4.

INTERCULTURALIDAD E INTEGRACIÓN EN AMÉRICA LATINA. Una problemática abierta

CRISTIÁN PARKER G.

RESUMEN

La sociedad local y global en nuestros países está sometida a rápidos procesos de cambio que incluyen fuertemente la perspectiva cultural y sus dinámicas complejas. En ese contexto, emerge el problema de la interculturalidad como «aceptación de las diferencias» y al mismo tiempo asunción de la conflictividad.

Según esta acepción, la interculturalidad implica la afirmación de las identidades propias y la construcción de nuevas identidades en el contexto de relaciones desiguales y conflictivas.

Hasta ahora el debate sobre la identidad ha estado tensionado por concepciones que son irreductibles: la visión esencialista de la identidad y la visión historicista/posmodernista de las identidades. Por el contrario, toda identidad personal y colectiva debe ser comprendida como un

constructo cultural y, por ende, como un proceso y resultado de una dinámica histórico-estructural significativa.

Por ello, se trata de comprender a las identidades como constructos culturales dinámicos y 'abiertos', es decir, identidades: en diálogo, construidas, afirmadas, negociadas y proyectadas, en términos dialécticos.

El desafío de la integración latinoamericana supone, entonces, la negociación de identidades. De hecho, los procesos actuales de integración social y/o de integración internacional en América Latina son complejos y no pueden ser reductivamente sometidos al ámbito comercial y financiero, sino que se debe asumir que lo político involucra y desafía a las identidades en contextos crecientemente interculturales. El proyecto de Comunidad Sudamericana de Naciones supone asumir esta problemática donde integración debe conjugarse con los procesos de construcción de identidades en contextos de interculturalidad.

I. INTERCULTURALIDAD: REALIDAD HISTÓRICA EN IBEROAMÉRICA

El fenómeno de la interculturalidad no es reciente. El encuentro entre grupos étnicos y entre culturas y civilizaciones ha sido una constante a lo largo de la historia de la humanidad.

Salvo en sociedades de épocas prehistóricas o en grupos étnicos muy aislados del contacto con otros, de alguna manera, todo ser humano ha vivido en sociedades interculturales. La interculturalidad se produce como fenómeno de encuentro (que puede ser simétrico o asimétrico, directo o indirecto, inmediato o distante) entre dos o más culturas. El proceso sociocultural y demográfico resultante, con mayores o menores grados de conflictividad es, históricamente, el mestizaje. Y como hay variados procesos de 'encuentro' (o 'desencuentro') entre culturas, habrán muy variados casos de conflictos y/o de síntesis culturales (y, por ende, una multiplicidad de procesos de mestizaje). Por lo mismo, es posible afirmar que, al menos para las sociedades modernas y sobre todo para las sociedades en proceso de globalización contemporánea, «todos somos producto del mestizaje de civilizaciones y culturas» (Zamora, 2001).

En la historia de la cultura contemporánea, el problema deriva de los procesos de 'encubrimiento' de los conflictos subvacentes a los encuentros (muchas veces 'desencuentros') entre diferentes culturas v. en la mayoría de los casos, del rechazo o negación ideológica de los procesos de mestizaje que han dado origen a las culturas, así llamadas 'oficiales' y, en la modernidad, 'nacionales'. Esto se da, generalmente, sobre la base de la primacía de una matriz cultural -monocultural y pretendidamente superior- por sobre otras que, por lo general, son sometidas. Precisamente, uno de los procesos de racionalización derivados de la temprana dominación de la cultura occidental europea (proceso de colonización), y con el surgimiento del Estado-nación moderno, es el desconocimiento de la interculturalidad como proceso y como problema, como síntesis cultural y, al mismo tiempo, conflictividad que genera las culturas contemporáneas. Por ello, la temática de la 'interculturalidad' es reciente, porque sólo en la segunda mitad del siglo XX se acentúan los procesos de descolonización y de denuncia de los procesos de dominación y/o colonialismo cultural.

Por lo mismo, hemos vivido en sociedades multiculturales e interculturales, pero sin el reconocimiento de ello ni menos con el reconocimiento de que esas relaciones interculturales se han dado, en la casi totalidad de los casos, sobre la base de relaciones sociales estructurales, jerárquicas, inequitativas y asimétricas.

Ahora bien, los procesos de globalización reciente, con sus dinámicas de debilitamiento de los Estado-nación, de tendencia a la dilución de las fronteras geográficas, comunicacionales y culturales y con el incremento de los mercados internacionalizados (de bienes y servicios, y de trabajo) y sus efectos sobre las sociedades locales, están haciendo más patente la contradicción que provoca el encuentro desigual de culturas en las sociedades contemporáneas.

Para analizar, precisamente, estos encuentros desiguales entre las identidades y las alteridades debemos recordar un hecho sociocultural de base: el etnocentrismo en la visión del 'otro'. Es éste un fenómeno que siempre está presente en la construcción social de las representaciones colectivas de un determinado grupo. Bastante literatura existe acerca de esta cuestión, por lo que no cabe retomar esta temática aquí (Lévi-Strauss, 1973). Un buen ejemplo de este etnocentrismo en la percepción del 'otro' lo podemos observar en textos de los cronistas de Indias. Reproducimos aquí un fragmento del historiador colonial Antonio de Alcedo (1735-1812) de su *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América* (1786):

Este Pais ha producido y produce muchísimo oro, plata, [...] peces, aves y animales [...] innumerable multitud de Naciones y Provincias de que se compone, eran todos idólatras.

Las naciones bárbaras son innumerables en todas partes, y viven como fieras entre los montes, bosques y lagunas, sin cabeza, gobierno, ni leyes, y algunas de ellas son caribes ó antropófagos, esto es, comedores de carne humana, y todas generalmente viven de la pesca y de la caza.

Por lo común son fuertes, robustos, parcos, liberales, fieles, compasivos, sufridos y taciturnos, pero vengativos, zelosos, luxuriosos y estólidos, de color obscuro, los cabellos negros y largos, carirredondos, de aspecto triste, sin barbas, y de buena estatura y complexion. Hay algunos, no obstante, que son de buen color, de semblante alegre y aspecto señoril, y entre las mugeres no faltan la gracia y la alegría.

Este texto, tan paradigmático desde su etnocentrismo, también nos habla acerca del mestizaje temprano:

Además de los Indios habitan la América los Europeos, que se han establecido en ella desde que la conquistaron, y los hijos de estos, que se conocen con el nombre de criollos, llamando á los otros chapetones en el Perú, y Cachupines en Nueva España. Los negros [...] la mezcla que resulta de ellos llaman castas, que son los Mestizos, hijos de Español y de India: los Mulatos de Español ó blanco, y de Negra y otras, que tienen los nombres de Zambo, Cholo, Puchuela, Salta atras, Tente en el ayre, Quarteron, Quinteron.

Toda la cultura colonial americana-hispanolusitana ha estado caracterizada, precisamente, por las tensiones y conflictos descritos por Antonio de Alcedo: conquista de riquezas y poblaciones, visiones etnocéntricas despectivas de los dominados, resistencias abiertas o culturales de éstos, apreciaciones ambiguas del valor de los indígenas

(bárbaros y antropófagos, pero fuertes y mujeres hermosas), inmigración europea y africana, generación de 'criollos' y mezclas diversas en distintos tipos de mestizajes con sus clasificaciones y conflictivas relaciones, etcétera. Es esta la 'interculturalidad' genética de lo que posteriormente sería Iberoamérica.

CAMBIOS, DIVERSIDAD CULTURAL Y GLOBALIZACIÓN EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

La sociedad local y global en nuestros países está sometida a rápidos procesos de cambio. La globalización puede comprenderse como un complejo juego de fuerzas y procesos que van superando las fronteras nacionales para integrar y conectar a comunidades y organizaciones en nuevas combinatorias de espacio-tiempo, haciendo del mundo una realidad unificada, donde las experiencias están ahora interconectadas (Beck, 1998; Castells, 1999; Robertson, 1992; Giddens, 2000).

Factor de cambio relevante en este proceso globalizador han sido las tecnologías de la información y comunicación, TIC, que si bien han contribuido a una mayor intercomunicación, con el incremento exponencial de los flujos de información, también están provocando dificultades por el bombardeo de información e imágenes a los cuales se ven expuestos los ciudadanos del mundo actual.

Desde la expansión mundial de la radio (en los años cuarenta) hasta la revolución electrónica (en los años ochenta), las innovaciones han variado la forma cómo se transmite y difunden las informaciones y las noticias. Los adelantos de la era de la información y la electrónica han facilitado la vida y posibilitado un incremento del comercio y las finanzas internacionales y una mayor eficiencia de la economía.

Sin embargo, el progreso no ha sido equitativo, como tampoco el acceso a las TIC. La llamada 'brecha digital' no sólo consiste en niveles muy distintos de manejo de los códigos de estas nuevas tecnologías entre los jóvenes, para quienes estos medios ya conforman su contexto diario, sino también entre los no familiarizados con ellos. La brecha digital comienza con una desigualdad básica. En este sentido, es necesario destacar el inequitativo acceso a la información y a los medios que existe en el mundo actual: sólo uno de cada tres habitantes del planeta tiene hoy acceso a la electricidad. Y es ésta la fuente primordial de energía de los medios electrónicos de la vida actual.

Ahora bien, los medios, y la cultura audiovisual que emerge con ellos, están extendiendo la cultura de la sociedad de consumo, propia de los países altamente industrializados, hacia todos los rincones del planeta. El acento neoliberal del capitalismo globalizante significa un modelo cultural 'individualista' y 'competitivo' (fordismo acentuado), que fomenta una clase de persona que se mueve sólo por el interés personal y está desligada de todo sentido colectivo o comunitario.

Para promover esa sociedad de consumo, la industria cultural (y todo su aparataje de marketing) tiene un mensaje simple y directo: asociar modernidad con el consumo de los productos norteamericanos y 'progreso' con el sistema de valores basado en el consumismo y en el individualismo. La llamada 'macdonalización de la sociedad' (Ritzer, 1996) no es sólo la introducción de un nuevo tipo de restaurante con acento norteamericano: es la introducción de todo un estilo de vida, donde la comida chatarra es un componente más de la vida urbana agitada que los empleados de la nueva economía deben llevar con un ritmo estresante para procurar los máximos rendimientos productivos en un sistema cada vez más competitivo. La consecuente desvalorización de toda dimensión histórica, social, cultural y comunitaria de las personas va de la mano con el ethos pragmático y escéptico que ya no cree en las grandes utopías que alguna vez movilizaran a las masas en busca del anhelado cambio social en las décadas de los sesenta y setenta.

Pero no es menos cierto que esta dinámica de 'penetración cultural' de valores hacia las culturas locales genera reacciones diversas. Esta cultura homogeneizante no tiene la capacidad de hegemonía que tenían las viejas ideologías en pugna en la Guerra Fría. Como ningún sistema de información y comunicación global es capaz de erradicar la creatividad, se está produciendo un fenómeno que, por el acceso a los micromedios, a la microelectrónica y por las posibilidades que abre la misma red global, se están generando instancias de creatividad cultural. A ello se agrega el fenómeno de la movilidad acelerada y, especialmente, las migraciones, de las cuales hablaremos luego.

El fomento de nuevas imágenes computarizadas y nuevos entornos de migración está generando una 'neocultura', como describe Arizpe a propósito de la frontera entre México y Estados Unidos: «Ciberia, culturas criollas, culturas fronterizas como la de Mexamérica en la frontera entre Estados Unidos y México y culturas viajeras, todas ellas en proceso de formación» (Arizpe, 2003). De aquí que el mundo esté presenciando la emergencia de una diversidad cultural creciente. No se trata de negar la existencia de la diversidad en épocas anteriores. Se trata de que ahora, con las transformaciones que ha generado la cultura democrática, y con la potenciación de los medios, la diversidades culturales están saliendo a flote; v lo que en otras épocas se ocultaba bajo el manto de ideologías que negaban la diferencia, está emergiendo, reivindicando sus derechos y sus marcas de identidad propias en el contexto de situaciones en las cuales se sienten amenazadas por una nueva 'colonización', ahora cultural, que ya no se tolera en una época de posguerra fría, época donde se han consagrado definitivamente los procesos de descolonización del siglo xx.

La internacionalización de los mercados –incluyendo el mercado laboral– está acentuando los fenómenos de movilidad social y espacial. La magnitud de las migraciones es creciente. El informe oficial de la oficina para las migraciones, World Migration (10M, 2003), estima que 2,9% de la población mundial –175 millones de personas o una persona cada 35– son migrantes que están principalmente motivados por el deseo de mejoramiento económico. En efecto, junto a lo que hemos anotado relativo al efecto de los medios, este proceso va incrementando la diversidad y las contradicciones culturales.

La paradoja es que el mismo proceso globalizador genera condiciones de emergencia de migraciones y con ellas de espacios crecientes de interculturalidad. El proceso de expansión cultural de Occidente tiene un efecto directo sobre la predisposición a emigrar, al favorecer el desarraigo y al universalizar patrones de consumo y estilos de vida y crear expectativas difícilmente satisfechas en los países en desarrollo. Asistimos, al mismo tiempo, a un crecimiento de la afirmación de las identidades locales: religiosas, étnicas, linguísticas y de tradiciones propias. Resistencias múltiples a la globalización, como dice Castells «la exclusión de los exclusores por los excluidos» (Castells, 1999: 31).

3. VIGENCIA DE LA TEMÁTICA INTERCULTURAL EN AMÉRICA LATINA: INDÍGENAS, MIGRANTES Y NUEVOS CREYENTES

La diversidad, el pluralismo y los espacios de interculturalidad también se han incrementado en el contexto de los cambios socioculturales de América Latina que inician el siglo XXI. También aquí se están dando las dinámicas complejas que van generando integración a los procesos de globalización y, al mismo tiempo, regeneración de identidades locales y generación de un sinnúmero de espacios de reproducción/creación cultural diversos y múltiples.

En el contexto de este cambio global se puede observar una proliferación de microcomunidades (étnicas, culturales, religiosas, políticas) como reacción a la concentración económica transnacional que derriba fronteras tradicionales: de nación, etnia, cultura y religión, y amenaza así la soberanía de esos interlocutores locales. Estamos frente a un proceso de respuesta a la nivelación en el terreno económico y a la uniformización técnica, que deja el campo abierto para el libre juego de las identidades como desahogo de las diferencias. Como afirma Debray: «La identidad perdida por aquí se recupera por allá. El mundialismo sufrido suscita el particularismo deliberado, como antídoto a lo homogéneo. Los microespacios de la desposesión provocan un déficit de pertenencia que vienen a llenar los microespacios de soberanía. [...] La producción de lo 'local' no niega entonces la globalización, aquél es producido por ésta» (Debray, 1996: 65).

Por su parte. Castells nos habla, al hacer su análisis de los procesos de globalización, que en la construcción de la nueva 'sociedad red' se va reforzando una búsqueda de sentido e identidad (Castells, 1999). Su análisis nos lleva a identificar tres tipos de identidades: aquella que legitima el orden generando una sociedad civil; las identidades de resistencia contra la opresión, y las identidades de proyecto, que generan una alternativa de vida a la actual. Todas ellas se están produciendo y reproduciendo, con mayor o menor vigor y capacidad de movilizar poder fáctico, en los continentes del llamado Tercer Mundo. El proceso de debilitamiento, crisis y rearticulación de los movimientos sociales, su diversificación, el abandono de los códigos de la lucha clasista, la emergencia de temas transversales, los nuevos liderazgos, las nuevas formas asociativas, las organizaciones y redes sociales que surgen por doquier, todo ello está contribuyendo a una presencia diversificada de identidades, que muchas veces tienen más que ver con resistencias que con búsquedas alternativas, pero que en todo caso van socavando las identidades clásicas del orden, monocultural, establecido por los Estado-nación durante el siglo xx.

En efecto, el afán homogeneizador que caracterizó a los procesos de modernización al tratar de construir un modelo de Estadonación a la europea monocultural negó, histórica e ideológicamente, las posibilidades que permitía la pluriculturalidad que caracteriza a América Latina.

A pesar de ese afán uniformizador, nuestro subcontinente constituye todavía un espacio culturalmente complejo y rico, en el cual confluyen cerca de cuarenta millones de indígenas, casi cuatrocientos pueblos indígenas diferentes y un número mucho mayor de idiomas, dialectos y culturas diversas, tanto ancestrales como producto de la migración europea y africana, y en siglos recientes asiática, así como un número creciente de alternativas de creencias y prácticas religiosas. El desafío que plantea esta emergencia de los espacios de encuentro entre culturas diversas, con sus delimitaciones claras o difusas, se incrementa cuando, por efecto de los procesos sociohistóricos de las últimas décadas, la temática intercultural se acrecienta y evidencia como resultado de los movimientos étnicos y sociales (Bengoa, 2000; Bastida, 2001), las migraciones (CEPAL, 2006) y el pluralismo religioso creciente (Parker, 2005).

En realidad, la interculturalidad no sólo se alimenta de las migraciones: también lo hace por las relaciones interétnicas al interior de los países y por la creciente diversidad religiosa en el continente. Entre los más importantes acontecimientos a principios de la década pasada, en la difícil relación indígenas y no indígenas, se cuentan, por sólo enumerar algunos hechos relevantes, el Levantamiento Indígena ocurrido en el Ecuador en 1990 y el derrocamiento de Mahuad en 2000 reclamando relaciones más equitativas entre indígenas y no indígenas: la Marcha por el Territorio y la Dignidad de los Pueblos Indígenas del Oriente, que tuvo lugar en Bolivia en 1991 y el derrocamiento de Sánchez de Lozada en 2003, con gran movilización indígena, las movilizaciones contra Carlos Mesa (2004-2005) y, recientemente, la elección de Evo Morales: los acontecimientos de Chiapas, México, en los cuales se exige también democracia, respeto a las diferencias, igualdad de oportunidades y educación bilingüe; las movilizaciones indígenas en Chile, especialmente las de los mapuches en la Araucanía y las recientes reivindicaciones de los habitantes de Rapa Nui, etcétera.

De hecho, no es menos significativo que, pese a las barreras de las discriminaciones seculares, algunos indígenas han llegado a ocupar posiciones de autoridad relevantes: Rigoberta Menchú, Premio Nobel de La Paz, Alfredo Tay, Ministro de Educación de Guatemala, Víctor Hugo Cárdenas, Vicepresidente de Bolivia, Evo Morales, Presidente de Bolivia, etcétera.

Revisaremos someramente estos factores de incremento de la interculturalidad: los migrantes, los indígenas y los nuevos creyentes, todos ellos actores –activos o pasivos– de un gran proceso histórico-cultural de principios del siglo XXI, que están lentamente transformando, junto a los factores propios de los cambios introducidos por la modernización globalizadora (mundialización de mercados de bienes, servicios y trabajo, transnacionalización de la economía, TIC, sociedad de consumo global), todo el panorama cultural latino-americano.

4. LA INTERCULTURALIDAD: UNA REALIDAD Y UNA PROPUESTA

El tema de la interculturalidad ha sido objeto de múltiples interpretaciones, precisamente porque ella se ha incrementado como factor gravitante de las interrelaciones entre grupos culturales, étnicos, nacionales, religiosos, y, en general, porque este desafío emerge no sólo como realidad local, sino como temática de preocupación a nivel global (García, 1999).

Pero es necesario reconocer que el término no es siempre definido con claridad y, en realidad, es un término que si no se usa con definiciones acotadas, por su ambiguedad puede prestarse para muchas interpretaciones con evidentes intencionalidades ideológicas.

La noción de interculturalidad surge a partir del reconocimiento de que los conceptos clásicos de 'cultura' –denotativos de áreas de construcción simbólico-sociales y de connotación monocéntricas bajo supuestos hegemónicos— se hacen absolutamente insuficientes e incluso disfuncionales para aprehender los fenómenos de las dinámicas culturales del presente. De partida, la 'interculturalidad' devela, por aquello denotado en su prefijo 'inter', que estamos ante un término relacional que remite siempre a contactos entre dos realidades distintas, en este caso, entre dos culturas diversas. Pero, como veremos, la acepción más densa de interculturalidad no remite al simple contacto o apertura entre dos culturas, sino que a condiciones de posibilidad de una interacción que sobre la base de principios realistas, asumiendo la complejidad y conflictividad, apunte hacia el reposicionamiento de unas culturas hacia otras y viceversa.

Para avanzar en nuestra definición, es necesario hacer un breve repaso de las principales acepciones —que circulan en el sentido común o en textos cultos— que tiene el término 'interculturalidad' en sus diversas proyecciones analíticas.

En el marco de las diversas conceptualizaciones de interculturalidad, sobresale una primera acepción referida a una realidad que observa la interrelación empírica interpersonal e intergrupal (pero con acento en las singularidades individuales) entre personas y grupos diferentes. Se trata de la interculturalidad como «aceptación de

las diferencias»: el reconocimiento de la propia identidad (identidad, ego) es, al mismo tiempo, el reconocimiento de la diferencia con una identidad distinta (identidad-alter). En el mundo de las interacciones humanas, esta forma de entender interculturalidad involucra, en una óptica voluntarista y optimista, la aceptación constante de las diferencias.

Un segundo uso del concepto de interculturalidad está explícitamente referido a los problemas interlinguísticos. Se trata de la afirmación de la identidad cultural por el uso de la lengua. Desde una óptica que busca el desarrollo y fortalecimiento de la propia lengua se considera a la interculturalidad como la defensa y consolidación de la identidad de una cultura a través del uso de su propia lengua en contextos en los cuales su uso se encuentra prohibido, discriminado o sencillamente inhibido. El desafío intercultural, por ejemplo, en términos de la educación intercultural bilingüe, es aquí el del difícil diálogo bilingüe. Los lingüistas saben que no basta saber hablar un idioma, ya que cada idioma comporta una cosmovisión inscrita en las denotaciones y connotaciones de su vocabulario y estilo.

«Hablo aymara pero digo con palabras aymaras ideas que no son de ellos sino de nuestra cultura», afirmaba un famoso misionero de Maryknoll en Cochabamba, Bolivia, el Padre David MM. Por lo mismo, un idioma expresa en las palabras redes de conceptos, lógicas y cosmovisiones que hacen muy difícil, como lo saben los expertos, traducir sin traicionar.

Una tercera acepción del término es la relativa a su uso en discursos cívico-políticos favorables a la interrelación pacífica y armoniosa entre culturas diversas, donde se legitiman las diferencias, ya no idiosincráticas, sino colectivas, y se promueve el respeto mutuo.

Se definiría así a la interculturalidad como aquella capacidad de convivencia basada en el respeto a las otras identidades culturales. Esta forma de entender el concepto supone una preconcepción de la convivencia humana, como una instancia que debe estar basada en el respeto a la relación recíproca de valores entre varias culturas.

En cuarto lugar, es necesario destacar el hecho de que las tres acepciones anteriores suponen niveles de relaciones distintos: un primer nivel individual, de la interacción directa; un segundo nivel colectivo de facto: el nivel comunicacional determinado por la lengua;

y un tercer nivel, el de la construcción de un determinado orden de convivencia social. Estos tres niveles obedecen a ópticas distintas de las relaciones sociales: una óptica empírica de relaciones sociales directas y manifiestas; una óptica de análisis y relación colectiva mediada lingüísticamente; y una óptica colectiva, de carácter ético-política, proyectiva a la construcción de la convivencia ciudadana. En las tres acepciones anteriores se reconoce la posibilidad de los desencuentros en el proceso intercultural: desencuentro o conflicto en la relación interpersonal o intergrupal; dificultad en la relación y diálogo entre lenguas; dificultad en la convivencia que no respeta las diferencias entre culturas que coexisten y están obligadas a convivir en espacios comunes.

Pero la cuarta acepción va más allá al hacer un análisis de la relación estructural subyacente a las relaciones entre grupos y culturas en contextos sociohistóricos determinados. Aquí se analizan las dinámicas de interacción entre colectivos que están ubicados en posiciones estructurales asimétricas y/o que obedecen a historias con larga tradición de conflictos. Por ello se entiende a la interculturalidad como la afirmación de identidades en conflicto. Según esta acepción, la interculturalidad implica la afirmación de las identidades propias y la construcción de nuevas identidades en el contexto de relaciones desiguales y conflictivas.

La interculturalidad ha de entenderse como dinámicas de confrontación cultural que a lo largo de la historia han sufrido las culturas en diferente lugares del mundo hasta constituirse en nuevas identidades. Por eso, este análisis de la interculturalidad se centra en los escenarios extremos: conflictos armados, desplazamientos geográficos, guerras interétnicas, colonialismo, racismo, xenofobia, etcétera.

La forma de comprensión de la relación intercultural enunciada más arriba quedaría incompleta, sin embargo, si no se profundiza en una cuestión que ha sido ampliamente expuesta por los analistas de la cultura latinoamericana: la cuestión de las racionalidades culturales (Kusch, 1977; Scannone, 1984; Salas, 2003).

Esta forma de comprender la interculturalidad proviene ya no de autores occidentales, sino de autores latinoamericanos e indígenas. Se trata de la interculturalidad como relación entre 'filosofías' diversas, o como dice un intelectual quichua, la interculturalidad

como 'intercambio de saberes'. Esta acepción supone comprender el hecho de que cada cultura no es sólo un conjunto de signos, símbolos, prácticas y valores estáticos; o un factor de autoidentificación que orienta y posibilita la interacción personal o colectiva; o un coniunto de activos materiales y simbólicos que constituyen y construven grupos étnico-sociales. Significa comprender que cada cultura es portadora de una determinada cosmovisión acerca del mundo y de la historia, y que dicha forma de comprensión de mundo puede ser una aporte valioso en la construcción de una civilización global que entiende que la riqueza cultural planetaria sólo proviene del aporte de las creatividades de las culturas individuales, en su diversidad v sus aprehensiones profundas -a su manera y con su estilo- de los saberes y misterios de la vida y la historia en este planeta. Como dice Ángel Marcelo Ramírez (2001): «La interculturalidad como interrelación de saberes de las culturas originarias con los saberes de las culturas universales. Esta acepción nos ubica en los conocimientos de las culturas originarias de cada continente y su interrelación con los saberes y conocimientos de las culturas y sus aportes al bienestar científico y tecnológico de la humanidad».

A diferencia de una concepción 'culturalista', que no repara en los complejos y múltiples ejes que atraviesan las relaciones interculturales (naciones, clases, etnias, culturas locales, religiones, culturas de género, culturas comunitarias, culturas laborales, etcétera), una concepción más acabada asume el hecho de que toda 'interpretación' acerca de otra cultura supone una hermenéutica de racionalidades, que parte de la crítica epistemológica al racionalismo ilustrado occidental como imposición de una razón (saber) absoluto que niega la especificidad del aporte de otros saberes y tradiciones. Por ello, la interculturalidad, como afirma Salas, «no remite tanto a un procedimiento racional para establecer la comunicación simétrica de interlocutores, sino a establecer las bases conceptuales mínimas para asumir la diversidad de razones que se enfrentan en una disputa de reconocimientos» (Salas, 2003: 43). Lo cual supone que los interlocutores en posiciones asimétricas no pueden reconocerse en un horizonte de racionalidad universal totalmente transparente.

Esta forma de comprensión de la interculturalidad supone distinguir los actores involucrados en el marco de procesos de interacción social que tienen evidentes connotaciones políticas, con impactos en cosmovisiones y en epistemologías, es decir, suponen procesos de autorreconocimiento de sujetos dotados de voluntad, de representaciones colectivas (valores, símbolos y tradiciones y, por cierto, identidades) y de espacios de interacción que posibiliten mediaciones, comunicaciones (lingüísticas y simbólicas), diálogos (intelectuales y sapienciales), negociaciones y búsquedas de consensos hacia el reestablecimiento de relaciones interculturales en nuevas fases y espacios para el entendimiento y desarrollo.

El concepto de interculturalidad que emerge guarda relación, en cierto modo, con el de multiculturalidad, aunque no es un sinónimo, sino que se distingue de éste. En efecto, ambos términos pueden ser vistos como ideológicos, aunque precisamente, y desde cierta óptica, se trata de dos visiones contrapuestas.

El conflicto cultural de América Latina ha tratado de ser comprendido y tematizado desde los inicios de sus procesos emancipatorios e incluso tiene antecedentes previos en la ilustración hispanocolonial del siglo XVIII. La lectura de las claves del esfuerzo por pensar intelectualmente el problema ha sido realizada por variados autores. No cabe aquí detenerse en la historia de la dinámica entre identidad y modernización tal como ha sido tratada en la historia del pensamiento en América Latina (Devés, 2000, 2003 y 2004).

Sobre la problemática cultural de los últimos decenios (fines del siglo XX e inicios del XXI), las ciencias sociales de la cultura han desarrollado enfoques distintos. Entre otros cabe mencionar a aquellos que reivindican los elementos culturales endógenos propios de la génesis mestiza y barroca, con el ritual sacrificial como fundante de toda cultura, para proceder a defender la identidad cultural latinoamericana sin abordar la complejidad y la dinámica multi e intercultural en toda su magnitud (Morandé, 1984).

Por otra parte, están los autores que buscan analizar la forma cómo confluyen tradición y modernidad en medio de los procesos de globalización, reafirmando la razón ilustrada, euroamericana, propia de las culturas intelectuales criollas abiertas a procesos modernizadores superando las ideologías tradicionalistas y del sometimiento (Larraín, 1996); o bien, asumiendo la importancia de la industria cultural en la desintegración de la cultura dependiente y la

dificultad de ésta para reasumir sus valores (Brunner, 1989); por su parte, autores como García Canclini (1990) insisten en la distorsión que establece el mercado y la mercantilización del folclor, el teatro, las artesanías, en fin, la mercantilización de lo autóctono, frente a lo cual las culturas latinoamericanas responden 'hibridándose' en un colorido mapa de expresiones culturales. La heterogeneidad cultural predomina como categoría en estos autores, incluso asumen la categoría de interculturalidad, pero su tratamiento crítico-refractario acerca de la identidad les lleva a cuestionar toda forma de reflexión crítica acerca de ella.

Es claro que los procesos de modernización, de globalización, en fin, los cambios culturales provocados por las TIC y las contradicciones culturales tradicionales y emergentes están legitimando conceptos como heterogeneidad y diversidad cultural. En el área cultural norteamericana, los estadounidenses y canadienses, hace ya bastante tiempo, reflexionan desde perspectivas liberales, críticas o posmodernas acerca de la problemática cultural actual. Conceptos como multiculturalismo, interculturalidad, pluralismo racial, asimilación, integración, minorías étnicas, se discuten desde diferentes disciplinas.

La pregunta que se hacen estos autores es sobre la posibilidad del multiculturalismo en sociedades diversas. Los estudios culturales norteamericanos han desarrollado la propuesta de la 'política de la diferencia' (West, 1993), que adopta una perspectiva crítica posmoderna, y las políticas multiculturales canadienses han desarrollado

una aproximación liberal al tema.

En ese contexto el multiculturalismo es una respuesta a la diversidad cultural y su integración en la 'cultura nacional', la cultura de la mayoría. Por lo tanto, las políticas multiculturales conforman los medios para aprender la manera de 'vivir todos juntos', de 'asegurar la participación plena de todas las culturas' y de 'garantizar la libertad de expresión (en todas sus formas) en una sociedad pluralista y multicultural'.

Como dice Yúdice (2002):

La diseminación del multiculturalismo y del subalternismo, entre otras orientaciones analíticas de los *cultural studies* estadounidenses, ha provo-

cado sospechas en intelectuales periféricos respecto a la centralidad descentrada que procura relegitimarse en un contexto globalizante a través de apelaciones a alteridades, marginalidades, subalternidades, etcétera, desde sus propios aparatos académicos de producción de saber y con la participación de intelectuales poscoloniales radicados en ellos.

Por ello, conceptos como multiculturalismo suscitan el cuestionamiento de intelectuales latinoamericanos, por tratarse de conceptos ideológicos y formales. Como afirma Taylor, la política multicultural liberal respeta a todos por igual, pero está anclada en un «liberalismo de derechos (...) es inhospitalaria para las diferencias, porque reposa en una aplicación uniforme de reglas que definen esos derechos, sin excepción, y porque ella desconfía mucho de los designios colectivos» (Taylor, 1994: 83).

Adela Cortina (2005) afirma, desde la experiencia europea, que el proyecto multicultural tiene sus límites, «como reconoce el propio Kymlicka: el reconocimiento de derechos colectivos puede llevar a formar *guetos* que favorecen de nuevo la segregación y crean situaciones de injusticia al primar unos grupos sobre otros; y, por otra parte, el núcleo del liberalismo viene constituido por la defensa de los derechos individuales y el reconocimiento de derechos colectivos puede llevar a limitar los individuales».

Incluso términos como el de interculturalidad han sido criticados por permitir nuevas formas de asimilación e integración acrítica a las pautas dominantes. En la lucha por el reconocimiento de sus derechos, el movimiento indígena ecuatoriano logró la institucionalización, en 1988, de la educación intercultural bilingüe. Pero ello no significó el pleno reconocimiento de sus derechos. En efecto, la interculturalidad no suscitaba los choques de opiniones que suscitará la propuesta de 'plurinacionalidad': «porque existe la percepción de que la interculturalidad puede ser una estrategia de fácil asimilación, y que puede adscribirse a los sistemas de educación existentes» (Dávalos, 2002). Como afirmaba una declaración de organizaciones indígenas: «Hoy el Estado nos invita a ser parte de un nuevo concepto: interculturalidad. Nos explica que es una invitación al reconocimiento de la diversidad cultural y a tener una relación de respeto mutuo. Creemos que es una forma modernizada de

continuar asimilando culturalmente a los *pueblos originarios* dentro de la llamada cultura nacional» (Organizaciones Indígenas Ecuatorianas).

Porque de lo que verdaderamente se trataba era de comenzar a modificar los patrones de dominación étnica y los referentes culturales del poder y, en cambio, la educación intercultural había servido en ese momento para invisibilizar a los indígenas y sacarlos de la agenda pública. «La cuestión no radicaba en el reconocimiento de la interculturalidad para los pueblos y nacionalidades indígenas, sino en su reconocimiento real y efectivo por parte de toda la sociedad. Era la sociedad en su conjunto la que tenía que valorar, comprender y aceptar la diferencia, relativizando sus códigos culturales y sus pretensiones universalistas y obligatorias» (Dávalos, 2002).

Un destacado educador indígena ha propuesto, por lo mismo, una visión positiva de la interculturalidad desde una activa participación en la construcción de la sociedad desde la propia identidad:

Ante los nuevos retos de la globalización y la tecnificación, la identidad cultural juega un papel muy importante en el desarrollo de los pueblos, hombres conscientes de su raíz tendrán también metas claras sobre el papel que tienen que cumplir frente a los nuevos retos de la sociedad, ya que la meta final, con migración o sin migración, es buscar un desarrollo sustentable, pero como pueblos indígenas, no queremos ponernos las falsas caretas o pasar imitando los trabajos de otras culturas en realidades tan diferentes a las nuestras; se dice que un pueblo sin su identidad es como una planta sin su raíz, queremos que se identifiquen como auténticos indígenas, ricos en su cultura en cualquier parte del mundo, que la migración sea solamente una de las formas de trabajar y que siempre regresen con amor a su pueblo.

Que entren en la conquista del conocimiento universal, de la tecnología y en el manejo de un buen castellano y del inglés, manejar la macro y la microeconomía, en el manejo del comercio mundial, la política y la toma del poder; pero siempre amparados bajo nuestra filosofía del *ama llulla*, *ama killa* y *ama shuwa*, para no caer en la corrupción y en el abuso a nuestro propio pueblo, y que nunca deje de pensar que es un indígena en su máxima expresión (Conejo Arellano, 2002).

En esta perspectiva, la interculturalidad designa un proceso en forma más precisa y desafiante que conceptos en boga como 'conflicto étnico', 'multiculturalismo', 'hibridismo' y 'cultura mestiza'. Este concepto está a la base del desafío que presentan, entre otros, los procesos migratorios, los diversos grupos étnicos y religiosos y su respectiva contribución a la diversidad cultural de las sociedades latinoamericanas, que siempre fueron construidas sobre relaciones interculturales (negadas), pero que otrora fuesen autorrepresentadas como sociedades monoculturales: católicas, apostólicas, romanas, blancas y occidentales.

5. EL DESAFÍO DE LA INTERCULTURALIDAD RECLAMA UNA VISIÓN DIALÉCTICA DE LA IDENTIDAD

Identidades: construcción social y dialéctica de interacción

Hasta ahora el debate sobre la identidad ha estado tensionado por concepciones que son irreductibles: la visión esencialista de la identidad y la visión historicista/posmoderna de las identidades. La visión esencialista es ahistórica, ontológica y estática: las identidades son sustanciales y, más allá de modificaciones superficiales, lo que importa es proteger esas identidades de los colonialismos o agresiones de otras identidades, llevando en el concepto límite un sesgo integrista. En el caso latinoamericano, hay concepciones esencialistas de tipo hispanista o que defienden rasgos propios de una cultura mestiza, barroca y católica en América hispanolusitana pero, en todo caso, ambas concepciones son conservadoras. Las visiones posmodernas acentúan las transformaciones histórico-contingentes de los procesos socioculturales recientes (sometidos a la globalización y las nuevas tecnologías) llevando al límite los procesos de cambios, intercambios, mutaciones, hibridismos, mestizajes, transformaciones y, en definitiva, afirmando la imposibilidad de establecer identidades dado que éstas serán tan efímeras como insustancial sería el sujeto social sometido a una multiplicad de juegos de lenguajes entre los cuales se mezclan heteróclitamente premodernidad, modernidad y posmodernidad. La identidad latinoamericana en esta óptica no tiene existencia real y propia, sino sólo la que le insuflarían los discursos de los intelectuales.

Más allá de este debate, es importante anotar que mucha de la falta de comprensión del problema reside en que subyace al concepto de identidad una suerte de ontología de la cual difícilmente escapamos en las denotaciones y connotaciones del mismo concepto.

En efecto, la identidad: el ser 'uno mismo' distinto al 'otro' debe ser vista no como un atributo esencial de personas y grupos,

sino como un proceso de construcción sociocultural.

Por el contrario, la acepción más elemental de identidad –aquella que reproduce un sentido común prerreflexivo– es equívoca porque connota permanencia, inmutabilidad, mientras que toda identidad personal y colectiva debe ser comprendida como un constructo cultural y, por ende, como proceso y resultado de una dinámica histórico-estructural-significativa.

Visión dialéctica de identidad

Lo primero que debemos anotar es que la clarificación conceptual acerca de la identidad cultural debe desprenderse, definitivamente, de sus connotaciones metafísicas. En este sentido, se requiere ir más allá del principio metafísico de identidad (el principio eleático que afirma que una cosa no puede 'ser' y 'no ser' al mismo tiempo) para entender a la mismidad y a la alteridad de forma dialéctica.

Para Aristóteles, «hay un principio en los seres, respecto al cual no se puede incurrir en error, precisamente ha de suceder lo contrario, esto es, que se está siempre en lo cierto. Este principio es el siguiente: no es posible que una misma cosa sea y no sea a un mismo tiempo; y lo mismo sucede en todas las demás oposiciones absolutas» (1988: 279-80).

Para Platón, en el *Sofista*, en cambio, lo Otro designa la oposición dialéctica de la noción de Ser entendida como identidad o mismidad (lo mismo), y permite superar la posición eleática. En efecto

el principio de identidad como ley del pensamiento tradicional (lógica y epistemológicamente hablando), tiene una formulación ontológica: «Todo Ser es idéntico a sí mismo» (lo cual se traduce en lógica por el enunciado: «Si un enunciado es verdadero, entonces es verdadero»). Esta forma de comprensión de la identidad involucra, necesariamente, al principio de no contradicción.

Una visión dialéctica de la identidad permite pensar las realidades histórico-culturales. Precisamente, porque plantea, por el contrario, que 'lo mismo' y 'lo otro' sólo son relativamente opuestos, ya que la noción de lo Otro usada por Platón no equivale a la negación del Ser, sino que se refiere a algo Otro del mismo Ser, ya que 'no Ser' es solamente la negación del Ser.

Es la relatividad del 'otro' respecto al 'yo mismo' lo que permite entender la construcción de la identidad en el marco de un sistema de referencia que –como Touraine nos expone en su análisis de los movimientos sociales (Touraine, 1995: 249 y ss.)– supone tres componentes: identidad, alteridad y totalidad.

Ahora bien, la identidad cultural es social y, por ende, siempre reflexiva –aun cuando no necesariamente 'racionalista' en una acepción cartesiana– pero, al mismo tiempo, toda identidad social es relacional: el 'yo' se construye por interacción con el 'otro' (generalizado e internalizado) en un contexto social determinado.

Será Hegel en su *Lógica* quien interpretará esta oposición entre 'lo mismo' y 'lo otro' en forma dialéctica, de manera que la relación de un término a su otro aparece como constitutiva de su propia identidad y no como una mera oposición externa.

Finalmente, la reflexión fenomenológica de Husserl influye decisivamente en la filosofía existencialista que plantea el problema de la comunicación intersubjetiva y el problema de la experiencia del otro («el Otro es un yo que no soy yo», dice Sartre).

De hecho, cuando hablamos de identidad cultural estamos asumiendo la pregunta acerca de quiénes somos. La cual deja enunciada la realidad intersubjetiva, por cuanto esta interrogante remite necesariamente a una determinada interpretación, es decir, a una hermenéutica que involucra, de alguna manera, un ego y un *alter* que se interrogan —más que no sea tácitamente— recíprocamente. La identidad cultural no es, entonces, un simple agregado de datos empíricos

(artefactos, tradiciones, costumbres), sino un conjunto de discursos y prácticas de actores —objetivados luego en símbolos y textos— que pueden ser registrados y analizados. En este sentido, una adecuada concepción de la identidad se ubica en el terreno de lo simbólico y lo representacional, en términos de significaciones, asumiendo una dimensión semiótica fundamental.

Identidad personal: invariante en las transformaciones

A diferencia de las identidades metafísicas o empírico-materiales asociadas, indisolublemente, a relaciones de igualdad —o de equivalencia, o de congruencia—, las identidades socioculturales son reflexivas. (La reflexividad se introduce después en términos lógicos u ontológicos como una consecuencia de la simetría, de la transitividad, pero no de la subjetividad comprendida en términos modernos.)

La identidad personal es reflexiva y relativa a la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo en un determinado contexto (que tiene sus fases, etapas, ritmos e historias). Por la identidad personal el sujeto se comprende como un sí mismo permanente a través de todos los cambios y una singularidad individual, que le distingue de cualquier otra cosa, exterior o interior, incluidos los propios estados

internos, mentales o psíquicos.

El autorreconocimiento inicial por el nombre personal es, al mismo tiempo, el reconocimiento de la propia singularidad personal por los otros. El nombre no cambia durante toda la vida de la persona, pero si llega a cambiar el sujeto deberá enfrentar las consecuencias relativas a un cambio de identidad. Sin embargo, la identidad es permanente y singular, pero relativa. Hay, en efecto, un núcleo 'duro' invariable en las transformaciones, un núcleo estructural, significativo, que sib embargo está sometido, en su invariabilidad, a cambios relativos a la alteración de las relaciones con los otros elementos de las totalidades en que se desenvuelve. Esta invariabilidad es compatible con el recambio completo de las partes materiales, así como con la transposición de sus partes formales y, por tanto, con la alteración de su estructura significativa.

La identidad personal no es única ni inmutablemente singular: es relativa a los diferentes roles sociales y cambia en relación a las 'realidades múltiples' que le toca vivir (variando así en el espacio social e histórico-temporal).

La identidad personal no es un invariante e inmutable per se (idéntica a sí misma en todas las fases y etapas de la vida): va cambiando de acuerdo a las etapas, las experiencias y las crisis, en fin, de acuerdo a las nuevas exigencias de la vida. La invariabilidad (y que da cuenta de su flexibilidad) de la identidad está dada por: a) núcleos de sentido que cristalizan experiencias y memoria histórica; b) procesos de articulación en forma de nexos que posibilitan tejer una identidad global.

La identidad personal es una estructura social en interacción

En el caso básico de la identidad individual, la persona está siempre 'enclasada', y además, en clases diferentes (simultáneas o sucesivas), su:

identidad implica la síntesis de las diferentes clases (arquetipos o estructuras) a través de las cuales se determina como individuo. Platón, por ejemplo, decía que agradecía a los dioses cuatro cosas: haber nacido hombre y no animal, haber nacido varón y no hembra, haber nacido griego y no bárbaro y haber nacido en la época de Sócrates y no en otra; la 'identidad de Platón' tendría lugar, según esto, a través de su condición de hombre, de varón, de griego y de ciudadano ateniense; y de otros muchos predicados, concatenados sintéticamente los unos a los otros (García, 1998).

El 'uno mismo' (self), según Mead (1934), involucra al 'yo' (I) y al 'mi' (me) y no es algo que reside dentro de los límites de un solo individuo, sino en una interacción compleja entre dos o más personas. Hay tres niveles de la conducta humana:

- el nivel del impulso,
- 2. el nivel del condicionamiento sociocultural (la conducta aprendida), y
- 3. el nivel de la inteligencia reflexiva.

Para Mead, el 'mi' incluye al segundo nivel y representa al 'uno mismo' social en el cual se internaliza y actúa según las expectativas de otros. El 'yo' incluye la capacidad del pensamiento crítico y de la actividad creativa (tercer nivel).

Por lo mismo, la personalidad social es una estructura social y emerge de la experiencia social. La identidad personal, como parte significativa de esa personalidad, es, por cierto, también una estructura social y también emerge de la experiencia social. La identidad social es la respuesta socialmente determinada a la pregunta: ¿quién soy? La identidad social de uno y el sistema del 'sí mismo' es un complejo de todos los roles (y las identidades sociales asociadas) que una persona actúa en el curso de una fase dada en la vida.

En las sociedades de masa los papeles son tan breves, superficiales y manipulativos, que la identidad no emerge como un modelo estable y discernible. Sin la identidad social, la conducta es a menudo inestable, antisocial y/o autoindulgente.

Identidades culturales: dinámica de construcción de identidades en interacción conflictiva

En forma análoga a las individuales, las identidades culturales se construyen socialmente por complejos procesos de interacción entre el 'yo' y el 'mí mismo' sociales. En efecto, la identidad cultural de un pueblo no se establece como pura autorreflexividad (p es igual a p), sino con relación a otros pueblos (p en relación a: a, b, c, d,...) y, en tanto éstos se relacionan con p, contribuyen a definir su propia realidad e identidad.

En este sentido, la identidad cultural de un grupo dado puede entenderse como una estructura significativa dinámica, pero autosostenida en un conjunto en el que, de hecho, forman parte otros grupos y otras culturas.

En el marco de estos conjuntos de referencia dinámicos opera la interacción real y es en medio de dicha práctica que las posiciones y situaciones estructurales actualizan puntos de partida asimétricos (dominación, hegemonía) desde las cuales operan los sistemas dinámicos de identidad.

Lo anterior significa que una cultura, en cuanto reclama su identidad propia (que es siempre en términos relativos a su alteridad), ha de ajustarse (adaptarse/asimilarse/resistir) a las condiciones universales de la totalidad de los sistemas y campos culturales y su dinámica propia y específica.

Como plantea Margulis:

Existen en cada sociedad códigos culturales superpuestos, tramas de sentido que tienen diferente alcance espacial [y] estas tramas culturales superpuestas están en constante intercambio y transformación, sumidas en procesos de cambio y en luchas por la constitución e imposición de sentidos que, por supuesto, no están desvinculadas de las pujas y conflictos que arraigan en la dinámica social (Margulis 1997: 41-2).

Pero si los esquemas de identidad son, de suyo, múltiples ¿cómo se mantiene la idea de identidad, sin quedar destrozada o desarticulada? La solución es pensar las identidades en forma dialéctica y suponer que entre los diversos esquemas de identidad existen nexos no de naturaleza ontológica o lógica, sino 'significativos'. Nexos que son relaciones, 'estructuras de significado', micropatrones culturales, *habitus* conectivos, que posibilitan vincular en sistemas dinámicos las identidades haciéndolas coherentes al menos en equilibrios de coyunturas específicas (micro o macrosociológicas).

Lo anterior no suprime ni olvida las contradicciones –aparentes y reales– que observamos, de hecho, en muchos actores sociales en cuanto esgrimen identidades que no guardan proporción y compatibilidad entre sí, pero que coexisten en función de necesidades materiales o simbólicas de las estrategias de interacción de dichos actores en contextos estructurales desiguales.

¿Diversidad o diferencia?

Algunos autores, como McLaren (1994), se oponen a tratar el tema de las diferencias como sinónimo de diversidad, dado que, según sostienen, la diversidad es una noción liberal que habla de la importancia de sociedades plurales, pero administradas por los grupos

hegemónicos, que son los creadores del consenso, en definitiva, los que establecen quiénes entran en el 'nosotros' y quiénes en los 'otros'.

Otras concepciones de diversidad reconocen su conflictividad y se inscriben en una lectura crítica de las diferencias, pero al mismo tiempo, asumen una postura que recoge la riqueza creativa de dichas diversidades en la construcción de una sociedad que supere la asimetría de las diferencias.

En cualquier caso, es necesario recordar que hoy circulan varias concepciones de identidad que deben superarse:

- a. La concepción megárica o atomista de multiplicidad de identidades culturales (postura relativista);
- b. la concepción esencialista y monista de identidades inmutables (postura integrista);
- c. la concepción liberal de pluralidad de identidades equivalentes (postura individualista);
- d. La concepción posmoderna que disuelve el sujeto en la fragmentación de identidades, lo que equivale a negar la posibilidad de la permanencia de ellas (postura posmodernista).

Todas ellas apuntan hacia identidades cerradas ya sea por incommensurabilidad, por incomprensión, por inmutabilidad, por singularidad o por autodisolución. De lo que se trata es de comprender que las identidades son procesos de construcción de nexos significativos en contextos históricos, por lo mismo, las identidades son constructos culturales dinámicos y 'abiertos', es decir, identidades: en diálogo, construidas, afirmadas, negociadas y proyectadas, en términos dialécticos.

6. INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA Y NEGOCIACIÓN DE IDENTIDADES

Pueden comprenderse los procesos actuales de integración social y/o de integración internacional en América Latina como complejos procesos en los cuales se desafían a las identidades en contextos

crecientemente interculturales. Todo proceso de 'negociación' involucrado en los procesos de integración es necesariamente también un diálogo intercultural (débil si se parte de la base de culturas muy similares, fuerte si el punto de partida es de culturas radicalmente distintas).

De acuerdo a García Canclini (1999), las transformaciones paradojales de la globalización generan entrecruces de lo global y lo local de manera inédita. La globalización, al exacerbar la competitividad interna y externa, tiende a desestructurar la producción cultural endógena y favorece industrias culturales globales que también se adaptan a las necesidades locales. Los productores artesanales, pequeños y, a veces, poco eficientes se debilitan, las culturas locales se encierran en sus tradiciones y, en algunos casos, exportan sus productos convertidos en mercancías de folclor, perdiendo así sus rasgos identitarios fuertes.

Para este autor la opción no está entre defender la identidad o globalizarse, sino en una opción intermedia y ecléctica que aprovecha los intercambios locales que se globalizan y los modos globales que se estacionan: «El proceso globalizador no conduce, principalmente, a revisar cuestiones identitarias aisladas, sino a pensar con más realismo las oportunidades de saber qué podemos hacer y ser con los otros, cómo encarar la heterogeneidad, la diferencia y la desigualdad» (1999). De acuerdo a este planteamiento, es necesario que la globalización se haga cargo de los imaginarios con que trabaja y de la interculturalidad que moviliza.

Al desplazar el debate sobre la globalización de la cuestión de la identidad a los desencuentros entre políticas de integración supranacional y comportamientos ciudadanos, nos negamos a reducirlo a la oposición global/local. Buscamos situarlo en la recomposición general de lo abstracto y lo concreto en la vida contemporánea, y en la formación de nuevas mediaciones entre ambos extremos. Más que enfrentar identidades esencializadas a la globalización, se trata de indagar si es posible instituir sujetos en estructuras sociales ampliadas. Es cierto que la mayor parte de la producción y del consumo actual son organizados en escenarios que no controlamos y, a menudo, ni siquiera entendemos, pero la globalización también abre nuevas interconexiones entre culturas y circuitos

que potencian las iniciativas sociales. La pregunta por los sujetos que puedan transformar la actual estructuración globalizada debe llevarnos a prestar atención a los nuevos espacios de intermediación cultural y sociopolítica (García Canclini, 1999).

Pero cuando se reconoce que el proceso actual supone encarar con más realismo la heterogeneidad, la diferencia y la desigualdad, se está asumiendo tácitamente que el problema de la conflictividad es subvacente a las cuestiones de la integración en medio de la globalización. Por ello, es necesario retomar las reivindicaciones de identidad como hecho factual que interviene en los procesos socioeconómicos e interculturales nacionales e internacionales en el continente, más que como opción voluntarista que puede ser soslayada por el simple deseo de los intelectuales.

Cuando los encuentros interculturales se producen en medio de relaciones desiguales y asimétricas, con toda seguridad emergerá un prerrequisito del diálogo proyectivo: la negociación de los conflictos de identidad. Los conflictos basados en identidad son, a menudo, equivocadas disputas acerca de los recursos materiales. Los esfuerzos por resolver esos conflictos mal diagnosticados fallan, dado que no apuntan hacia las causas reales que subyacen al conflicto. El primer paso en la resolución eficaz de un conflicto es identificarlo

correctamente (Rothman, 1997).

Por lo mismo, es necesario distinguir los conflictos basados en identidad de las disputas basadas en el interés. Éstos tienden a ser más concretos, los problemas se definen más claramente y el potencial para el beneficio mutuo aparece como más obvio. Los conflictos basados en identidad involucran factores de psicología, cultura, valores básicos, trayectoria social, historia y creencias. Por eso, los conflictos de identidad amenazan las necesidades básicas de personas y a la misma supervivencia. Sus problemas tienden a ser más abstractos, ambiguos e intangibles.

Una vez que un conflicto se ha analizado correctamente, el próximo paso hacia la resolución es hacer explícitas las fuentes de amenaza de la identidad y de la inseguridad, así como explicitar las necesidades de las partes. La resolución procede poniendo a las partes a dialogar sobre sus necesidades y sus valores. Este diálogo puede promover el empoderamiento y el 'reconocimiento' necesario para transformar el conflicto en una relación más productiva.

En los contextos nacionales e internacionales, crecientemente interculturales, la integración latinoamericana, debiera evitar licuar las diferencias sobre la base de una falsa ideología 'latinoamericanista'. Para ello, los procesos de integración bilateral, multilateral y regional que, actualmente, están centrados en cuestiones de orden económico y político, debieran asumir los desafíos de la integración cultural. Para no obviar legítimas diferencias, debiera hacerse cargo de las diferencias culturales e interculturales entendiéndolas como sistemas dialécticos en procesos donde intervienen identidades que deben negociarse.

No se trata de la promoción de una integración al estilo neoliberal, en donde las discusiones en el marco del Mercosur, por ejemplo, se limitan al reconocimiento de certificados, títulos y estudios, lo cual, ciertamente, dice mucho con los procesos de movilidad laboral y con la internacionalización de los sistemas educativos, pero muy poco con procesos de integración intercultural.

Tampoco sería conducente una integración en base a una imaginada esencia latinoamericana, que constituya 'la patria grande', 'la nación latinoamericana'. Como menos viable una integración de fragmentos, de 'hibridación' (García Canclini, 2000), como proceso de modificación de las identidades «que son ahora multiétnicas, migrantes, políglotas y que cruzan elementos de varias culturas».

Una adecuada concepción de la interculturalidad, en términos de encuentro de culturas e identidades dinámicas, supone un proceso de integración que reconozca las diferencias y las mezclas, que negocie los derechos y construya nuevos espacios, asumiendo políticas de participación y de redistribución de saberes y poderes que corrijan las asimetrías entre los grupos y sus identidades flexibles.

Mato (2002) ha desarrollado una perspectiva en la cual se busca informar a los agentes locales, en posiciones asimétricas y desiguales, para que se posibilite su intervención en la arena de lucha y/o negociaciones en los planos nacionales y transnacionales. Se busca hacer visibles las dinámicas de los poderes de resistencia, lo cual involucra una toma de posición de los intelectuales que, en sus esfuerzos comunicacionales, buscan intervenir en escenarios de interlocución a pesar de las estrategias de absorción que establecen los poderes hegemónicos.

Pero no todo ha de quedar circunscrito a las tácticas -reflexivas o latentes- de las resistencias culturales: es también necesario convocar a la generación de mesas de diálogo intercultural en las cuales se parta reconociendo las diferencias, y sobre la base del respeto de las identidades dinámicas, se develen las estructuras asimétricas y se generen proyectos de redefinición de relaciones interculturales, que involucren redistribución de recursos y medios de producción cultural, a fin de que las oportunidades de expresión, creación y comunicación cultural queden garantizadas. En el entendido que toda negociación de posiciones dialogantes va a afectar también la propia toma de posición y por ende va a modificar en términos relativos las propias identidades en un juego que no es suma cero, sino redefinición de estructuras de relaciones a partir de redefiniciones de las propias mismidades y de las alteridades de parte de actores diversos confrontados en escenarios comunes y autorreconocidamente sujetos a las limitaciones impuestas por esos mismos escenarios.

INTEGRACIÓN, INTERCULTURALIDAD Y PROYECTO DE INTEGRACIÓN SUDAMERICANA

Son evidentes los lazos políticos, sociohistóricos y culturales que vinculan América Latina con Europa, como área colonizadora. En el marco de los procesos de globalización, con mercados de bienes y servicios, y de trabajo, cada vez más mundializados, América Latina busca establecer una política de apertura que garantice el respeto a sus legítimos intereses sociopolíticos y culturales. Por lo mismo, el proceso de integración americano en el marco del Alca, ya inicialmente impulsado por el Nafta y el TLC de Chile con los tres países que componen el Nafta (Canadá, México y Estados Unidos), se ve, desde la comunidad latinoamericana de naciones y, en especial, desde Sudamérica, como una oportunidad que debe ser analizada críticamente. Pero, al mismo tiempo, en el proceso histórico de las relaciones entre América Latina y su vecino del norte los antecedentes

de hegemonismo de parte de éste último actor han llevado a los países sudamericanos a volver su mirada hacia otras regiones: la Unión Europea y el Asia-Pacífico.

Es claro que los actuales procesos de integración y de alianzas entre regiones —que superan la política bilateral convencional— cuentan, en primera instancia, con las negociaciones y los acuerdos económicos y comerciales. Es claro también que en la época de la globalización que vivimos los intereses políticos y socioculturales comienzan a tomar cada vez más relevancia. Los factores interculturales son ahora, luego de los procesos políticos vividos recientemente en Venezuela y Bolivia, así como también en Brasil, Argentina, Ecuador y otros países, decisivos no sólo para la conformación de las utopías de transformación sociocultural y política de las naciones sudamericanas sino también para pensar una conformación emancipadora de los procesos de integración en el continente sudamericano.

Aprovechando la ventaja de la cercanía de tradiciones culturales, y siendo la tradición latina una de las fuentes comunes de convergencia, los países latinoamericanos se han aproximado a la Unión Europea. En efecto, la conformación de una Asociación Estratégica Interregional fue lanzada como un objetivo en la I Cumbre de la Unión Europea y de América Latina, en Río de Janeiro, en 1999, por cuarenta y ocho jefes de Estado y de Gobierno de la Unión Europea y de América Latina y el Caribe. Se trata de la búsqueda de una expresión jurídica que constituya acuerdos de asociación, que «superan la naturaleza y alcance de los Acuerdos Marco de Cooperación que utiliza generalmente la Unión Europea para sus relaciones con terceros países o agrupaciones» (Vilches, 2004).

Ya hay acuerdos de asociación suscritos. Especial mención merece el Acuerdo de Asociación Chile-UE que puede ser considerado «Asociación, es un Acuerdo bilateral, es global, es estable, es evolutivo y es mixto» (Vilches, 2004): «Es estable por su propia naturaleza de ser un convenio internacional y de duración indefinida», pero tiene algunas características que le conceden una particular estabilidad. «El acuerdo dispone de normas específicas acerca del cumplimiento de las obligaciones y, para el ámbito económico y comercial, establece un Mecanismo de Solución de Controversias. O sea, cada una de sus normas presenta la mayor certeza posible».

Pero lo más decisivo, desde el punto de vista de los factores culturales que operan en estos procesos de integración, que es el objeto de nuestro estudio, es que los pilares de la Asociación son: «el diálogo político fructífero y respetuoso de las normas de derecho internacional [...] las relaciones económicas y liberalización recíproca de los intercambios comerciales [y] cooperación en los ámbitos educativo, científico, cultural y social» (Vilches, 2004).

La existencia de acuerdos y tratados de libre comercio entre países de Sudamérica y países de la cuenca del Asia-Pacífico, como es natural, se ha desarrollado con creciente interés y veremos en los años venideros que muchos países de ambas riberas del Pacífico extenderán estos acuerdos. Pero los lazos que unen a los países sudamericanos con otras regiones de áreas periféricas, como África, no son menores y son un desafío creciente para afianzar lazos identitarios y avanzar en una propuesta intercultural.

En las proximidades del bicentenario de la declaración de Independencia de la mayor parte de las naciones sudamericanas, a fines del 2004, en el Cusco, los presidentes de las naciones sudamericanas acuerdan dar inicio a la Comunidad Sudamericana de Naciones.

En Brasilia, el 30 de septiembre de 2005 los presidentes en la Primera Reunión de Jefes de Estado de la Comunidad Sudamericana de Naciones, declaran que la «integración sudamericana es y debe ser una integración de los pueblos en favor de la construcción de un espacio sudamericano integrado» (Declaración sobre la Convergencia de los Procesos de Integración en América del Sur, Primera Reunión de Jefes de Estado de la Comunidad Sudamericana de Naciones, Brasilia, 30 de septiembre de 2005).

Sigue la declaración presidencial:

Inspirados en valores comunes tales como la democracia, la solidaridad, los derechos humanos, la libertad, la justicia social, el respeto a la integridad territorial, a la diversidad, la no discriminación y la afirmación de su autonomía, la igualdad soberana de los Estados y la solución pacífica de controversias, los Presidentes y Jefes de Gobierno de los Países de la Comunidad Sudamericana de Naciones, [...] declaran:

 La esencia de la Comunidad Sudamericana de Naciones es el entendimiento político y la integración económica y social de los pueblos de América del Sur. 2. La Comunidad Sudamericana de Naciones fortalecerá la identidad de América del Sur y contribuirá, en coordinación con otras experiencias de articulación regional y subregional, al fortalecimiento de la integración de los pueblos de América Latina y el Caribe.

Esta comunidad de naciones se está estructurando sobre la base de dos grandes procesos de integración del subcontinente: el Mercosur (Mercado Común del Sur) y la CAN (Comunidad Andina de Naciones), e integrando a países asociados que no forman parte íntegra de esos dos referentes: Chile, Surinam y Guyana. La inmensa mayoría de estos países se inscriben culturalmente en tradiciones culturales que tienen a la cultura latina como uno de sus antecedentes relevantes, como hemos visto.

La Comunidad Sudamericana de Naciones, al momento de la firma de la Declaración Presidencial del Cusco, era «la quinta potencia mundial, con un PIB de un trillón de dólares; la cuarta en población, con 361 millones de habitantes; y una superficie de más de 17 millones de km²» (Wagner, 2004).

Frente a procesos de globalización que ofrecen amplias oportunidades así como grandes desigualdades y riesgos, los países latinoamericanos han iniciado un proceso de integración que garantice una «globalización con integración y desarrollo» (Wagner, 2005). La búsqueda del desarrollo competitivo pero con inclusión social, el fortalecimiento de la gobernabilidad democrática, y la integración sudamericana con un desarrollo humano, sustentable e integral son objetivos globales, que deben ser complementados con un enfoque que asegure el diálogo y la negociación intercultural: la superación de las discriminaciones, el aseguramiento de los derechos de los pueblos indígenas, la gobernabilidad democrática en el respeto por las diferencias culturales y religiosas, el respeto por la biodiversidad y los equilibrios ecológicos, el aseguramiento de la movilidad de personas y no sólo de mercancías, asegurando procesos de integración a los migrantes y, en fin, el desafío de la reconstrucción de estados multiculturales y participativos que aseguren fronteras abiertas y un verdadero proceso de integración que abarque todas las áreas y no sólo se circunscriba a la integración mercantil y financiera.

REFERENCIAS

- ADORNO, THEODOR W. (1975). Dialéctica negativa. Madrid: Taurus.
- ALCEDO, ANTONIO DE. (1786). Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o Américas. (5 volúmenes). Madrid: Imprenta de Benito Cano.
- ALTEZ, YARA. (2003). «Apuntes para un nuevo debate sobre identidad cultural». En Daniel Mato (coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES-UCV.
- ARISTÓTELES. (1988). Metafísica. Madrid: Espasa Calpe.
- ARIZPE, LOURDES. (2003). «Escala e interacción de los procesos culturales: hacia una perspectiva antropológica del cambio global». En *Cambio global*. Disponible en http://i32.248.35.37/IISSamples/Default/miembros/Arizpe/Dimen/ARIZPE.htm.
- BASTIDA MUÑOZ, MINDAHI C. (2001). Quinientos años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad. México: UAEM.
- BECK, ULRICH. (1998). ¿Qué es la globalización? Barcelona: Paidós.
- Bengoa, José. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- BERMÚDEZ, EMILIA. (2002). «Procesos de globalización e identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo propio y lo ajeno». En Daniel Mato (coord.), Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
- BRUCKMANN, MÓNICA Y THEOTONIO DOS SANTOS. (2004). Los movimientos sociales en América Latina: Un balance histórico. Disponible en http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen/pp13.pdf.
- Bruffee, Kenneth A. (2002). «Taking the Common Ground, Beyond Cultural Identity». En *Change*. Enero y febrero (pp. 11-17).
- Brunner, José Joaquín. (1989). El espejo trizado. Santiago: FLACSO.
- CAROZZI, MARÍA JULIA (ORG.). (1999). A nova era no MERCOSUL. Petrópolis: Vozes.

- CASTELLS, MANUEL. (1999). La era de la información: Economía, sociedad, cultura. Vol II: El poder de la identidad. México: Siglo XXI.
- CEPAL. (2006). Migración internacional, derechos humanos y desarrollo en América Latina y el Caribe, CEPAL. Trigésimo primer período de sesiones. Montevideo 20 al 24 de marzo. Disponible en http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4089.pdf.
- CODHES. (2002). Migraciones y niñez: deshaciendo el futuro. Consultoría para los derechos humanos y el desplazamiento. Colombia. Disponible en http://www.codhes.org/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=5&Itemid=27.
- CONEJO ARELLANO, ALBERTO. (2002). «La identidad cultural y la migración. Una visión desde las experiencias de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador». En *Revista Yachaykuna*. Núm. 3, junio. Disponible en http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/3/conejo.html>.
- CORTÉS MORATÓ, JORDI Y ANTONI MARTÍNEZ RIU. (1996). Diccionario de filosofia (CD-ROM). Barcelona: Herder.
- CORTINA, ADELA. (2005). «Europa Intercultural». En *El País*. Sección Opinión, del 22 de noviembre de 2005. Disponible en http://www.aulaintercultural.org/article.php3?id_article=1228.
- DÁVALOS, PABLO. (2002). «Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica». En Daniel Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales Latinoamericanas en cultura y poder.* Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela
- Debray, Regis. (1996). El arcaismo postmoderno. Buenos Aires: Manantial.
- DEVÉS VALDÉS, EDUARDO. (2000). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Volumen 1: Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). Buenos Aires: Biblos / Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
 - —. (2003). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Volumen 2: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990). Buenos Aires: Biblos / Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
 - —. (2004). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Volumen 3: Las discusiones y las figuras del fin de siglo.

- Los años 90. Buenos Aires: Biblos / Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- DIAZ, RAÚL Y GRACIELA ALONSO. (1998). «Integración e interculturalidad en épocas de globalización». En *Primer Congreso Virtual de Antropología y Arqueología.* Neuquén: Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue. Disponible en http://www.naya.org.ar/congreso/ponencia1-5.htm.
- FRIGEREIO, ALEJANDRO. (1999). «El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica». Revista Ciencias Sociales y Religión. Año 1, núm 1 (pp. 51-88).
- FUENTES, CARLOS. (2004). «El racista enmascarado». En *El portal de la educa*ción intercultural. Disponible en ."
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. (2000). «La globalización ¿productora de cultura híbridas?». En Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular. Bogotá, 23-27 de agosto de 2000. Disponible en http://www.puc.cl/historia/iaspm/pdf/Garciacanclini.pdf.
 - —. (1999). «Globalizarnos o defender la identidad. ¿Cómo salir de esta opción?», Nueva Sociedad, 163: Aproximaciones a la globalización. Septiembre-octubre. Disponible en http://www.nuevasoc.org.ve/n163/ensayo.htm.
 - —. (1990). Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo.
- GARCÍA CASTAÑO, F. JAVIER. (1999). ¿A que nos referimos cuando hablamos de interculturalidad? Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales de la Universidad de Granada.
- GARCÍA SIERRA, PELAYO. (1998). «Identidad cultural como mito ideológico». En *Diccionario filosófico, Biblioteca filosofia en español.* Disponible en http://www.filosofia.org/filomat/df424.htm.
- GIDDENS, ANTHONY. (2000). Un mundo desbocado. Madrid: Taurus.
- Gratius, Susanne. (2005). El factor hispano: los efectos de la inmigración latinoamericana a EEUU y España. DT núm. 49/2005 - Documentos. Madrid: Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos. Disponible en http://www.realinstitutoelcano.org/documentos/231.asp.
- GUTIÉRREZ, TOMÁS (COMP.). (1996). Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Lima: CEHILA.

- HALL, GILLETTE Y HARRY ANTHONY PATRINOS. (2005). Pueblos indigenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004. Grupo del Banco Mundial. Disponible en http://wbln0018.worldbank.org/LAC/lacinfoclient.nsf/8d6661f6799ea8a48525673900537f95/3bb82428dd-9dbea785257004007c113d/\$FILE/PueblosIndigenasPobreza_resumen_es.pdf.
- HUNTINGTON, SAMUEL. (2004). «The Hispanic Challenge». En *Foreign Poli*cy. Marzo-abril, núm. 141 (pp. 30-45).
- International Organization for Migration. (2003). World Migration Report. Ginebra: IOM.
- KUSCH, RODOLFO. (1977). El pensamiento popular e indígena en América Latina. Buenos Aires: Hachette.
- LARRAÍN, JORGE. (1996). Modernidad, razón e identidad en América Latina. Santiago: Andrés Bello.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. (1973). Antropologie structurale. París: Plon.
- MARGULIS, MARIO Y MARCELO URRESTI (COMPS.). (1997). La cultura en la Argentina de fin de siglo. Ensayos sobre la dimensión cultural. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC, UBA.
- MARTIN, DAVID. (1990). Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Blackwell.
- MARTÍNEZ, JORGE. (2003). «El mapa migratorio de América Latina y el Caribe. Las mujeres y el género». Serie Población y desarrollo, núm. 44 (LC/L.1974-P). Santiago: CEPAL.
- MASFERRER KAN, ELIO. (COMP.). (2000). Sectas o iglesias, viejas y nuevas religiones. México: ALER.
- MATO, DANIEL (COORD.). (2002). Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
- MCLAREN, P. (1994). «White Terror and Oppositional Agency: towards a critical multiculturalism». En D. T. Goldberg (ed.), *Multiculturalism: a critical reader* (pp. 45-74). Boston: Blackwell.
- MEAD, GEORGE HERBERT. (1934). Mind, self and society. Chicago: University of Chicago Press.

- MORANDÉ, PEDRO. (1984). Cultura y modernización en América Latina. Cuadernos de Sociología, Santiago: PUC.
- Oro, Ari Pedro. (1999). Axé MERCOSUL, as religioes afro-brasileiras nos paises do prata. Petrópolis: Vozes.
- PARKER, CRISTIÁN. (2005). «¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente». En *América Latina Hoy*, 41 (pp. 35-56). Universidad de Salamaca.
 - —. (2002). «Religion and the awakening of indigenous people in Latin America». En Social Compass. Vol 49, núm. 1 (pp. 67-81).
 - —. (1998). «Les transformations du champ religieux en Amérique Latine. Introduction». En Social Compass. Vol 45, núm. 3 (pp. 323-33).
 - —. (1996). Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista. Santiago/México: Fondo de Cultura Económica.
- QUINTANILLA, MIGUEL A. (DIR.). (1976). Diccionario de filosofia contemporánea. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- RAMÍREZ ERAS, ÁNGEL. (2001). «Paradigma de la interculturalidad». En Rimay. Año 3, núm. 26. Instituto Científico de Culturas Indígenas. Disponible en http://icci.nativeweb.org/boletin/26/ramirez.html>.
- ROBERTSON, ROLAND. (1992). Globalization, social theory and global culture. Londres: Sage.
- SALAS ASTRAÍN, RICARDO. (2003). Ética intercultural, (re)lecturas del pensamiento latinoamericano. Santiago: Ediciones de la UCSH.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. (1984). Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Buenos Aires: Ed. Guadalupe.
- RITZER, GEORGE. (1996). *The McDonaldization of society.* Thousand Oaks, Ca, Pine Forge Press.
- ROTHMAN, JAY. (1997). «Resolving identity-based conflict: In nations, organizations, and Communities». En *Conflict research consortium book summary.* San Francisco: Jossey-Bass Publishers. Disponible en http://www.colorado.edu/conflict/peace/example/roth7516.htm.
- STOLL, DAVID. (1990). Is Latin America turning protestant? Berkeley: University of California Press.

- TAYLOR, CHARLES. (1994). Multiculturalisme, différence et démocratie. Mesnilsur-l'Estrée: Aubier.
- TOURAINE, ALAIN. (1995). Producción de la sociedad. México: UNAM-IFAL.
- VILCHES, PRÍSEA. (2004). «Los acuerdos de asociación: un reto común para la Unión Europea y la Comunidad Andina». En *Diplomado en Estudios Europeos y Relaciones Unión Europea/América Latina y El Caribe*. Centro Latinoamericano para las Relaciones con Europa (CELARE) del 4 al 8 de octubre. Disponible en http://www.comunidadandina.org/documentos.asp.
- WAGNER, ALLAN. (2004). La Comunidad Sudamericana de Naciones: Un gran programa de desarrollo descentralizado. Secretaría General de la Comunidad Andina. Disponible en http://www.comunidadandina.org/documentos/docSG/Ayudamemoria8-12-04.htm.
 - —. (2005). Integración para el desarrollo y la globalización. Lima. Disponible en http://www.comunidadandina.org/prensa/discursos/integracionyg-lobalizacion.pdf.
- WEST, CORNEL. (1993). «The new cultural politics of difference». En Simon During (ed), *The cultural studies reader* (pp. 203-17). Londres: Routledge.
- YÚDICE, GEORGE. (2002). «Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales». En Daniel Mato (coord.), Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (pp. 339-52). Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
- ZAMORA, JOSÉ A. (2001). Migraciones en un mundo globalizado. Disponible en http://www.iglesiaviva.org/n205-11.htm.