones que la configuran no siempre es posible discernirla en sus componentes. En este texto se propuso considerar el uso de los conceptos ontocultura y laocultura creados por la antropóloga mexicana Lourdes Arizpe, como ámbitos de la cultura que pueden resultar útiles dentro de la gestión cultural, tanto para su diseño e investigación como para la intervención en los modelos comunitarios.

A lo largo del texto se presentaron ejemplos que permiten reconocer que en las dimensiones ontológicas de la cultura se encuentran las raíces más profundas de las creencias y saberes que dan pie a la diversidad cultural. Estas cosmovisiones son las que se practican, expresan y se vuelven patrimonio, aspectos sobre los que la gestión cultural implementa sus modelos.

Para ello, se dio cuenta de que al reconocer que existen sociedades en las que, por ejemplo, los sistemas animistas están presentes, es decir, donde todo está vivo y conectado, sus prácticas y referencias estarán ancladas en políticas de gestión cultural distintas de las que se presentan en sociedades naturalistas donde el ser humano es el centro del universo. Esto cobra aún más relevancia si pensamos que no puede existir un modelo de gestión cultural que trascienda su sentido fundamental si no propone acciones y estrategias democráticas que

promuevan la sustentabilidad. En este sentido, es en el intercambio de los aspectos ontoculturales donde el diálogo de saberes entre sociedades sería posible, pero este no podría realizarse sin las herramientas que ofrece la laocultura.

Al revisarse los aspectos laoculturales de los modelos de gestión cultural enunciados, se observa que estos han transitado de una noción elitista de la cultura, centrada en la experiencia individual (el modelo de refinamiento), a otra que ve en la cultura un paradigma de desarrollo, concebido principalmente desde sus aspectos laoculturales (desarrollo cultural, mercantilización y democratización de la cultura).

La noción ontocultural de lo comunitario permite comprender de mejor manera que la creatividad cultural está presente en todos los grupos humanos y se expresa en múltiples y diversas formas, más allá del lugar que pueda ocupar en la escala social, económica y política en el planeta. Es necesario subrayar que el nivel laocultural de la cultura es igualmente importante dentro de la gestión cultural como el ontocultural, puesto que permite articular las prácticas ontoculturales con el mundo político, económico y social en el que la creatividad humana se expresa.

Referencias

- Arizpe, L. (2019). Cultura, transacciones internacionales y el Antropoceno. México: CRIM-UNAM; Miguel Ángel Porrúa.
- Bustamante, U., Mariscal, J. y Canal, C. (2015). Política cultural: acercamiento metodológico desde la gestión cultural. Universidad de Colombia, Bogotá.
- Descola, P. (2012). Más allá de naturaleza y cultura. Amorrortu Editores.
- Harvey, G. (2013). *The Handbook of Contemporary Animism* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315728964>

Hogan, L. (2013). "We call it tradition", en G. Harvey (Ed.), *The Handbook of Contemporary Animism* (1st ed.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315728964>

Sahlins, M. (2014). "On the ontological scheme of Beyond Nature and Culture". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1).
<https://doi.org/10.14318/hau4.1.013>

Stuckey, P. (2013). "The animal versus the social: rethinking individual and community in Western cosmology", en G. Harvey (Ed.), *The Handbook of Contemporary Animism* (1st ed.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315728964>

Yoneyama, S. (2020). "Rethinking human-nature relationships in the time of coronavirus: Postmodern animism in films by Miyazaki Hayao & Shinkai Makoto", *Asia-Pacific Journal: Japan Focus* 18(16):6.

Santini, A. (2017). *Cultura Viva Comunitaria: políticas culturales en Brasil y América Latina* (1a ed.). RGC Libros, São Paulo. ISBN 978-987-45790-4-1

Turino, C. (2022). *Por todos los caminos: puntos de cultura en América Latina* (1a ed. ampliada). RGC Libros; Instituto Casa Comum.

Yúdice, G. (2018). The challenges of the new media scene for public policies. En *The Routledge Handbook of Global Cultural Policy*. Routledge.