

Luz María Espinosa Cortés, Alberto Ysunza Ogazón
Reflexiones en voz alta sobre la interculturalidad en la globalización
Ciencia Ergo Sum, vol. 14, núm. 2, julio-octubre, 2007, pp. 151-160,
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10414205>



Ciencia Ergo Sum,
ISSN (Versión impresa): 1405-0269
ciencia.ergosum@yahoo.com.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

¿Cómo citar?

Fascículo completo

Más información del artículo

Página de la revista

www.redalyc.org

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Reflexiones en voz alta sobre la interculturalidad en la globalización

Luz María Espinosa Cortés* y Alberto Ysunza Ogazón*

Recepción: 18 de octubre de 2006
Aceptación: 29 de enero de 2007

*Departamento de Estudios Experimentales y Rurales. Dirección de Nutrición, Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición "Salvador Zubirán".
Correo electrónico: luzmac597@yahoo.com.mx y ceciproc@laneta.apc.org

Resumen. El término de interculturalidad es muy complejo, ya que abarca desde aspectos del mundo exterior en el que el sujeto se desenvuelve, hasta representaciones culturales que integran su propia identidad; es decir, no se trata de objetos fijos, sino de elementos que poseen una inmensa naturaleza procesal que deriva en su carácter histórico, social, móvil, asumido y resumido, que constantemente se formula y reformula en diferentes voces.

Sin embargo, el diálogo intercultural no puede establecerse sin la concomitante superación de las relaciones asimétricas de poder, la autovaloración de quienes han estado dominados por siglos, el debido respeto y reconocimiento, así como una posición de tolerancia y solidaridad –como actos subjetivos–. Todos estos principios, en la práctica, deben permitir *identificar los problemas que afectan a todos* los que participan en la mesa de discusión, para poder buscar soluciones de modo consensual y evitar así el estallido abierto de conflictos interétnicos y sociales.

Palabras clave: interculturalidad-multiculturalismo, fundamentalismo, identidad, co-soberanía, co-autonomía.

Reflections on High Speech on Inter-culture in Globalization

Abstract. The term inter-culture is a complex one, because it includes the totality, in which individuals develop themselves from the exterior to its cultural representations that integrate their identities. They are not still objects, but possess an immense natural process, and it's right there where it takes on its historical character, social, mobile, assumed and reassumed, which formulates and reformulates in different voices.

Nevertheless, the intercultural dialogue cannot be established without getting over the asymmetrical relations of power, the self evaluation of those who have been subsumed by centuries, from the recognition and respect of the differences, but most of all, if there is a position of tolerance and solidarity, as subjective acts. All these principles in practice should allow the identification of the problems that affect everyone who participates in the discussion and try to find solutions in a consensual way in order to avoid the open explosion of inter ethnic and social conflicts.

Key words: Inter cultural-multi cultural, fundamentalisms, identity, co-sovereignty and co-autonomy.

Introducción

A partir de la caída del muro de Berlín, el mundo deja de ser bipolar y se convierte en unipolar; el orden mundial se transforma, las identidades nacionales se fragmentan y emergen numerosas identidades culturales. O mejor, muchas historias de vida de individuos y colectividades que buscan apropiarse

de su pasado para hacerse visibles y proclamar su derecho a la autonomía cultural, en oposición al Estado etnocrático en donde el grupo dominante no sólo se define, sino también define en su imaginario a los otros y fija las condiciones y formas de inclusión, de modo que no todos tienen cabida como lo ha demostrado la historia, aun cuando en estos momentos se exponga como respetuoso de las diferencias y diversidad.

En este trabajo se hace una revisión bibliográfica relacionada con el concepto de interculturalidad. En ella se exploran ciertos espacios de conflictos identitarios y se reflexiona en la necesidad de un diálogo y comunicación interculturales, los cuales determinan la diferencia entre una sociedad intercultural y una sociedad multicultural, porque mientras que en la primera los conflictos se dirimen buscando soluciones a problemas en común; en la segunda sociedad coexisten, conviven y se juxtaponen diversas culturas sin necesariamente estar conectadas, por lo que los conflictos no siempre se resuelven con el diálogo, aun cuando las diferencias sean reconocidas y a veces toleradas, por tanto, tampoco se eliminan las expresiones racistas y xenofóbicas.

Un aspecto a destacar de este trabajo son los intereses objetivos y subjetivos en los conflictos identitarios, cuyo peso reduce la posibilidad del diálogo y la comunicación entre las etnias y culturas como lo demuestran la guerra contra Irak (2003), los conflictos interétnicos en el Sudán (2005), la guerra Líbano-Israel (2006), los disturbios de Lyon, París (2005) y los conflictos identitarios en América Latina y el Caribe (ALyC) que muestran lo complejo que es el proceso de conexión entre lo global y lo local; entre la deslocalización y des-distanciación y proximidad de la acción (Dassetto, 2006: 26).

Otro aspecto a destacar es el diálogo y la comunicación basados en los principios éticos de respeto y tolerancia a las diferencias y, sobre todo, en la solidaridad con el 'otro', para construir nuevos proyectos alternativos incluyentes y no homogeneizantes en ALyC, una región pluridiversa cultural y étnicamente, pero con numerosa población inmersa en desigualdades socioeconómicas.

1. Pluridiversidad étnica y cultural: espacios de conflictos identitarios

Bonfil Batalla (2005: 121) plantea, refiriéndose a México, que algunas desigualdades se arrastran desde la colonia a partir de conceptos estereotipados de lo "indio", "lo no indio" y "lo mestizo" contruidos para justificar la dominación y exclusión de las culturas y etnias subalternas, cuyo valor por sí mismas no es reconocido.

Por siglos, el no reconocimiento del valor de la pluridiversidad étnica-cultural en la construcción de ALyC se sustenta en la creencia de ser un elemento que impide la integración nacional. No es la misma idea tejida en el imaginario del grupo hegemónico en torno a "lo mestizo", que lo considera como una vía de homogeneización étnica y cultural y, por tanto, un medio de "blanqueamiento racial",

requisito necesario para la construcción de la identidad nacional (Gutiérrez, 2001: 131).

En México el mestizaje, nos dice Schmelkes (2004), es un proceso colectivo que se inicia desde la Colonia para borrar las diferencias y hacer a todos iguales. Es un proceso que no termina con la revolución ni durante el periodo posrevolucionario, pues, también el grupo nuevo en el poder, busca la inclusión de los pueblos indios a partir de su conversión en no indígenas asimilándolos a través de la educación: el programa educativo de Vasconcelos y las políticas indigenistas tienen esa connotación. Estas últimas se orientan a la estructuración de la reforma agraria, a los programas educativos y también a la incautación de valores indios para la construcción de la identidad nacional (Gutiérrez, 2001: 136), y deja al margen del proyecto homogeneizador a las etnias y culturas subordinadas que se niegan al proceso de mestizaje. Schmelkes (2004: 2) argumenta que por esta decisión han pagado un precio muy alto porque a cambio:

[...] vino una marginación, un abandono, desde el punto de vista del desarrollo, del acceso a los servicios sociales, desde el punto de vista del acceso a los servicios básicos, a los servicios estructurales, a estos indígenas no se les atendió, se les abandonó, el precio que tuvieron que pagar fue no poder tener acceso a caminos, a presas, a obras de irrigación, no poder tener acceso a sistemas de salud, a escuelas, el precio que pagaron fue no darles acceso a los beneficios, es otra manera de mostrar el miedo a la diversidad.

Actualmente, si bien la situación de marginación y exclusión de las culturas y etnias subalternas en México y en el resto de ALyC no cambia significativamente, sus demandas al derecho a la diversidad toman un impulso nuevo a partir de 1992, año de la conmemoración del quinto centenario de la llegada de los europeos a América, mostrando la conversión de los pueblos indios en actores sociales y políticos. Es decir, este hecho histórico es un parteaguas porque a partir de ese momento, los gobiernos reconocen la pluridiversidad cultural y étnica pero por ser sólo un reconocimiento, los espacios son aún, restringidos para los indios y negros. Decimos que son restringidos porque Evo Morales al ganar las elecciones presidenciales en Bolivia en el 2005 desestructura el esquema de identidad étnica del imaginario eurocéntrico.

Simbólicamente, Evo representa el ascenso al poder político de las culturas dominadas por siglos, y nos muestra cuatro aspectos importantes que: *a)* ALyC se gesta en plural (Fornet-Betancourt, 2005: 8); *b)* que la marginalidad no es razón para no participar en la construcción de la identidad

nacional a partir del respeto al derecho a una cultura propia y en plena autonomía; c) que es posible la resistencia a la *etnofagia* que socava “la unidad de las comunidades indígenas desde adentro reduciendo al mínimo necesario los brutales métodos de otros tiempos” (Díaz-Polanco, 2005); y, d) que la autonomía de los pueblos indios no significa su segregación, sino su conexión a partir de su diferencia porque no buscan construir “campos sociales alternos”. Buscan ser incluidos “sin que se atropelle su diferencia ni se les conde- ne a la desigualdad. En suma, buscan ser ciudadanos en sentido intercultural” (García Canclini, 2004: 53).

El reconocimiento de la pluridiversidad cultural y étnica en los últimos años, por tanto, no impide que los grupos subalternos o subordinados sean descalificados como lo demuestran los mapuches chilenos quienes son vistos como transgresores de la ley, incluso, son encarcelados por defender sus tierras, o en el mejor de los casos, son calificados como los pobres susceptibles a recibir ‘ayudas’. Igual sucede en México donde el discurso oficialista explica la marginalidad y pobreza de los pueblos indios a partir de su resistencia al abandono de sus usos y costumbres; es decir, porque se resisten a la modernidad. Es una visión con la que no coinciden Barabás y Bartolomé (1986: 64), por citar sólo algunos autores, porque argumentan: “la diversidad cultural no es la responsable, ni puede ser equiparada con la desigualdad económica de las clases sociales [...]”; es más, la causa de la vulnerabilidad social o colectiva es más profunda porque:

[...] esa desigualdad evidente no deviene de las diferencias culturales existentes dentro de los espacios nacionales y regionales, sino de una larga cadena de succión de recursos, sobreexplotación y marginación iniciada en los países hegemónicos que afecta a las clases desposeídas y principalmente a las poblaciones étnicas *subordinadas o subalternas* [subrayado nuestro].

García Canclini (2004: 53) pone el dedo sobre la llaga cuando afirma que los indígenas en América Latina no son diferentes sólo:

[...] por su condición étnica, también porque la reestructuración neoliberal de los mercados agrava su exclusión y desigualdad. Sabemos en cuántos casos que su discriminación étnica adopta formas comunes a otras condiciones de vulnerabilidad: son desempleados, pobres, migrantes indocumentados, homelees, *desnutridos* [subrayado nuestro] y desconectados.

En México, muchos conflictos identitarios micro-regionales se mezclan y entrelazan con la disputa de tierras, cuyas raíces, a veces, se arraigan desde la Colonia como su-

cede en la costa de Guerrero donde veladamente se confrontan los pueblos con raíces indígenas y africanas. Este conflicto surge en el siglo XVI cuando los segundos en situación de esclavitud huyen de los obrajes y las haciendas, y junto a los antes empleados en la explotación del oro de los ríos ocupan algunas tierras de los pueblos indios, obligándolos a replegarse a las montañas. Étnica y culturalmente son diferentes, pero ambos son vulnerables sin que esta situación compartida sea suficiente para cohesionarlos a la hora de defender y disputarse sus espacios geográficos y el acceso a los escasos recursos (tierras, reservas forestales, apoyos económicos y otros). Su distanciamiento es mayor por la invisibilidad de los afrodescendientes, quienes no aparecen en las estadísticas nacionales (*El Universal*, 2005) ni son mencionados en los foros académicos que abordan los problemas rurales. Entre ellos, incluso, no existe la conciencia de sus raíces africanas. No perdamos de vista que la invisibilidad facilita la violación de los derechos humanos fundamentales (Schmelkes, 2002) que en el caso de los afrodescendientes, los coloca al final de la lista de los marginados y pobres. Acerca de esto, Glyn Jemmott Nelson, sacerdote en El Ciruelo, Oaxaca, explica que en esta entidad oaxaqueña:

Mucha gente lo niega, pero es una realidad, porque hay oaxaqueños que no dan cupo al negro. Sea quien sea, indígena, mestizo o blanco, hay dificultad para ubicar al negro en su dimensión, y eso es muy común no solamente en México, sino en toda América Latina. [...] La correlación entre el color de la piel se refleja en la posición económica, porque el grupo urbano mestizo o blanco presenta una situación distinta con el negro e inclusive con el indígena de un grupo rural con un bajo ingreso económico, deficiente educación, sin inversión económica o factores que promuevan su desarrollo económico. Si combinamos todos estos indicadores, vamos a tener un cuadro que nos va a aterrorizar, ya que la distribución no es solamente política ni étnica; también es cultural y económica, pues el indio y el negro son pobres, y el mestizo y blanco *llegan a ser ricos* (*La Jornada*, 2006. Subrayado nuestro).

A nivel mundial, otros espacios de conflicto identitario son Estados Unidos, Europa, Canadá y Australia, igual pluridiversos étnica y culturalmente por las constantes migraciones que los convierte en regiones multiculturales, pero en donde los migrantes y otros grupos étnicos forman parte de las ‘minorías’, aun cuando su mano de obra sea importante para la economía de estos países. Europa, que por siglos había sido exportadora de migrantes, ahora es importadora de mano de obra de los países subdesarrolla-

dos, porque ya ni siquiera los europeos pobres aceptan cualquier trabajo (Sartori, 2006: 114). Aun así, los migrantes son vistos como un riesgo para la integración nacional europea.

Es verdad que en estas regiones multiculturales se observa el otorgamiento de derechos específicos a ciertos grupos como los que Kymlicka (2006) analiza, pero crea ghettos, como en el caso de las reservaciones indias en Estados Unidos (Touraine, 2006: 169). En algunos casos, desde hace diecinueve años éstas han logrado beneficiarse con el otorgamiento de derechos específicos (como el establecimiento de casinos en Las Vegas) aprobados por el Congreso en 1988, de modo que son autónomas y no pagan impuestos locales y ni estatales. Pero no todas las reservaciones tienen casinos ni todas disfrutan del otorgamiento de derechos específicos. Tan es así, que en Nuevo México existen reservaciones indias sumamente pobres (Marchena, 2006), lo que significa que las relaciones de poder no se han transformado en este país multicultural.

Debe quedarnos claro que el reconocimiento de la multiculturalidad no resuelve las confrontaciones identitarias en los países desarrollados, y mucho menos si son antipluralistas, por lo que en estos países las minorías sufren y enfrentan expresiones xenofóbicas o rechazo del 'otro' —que es el verdadero y auténtico racismo— que en Europa se orienta especialmente a los árabes y africanos, sobre todo si son islámicos (Koundoura, 2002: 22-23; Macleod, 2002: 36; Hopenhayn, 2002: 1; Sartori, 2006: 56-57).

En el contexto de conflictos e invisibilidad se ubican los disturbios en Lyon, París, de los meses de octubre y noviembre de 2005. El hecho ocurre cuando un grupo de jóvenes franceses musulmanes de origen africano (el rostro de la negación del 'otro') decide salir del silencio y oscuridad. Este hecho muestra a la sociedad y autoridades francesas que vivir en esta situación incuba odios y resentimientos, y que Francia tiene otra cara: la africana musulmana que busca ser incluida en el proyecto de nación y, por lo mismo, le plantea la necesidad de redefinición de su identidad, como afirma Kentel (2006) cuando se refiere a la presencia de los turcos en Alemania.

La xenofobia no es exclusiva de los países desarrollados, existe en los países subdesarrollados por la necesidad que cada individuo y colectividad tienen de buscar y defender sus espacios de emisión/ recepción o territorialidad, por lo que con frecuencia *lo étnica*, cuya función es dotar de identidad, se refiere al otro. Ante esto quizás “estemos frente a un mundo de otredades (incluyendo, a las sociedades catalogadoras)”, en donde los lenguajes, signos y símbolos distintos dificultan el diálogo y por tanto la conectividad o

comunicación (Hopenhayn, 2002 y Devalle, 2002: 20) entre las culturas y etnias, pero también lo dificultan los inevitables intereses identitarios.

Indudablemente las luchas por la defensa identitaria son válidas, pero de acuerdo con Maalouf (citado por Macleod, 2002) hay que cuidar de no caer en una postura esencialista que es la antesala del fundamentalismo, y éste a su vez es considerado un acto de valor y liberación que la gente adopta cuando se reconoce en su pertenencia más atacada. De ahí que este concepto no sea sinónimo de islamismo porque también es cristiano, sobre todo el norteamericano, cuyo fundamentalismo del mercado se apoya en el fundamentalismo militar que se dirige a guerras de expansión de 'una cultura política democrática' como la guerra contra Irak, 2003; y a las guerras 'preventivas' disfrazadas de guerras culturales; por ejemplo, la guerra de limpieza étnica entre bosnios y serbios con matices político-religiosos (Dussel, 2005). Ambas guerras, en su momento, han cobrado miles de vidas, lo mismo que las expresiones terroristas en el mundo.

Debe quedarnos claro que todos los conflictos citados hasta aquí no se pueden explicar ni comprender sin el contexto histórico concreto que rodea a los sujetos y colectividades, y a través del cual se definen las diferencias y niveles de confrontación, de modo que cuando cambia, igual se modifican o surgen otra u otras identidades (Del Valle, 2004), de ahí que la confrontación se dé, aun compartiendo una misma identidad como es el hecho de ser mujer. En torno a esto, Macleod (2002: 41) afirma:

No es lo mismo ser una mujer campesina indígena, ex mozo colono (sic) Tukurú, Alta Verapaz, Guatemala, que ser una mujer ladina profesional, urbana de la cd. de Guatemala. Hay factores que las unen y otros que las separan. La diversidad de cada una de estas identidades se da, justamente, porque están cruzadas por otras identidades y configuradas por distintos contextos.

Por más que el ser mujer sea la única identidad que pudiera unir a estas dos mujeres, no es suficiente para cohesionarlas porque entre ellas existen relaciones de poder (relaciones coloniales de poder) que son asimétricas definidas por las condiciones socioeconómicas en las que han vivido y viven, sumadas a sus diferencias étnicas y culturales. Todo las separa, confronta y coloca en espacios identitarios distintos.

La identidad, parte subjetiva de la cultura, posee una naturaleza procesual que hace que no sea única, ni monolítica. Es una categoría histórica, evolutiva, cambiante, asumida y reasumida que sin ella ninguna acción colectiva sería posible (Devalle, 2002: 27), por lo que no podemos

hablar de estancamiento cultural, lo que sí, de aspectos culturales que cambian más lento o son más estables como la religión, el idioma y los hábitos alimentarios que, precisamente, dan la apariencia de estancamiento (Vila del Prado, 1999; Macleod, 2002: 41 y García Canclini, 2004). A esta apariencia algunos especialistas la llaman permanencia identitaria en movimiento, como en los *ghettos*, en cuyo interior se reconstruye o reconfigura su identidad constantemente, algunos para sí y otros para publicitarla (véase Fridman, 2001). Savoldi y Renk (2005) observan en los descendientes de alemanes, italianos y amerindios (caboclos) del Estado de Santa Catarina, Brasil, que exageran y hasta distorsionan sus tradiciones de origen para vender al turista su identidad. A veces, igual sucede en México o Perú. Esto viene a colación porque algunos antropólogos como Portocarrero (2004), afirman que la autovaloración cultural, punto de partida para el diálogo y la comunicación interculturales, conduce al estancamiento de los pueblos indios y, por tanto, a la reproducción de sus condiciones de marginación y pobreza.

Para Bonfil Batalla (1981), Macleod (2002), Devalle (2002) y Dussel (2005) el estancamiento cultural es sólo aparente y obedece al hecho de que a las culturas subalternas les ha sido negado el derecho a ocupar espacios importantes de poder y la posibilidad de generar su propio desarrollo. Por siglos han vivido en la exterioridad, negadas, rechazadas, ignoradas e invisibles, tanto por la cultura dominante como por sus elites modernizadas, pero de acuerdo con los autores citados, esto ha tenido su lado positivo al permitirles conservar su riqueza cultural insospechada que deben valorar y rescatar, para ser interlocutores visibles con voz audible, y desde allí, trascender. La medicina tradicional es un ejemplo del conocimiento enriquecido y guardado por siglos, no olvidemos que en ella la medicina científica tiene sus bases.

2. Diferencias, conectividad y universalidad

Para Albó (2004) la conectividad existe al establecerse cualquier relación entre personas o grupos sociales de cultura distinta, por lo que el intercambio de elementos culturales es inevitable a pesar de que la cultura hegemónica ejerza presión y dominio sobre el resto de las culturas. Ante esto, el receptor debe distinguir y aprender a discriminar los elementos culturales positivos de los negativos que va a integrar en su cultura, porque los elementos negativos fortalecen las asimetrías entre las relaciones hegemónicas/ subalternas y debilitan la identidad del *yo* del subalterno. Estas relaciones conducen a la descalificación, anulación o

despersonificación e incluso hasta denigrar al 'otro', obstaculizando la conexión entre las colectividades: pueblos e individuos.

Albó (2004) al referirse a la *descalificación del otro*, lo hace en defensa de las colectividades y culturas subordinadas y subalternas de América Latina, sobre todo de los pueblos indios, pero reconoce que la negación es dialéctica, por lo que descalificar y anular son actos que igual devienen de las culturas y etnias dominadas. La leyenda que Haro Salazar *et al.* (1999) rescatan acerca del origen de los guarijíos-Makurawe de Sonora, muestran la negación del otro, hegemónico. Para los guarijíos, los yoris –población mestiza– “no hablan la lengua y no hacen turbadas (aplanar la tierra con los pies), tienen tierras y ganado, dominan y pueden ser malos”. Según su cosmogonía: al Guarijío lo hizo Dios, “lo hizo de tierra, de barro”, no así a los yoris que “los hizo Satanás porque los hizo un mono, el hermano de él; pero lo hizo de cal y ceniza”.

En los fragmentos citados, la autorrepresentación refleja la confrontación del bien y el mal; entre lo indio y lo no indio o entre el *yo* y el *otro* que se construyen en el marco de contradicciones, diferencias y desigualdades multidimensionales a las que García Canclini (2004:189) se refiere. Asimismo, entre estos actores sociales, la tierra es el referente de la relación entre el *yo* y la “otredad”, lo que marca las diferencias sociales y culturales (Alejos, 1994: 54 y 2005), como también ocurre entre el winik y el kaxlan en Chiapas, ambos vocablos de origen ch'ol. Desde el imaginario del winik, esta identidad se refiere a personas, hombres legítimos u originarios. Es el labrador que gracias a su conocimiento y trabajo agrícola es capaz de mantenerse a sí mismo y a su familia; es el verdadero trabajador de la tierra. Su contraparte, el kaxlan es el extranjero o castellano –que a veces abarca a los “mestizos” y ladinos–, representa conflictos, despojo de la tierra, sojuzgamiento, matanzas y explotación (Alejos, 2005).

Otro elemento que Menchú (véase Burgos, 1986), Albó (2004) y Bonfil Batalla (2005) abordan, es la despersonificación cultural que ocurre cuando los individuos al no sentirse parte de la cultura dominante renuncian a su identidad para formar parte del proyecto de nación, o bien parte del grupo hegemónico, aunque sólo sea de modo subjetivo: en pocas palabras aceptan el mestizaje cultural. Esta decisión, para Bonfil Batalla (2005) representa la negación a sí mismo, la muerte como experiencia cultural. Un ejemplo, es el abandono de las lenguas amerindias en México, porque algunos padres deciden enseñar a sus hijos sólo a hablar español para facilitarles su asimilación a la cultura 'nacional' y así evitar que sean discriminados. Aparentemente

su decisión no tiene importancia, pero al desaparecer alguna lengua, como está sucediendo en México, igual perdemos la oportunidad de entrar en otras culturas, porque dice Lenkersdorf (s.f.), las lenguas culturalmente reflejan formas distintas de ver al mundo, y de pertenencia, son:

[...]más que meros mecanismos de comunicación: nos sirven para nombrar la realidad y la nombramos según la percibimos. La particularidad de las lenguas es que manifiestan, cómo las culturas diferentes perciben la realidad [...] existe una relación íntima entre lengua y cultura. Los idiomas son puertas que nos hacen entrar en otras culturas, porque las incluyen y las expresan (Lenkersdorf, s.f.: 2).

Para evitar el abandono de las lenguas y otras manifestaciones de despersonalización cultural, tanto Menchú como Albó plantean que las etnias y culturas dominadas deben autovalorarse para no negarse a sí mismas, lo cual es posible si defienden su identidad pese al rechazo de los grupos hegemónicos. La defensa de la identidad colectiva no significa que los pueblos se encierren o estanquen, sino que sean capaces de seleccionar los elementos culturales que van a incorporar en su cultura tradicional para enriquecerla. Esta capacidad exige que antes se conozcan o reconozcan en su cultura, como acto de autoafirmación y lucha contra la homogeneización. Pero preguntamos ¿cómo autovalorarse?

Fornet-Betancourt (1998) considera que la autovaloración cultural sólo es posible mediante la relación del *yo* con la otredad, e implica un proceso de habituación a vivir sus referencias identitarias en relación con los llamados *otros* (o desconocidos) capacitándose interculturalmente. La revisión constante de la memoria colectiva o histórica desempeña una función importante en esta capacitación, por lo que en opinión nuestra, este proceso de habituación se complementa cuando la atención se centra en la percepción sobre la “otralidad” integrando una cadena: la percepción que el otro tiene de nosotros y de cómo yo percibo al otro y como percibo su percepción. Este ejercicio debe conducir a una postura de crítica y autocrítica.

A diferencia de Fornet-Betancourt, Dussel (2005:17 y 24-25) plantea que el acto de autovaloración cultural debe traducirse en la búsqueda de la liberación o descolonización de los pueblos subsumidos o culturas ‘no modernas’ para caminar a la transmodernidad. Para ello, propone cuatro estrategias: afirmación como autovaloración o autodescubrimiento del propio valor cultural; rescate de los valores tradicionales ignorados por la modernidad como punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura; contribución de los críticos en la afirma-

ción cultural, desde su situación de biculturalidad; y resistencia a los embates de la modernidad mediante la maduración del proceso de afirmación y acumulación de fuerzas para impulsar el crecimiento y creatividad de la cultura renovada, descolonizada y orientada a la utopía transmoderna.

Los rescates que deben emprender las colectividades o culturas no hegemónicas son muchos, pero uno de ellos para que irrumpen y creen proyectos alternativos desde otro lugar, es el rescate del principio ecológico de las culturas indígenas que se fundamenta en el pensamiento holístico. Hay que aclarar, al margen del discurso filosófico de Dussel, que el pensamiento holístico plantea una relación estrecha, entre la salud de los individuos y colectividad con la salud del medio ambiente y la sociedad, como lo piensan los mapuches chilenos y argentinos (cfr. Ibacache, 1997). Es así que de modo ideal, el pensamiento holístico al que Dussel e Ibacache se refieren, busca el equilibrio de los ecosistemas dañándolos lo menos posible y se opone al pensamiento “del mundo moderno capitalista que confronta a la naturaleza como explotable, vendible y destructible” (Dussel, 2005) cuyo resultado es el deterioro acelerado del medio ambiente en lo que mucho ha tenido que ver la ganaderización impulsada desde los setenta, la tala inmoderada de los bosques y los asentamientos irregulares en las selvas y bosques. Es cierto que cualquier irrupción del hombre afecta a la naturaleza, pero el daño es mayor si su explotación es desmesurada.

Para matizar lo expuesto por Dussel acerca del conocimiento de la naturaleza en el mundo indígena, citemos a Ramiro Batzin, representante de una organización indígena de Guatemala, que en una entrevista sobre el desastre causado por el huracán Stan en el 2005, lamenta que el conocimiento indio sea despreciado (Cevallos, 2005) cuando puede contribuir a la prevención de los desastres:

[...] el aullido de los coyotes, el tipo de vuelo de ciertas aves, el “sonido” de la tierra, la posición y brillo de la luna son algunas de las manifestaciones de la naturaleza que anticipan desastres naturales, según los sabios y los ancianos indígenas. Pero nada de esto tiene cabida en los planes oficiales, que a menudo también ignoran las lenguas y las formas organizativas de los nativos ante problemas comunes (Cevallos, 2005: 1)

Por otra parte, Dussel (2005) plantea en sus reflexiones que las asimetrías a nivel planetario entre el norte (países desarrollados) y el sur (países subdesarrollados), subjetivamente entre lo moderno y no moderno, están determinadas por el poder de la tecnología y son las asimetrías en el desarrollo las que conducen a conflictos interétnicos y culturales, en cuyo medio prevalecen intereses distintos que

atraviesan todos los planos. Ante esto, plantea la conveniencia de que el diálogo intercultural se inicie entre los mismos desiguales; entre los mismos otros subordinados porque al sufrir los mismos problemas es más probable que lleguen a consensos. Preguntamos ¿esto es posible si hasta entre los mismos otros subordinados, marginados y excluidos, existen intereses claramente definidos y contrapuestos definidos por su propia identidad, por su propio proceso histórico?

No olvidemos a la mujer campesina de la Verapaz y a la mujer ladina urbana y profesionista de la ciudad de Guatemala, entre quienes se llegan a establecer relaciones de opresión y sumisión; o bien el conflicto identitario entre afrodescendientes e indígenas de Guerrero; o el conflicto que se suscita en la IV Cumbre de las Américas en el Mar de Plata, Argentina (2005), donde el gobierno mexicano defiende al ALCA¹ o al *USAísmo* (término empleado por Dassetto,² 2006: 24), cuyos objetivos son totalmente opuestos a los del mercosur (Mercado del Cono Sur). Es decir, mientras que este último es un proyecto de solidaridad entre los países miembros, el primero se circunscribe en la lógica capitalista vía defensa de la hegemonía hemisférica de Estados Unidos (USA).

Ante la infinidad de conflictos identitarios generados en el marco del proceso globalizador ¿Podremos vivir juntos con nuestras diferencias? La respuesta de Touriane es afirmativa siempre y cuando se combinen igualdad y diversidad. O mejor dicho, se articule lo individual con lo universal a través de la “asociación de la democracia política y la diversidad cultural fundadas en la libertad del Sujeto” cuya construcción no es posible al margen de la acción colectiva que a veces conduce a la formación de movimientos sociales. Si la fragmentación de las identidades es cada vez mayor como ha sucedido con la identidad de nación y sobre lo que nos hemos referido antes, para que pueda darse la comunicación intercultural, es necesario para Touraine que el Sujeto se aparte, por un lado, de la comunidad, que para este autor representa la homogeneización; y por el otro, del mercado (sea como consumidor o creyente). Ambos, comunidad y mercado, conducen al aislamiento del Sujeto. Hay que aclarar que para Touraine, la comunidad no es sinónimo de colectividad, incluso argumenta que el Sujeto es voluntad, resistencia y lucha, además que no hay movimiento social posible sin la liberación del Sujeto; de ahí que considere que a través de las acciones colectivas será posible llevar la reconstrucción de las relaciones más allá de un mercado y de un sistema de producción, y superar a la comunidad por la cultura y del mercado por el trabajo (Touraine, 2006: 85 y 174). En este sentido, la combinación del reconocimiento de las diferencias y la afirmación de un principio universalista de igualdad entre los seres humanos, exige, nos dice:

[...] el reconocimiento de la diversidad y por consiguiente el rechazo de toda homogeneización, de todo desprecio de la diferencia; el reconocimiento de las diferencias que tiene que ser compatible con las actividades instrumentales independientes de las culturas en que se ponen en práctica; y la identidad cultural e instrumentalidad deben reconocer en toda sociedad una referencia al Sujeto, vale decir, unos derechos humanos (Touraine, 2006: 85 y 150).

Si para Touraine la multiculturalidad es la vía para la convivencia de las identidades en sus diferencias y no hay movimiento social sin la liberación del Sujeto, para Fornet-Betancourt (1998 y 2004), Dussel (2004) y Olivé (2004) lo es la interculturalidad, aunque entre ellos se observan enfoques distintos acerca de este concepto. Para Fornet-Betancourt se trata de un instrumento de lucha cultural que permite la vinculación de los individuos y colectividades, en ejercicio de su plena autonomía y soberanía como modos de vida que concretizan el ‘plan’ de la libertad en todos. De ahí que proponga que los países subdesarrollados elaboren proyectos alternativos con carácter universal y dialécticamente, sean desde abajo para arriba “con y por la participación de los múltiples y complejos mundos reales en universos encarnados en los universos culturales por los que hoy se define la humanidad”. La traducción de los símbolos, signos y lenguajes es necesaria para comprender al otro, pero debe hacerse siguiendo un proceso de habituación con el ‘otro’, que para Touraine (2006) sería con el otro como Sujeto social.

Olivé (2004: 118 y 126) difiere con Fornet-Betancourt al considerar que la interculturalidad debe ir más allá de lo cultural y convertirse en “instrumento de justicia social” en la medida que se fundamenta en la solidaridad con el otro. Como tal, exige “la distribución de beneficios y cargas en una sociedad de seres racionales conforme al criterio de garantía de la satisfacción de las necesidades básicas” de todos los individuos. De este modo, si las asimetrías de poder atraviesan a la religión, al género, la cultura, la etnia, la economía, la política, igualmente, la praxis intercultural atraviesa todos estos planos para facilitar la autonomía de los movimientos de los pueblos tradicionales –entendida no como la creación de un

1. El ALCA tendría “la virtud de coexistir con acuerdos bilaterales y subregionales”, pero sólo posible “en la medida que los derechos y las obligaciones bajo tales acuerdos no estén cubiertos o excedan los derechos y obligaciones del ALCA” (véase *Declaración Ministerial de Comercio del Hemisferio, 1994-2002*).
2. A la aspiración de las elites dominantes de los países desarrollados y subdesarrollados a formar parte del modelo norteamericano, como casta aparte.

Estado, sino como la autodeterminación de los pueblos a nivel nacional en oposición al estado etnocrático.

Desde la propuesta de Olivé (2004), la autonomía no significa la independencia y soberanía de los pueblos plenamente como región, con territorio propio y otras formas de autogobierno, como inequívocamente son los argumentos desde el poder hegemónico. Significa la libertad de construir su futuro porque abre a los individuos la posibilidad de reproducir su cultura conforme a estándares elegidos por ellos, e igual que el derecho a decidir las tradiciones y los valores a conservar, lo mismo que a examinar críticamente sus necesidades y deseos creados en su cultura. Pero como tiene un límite, en este caso, el límite a este derecho lo determina el bien común o los derechos de los grupos sociales y etnias partícipes en el diálogo. Por tanto, ellos son quienes deben fijar las reglas de interlocución y las sanciones para quienes no cumplan los acuerdos consensados. Para Olivé, el fin último del diálogo intercultural es la creación de proyectos alternativos de Nación que sólo son factibles con el compromiso del Estado, de los diversos pueblos indígenas, líderes (tradicionales y no tradicionales), partidos políticos y amplios sectores de la sociedad moderna. El resultado deberá ser un Contrato Social nuevo basado en la co-responsabilidad (o responsabilidad compartida) de la permanente búsqueda de soluciones y cumplimiento de los acuerdos para que cada interlocutor se identifique con los proyectos que surjan del diálogo. A nivel planetario, argumenta este autor, la interculturalidad tendrá futuro:

[...] en la medida en que los miembros de los diversos pueblos, comenzando con los líderes, acepten las diferencias, sean respetuosos de los otros, y estén dispuestos a cooperar en el desarrollo de una sociedad multicultural, admitiendo la posibilidad de hacer cambios en su propia cultura que sean necesarios para la convivencia armoniosa con los otros pueblos (Olivé, 2004: 162).

Ahora bien, desde esta perspectiva, la praxis intercultural desarrolla la capacidad de crítica y autocrítica de los interlocutores para construir una sociedad más humana y menos mediatizada de lo que es en el proceso globalizador, en donde el consumismo avanza sobre la cultura de tal modo que cada producto nuevo coloniza un espacio semiológico; se legitima en un mundo de sentidos y signos; se arraiga en el *humus* cultural, y obliga a la estandarización de los signos, valores y ritmos de las culturas. Basta hacer un recorrido mental de la infinidad de comerciales que pasan en la televisión e internet, para concluir que a diario nos topamos con la fetichización de la mercancía y con un mundo abismalmente distinto de lo que es en realidad. Las campa-

ñas electorales diseñadas para presentarse en la televisión; o bien las guerras son un ejemplo de la mediatización de la sociedad (Margulis, 2004 y Álvarez, 2005).

De modo que ante los embates de la globalización y porque la multiculturalidad no resuelve los conflictos identitarios, ya que no es su objetivo aún cuando crea ciudadanía como las referidas por Kymlika (2006); Fonet, (1998 y 2004) Olivé, Dussel, García Canclini (2004), Menchú y Albó (2004) coinciden en que las relaciones interculturales deben apoyarse en el reconocimiento y respeto a las diferencias pero, sobre todo, cimentarse en la tolerancia y solidaridad. Desde nuestra perspectiva deben cimentarse en la solidaridad, porque la tolerancia tiene límites, y uno de ellos, explica Sartori (2006: 46), es la intolerancia del otro. En cambio la solidaridad –igualmente un acto intersubjetivo como lo es la tolerancia– se elige “como modo de ser” para relacionarse consigo mismo y con los otros. Es la postura ética más importante que facilita la comunicación con los otros porque exige que el sujeto reconozca que “él es él y el otro; si no se salva al otro, no se salva él” (Ortega y Gasset, citado por Fonet-Betancourt, 1998). Para Dussel (2005a) implica asumir la responsabilidad “por el otro más allá también del reconocimiento del otro como igual, en una justicia intrasistémica” y más allá de tolerarlo, hay que colocarnos en el lugar del otro. En el fondo es un acto que se orienta a la protección del Sujeto y hace posible la comunicación intercultural como bien afirma Touraine (2006:153).

En resumen, para Dussel, Fonet-Betancourt y Olivé, la interculturalidad es un acto de resistencia a la homogeneización desde abajo y coinciden en la importancia del reconocimiento de las diferencias identitarias y en la necesidad de conexión entre identidades distintas mediante un proceso de concientización de los actores sociales distintos; en pocas palabras, de la toma de conciencia social, que de acuerdo con Schmelkes (2002) debe conducir necesariamente a la denuncia de las desigualdad, exclusión, marginación y violación de los derechos humanos fundamentales. No podemos soslayar que el reconocimiento de las diferencias y tolerancia no conduce necesariamente a la toma de conciencia social, por lo que no se puede ser solidario con el otro, sin esta toma de conciencia.

Últimas reflexiones

La interculturalidad, por tanto, desde nuestra opinión es un paradigma que no obedece a un acto de buena voluntad, ni a un accidente que pone en contacto a dos o más culturas; y no lo es porque este concepto tan discutido en distintos espacios académicos, posee un carácter procesual y por eso

mismo no puede desprenderse del contexto social e ideológico que rodea a cada uno de los interlocutores sociales. Y a diferencia de la multiculturalidad que puede ser antiplural, se opone a la homogeneización y establece relaciones simétricas en todos los aspectos de la vida: económicos, educativos, de participación política, de género, etcétera. Sólo así es posible la comunicación o conexión entre los sujetos sociales en pleno ejercicio de su libertad para construir o reconstruir su identidad y, por tanto, ejercer su derecho a las diferencias, uno de los muchos derechos humanos que hay que defender ante la tendencia homogeneizadora de la globalización.

Es innegable la importancia del reconocimiento de las diferencias y la aceptación mutua para la convivencia, pero también la importancia de un pensamiento ético regido por los principios fundamentales: respeto y tolerancia a las diferencias y, sobre todo, la solidaridad con el 'otro', lo cual lleva a la transformación de la conciencia individual a una conciencia social. Y cómo la interculturalidad toca a la conciencia, de acuerdo con Ferhat Kentel (2006) es una cuestión metodológica y conceptual que para los gobiernos, organizaciones, pueblos y otros, representa una tarea difícil porque precisamente les exige buscar métodos orientados a la transformación de la conciencia en sí, para sí y para los otros con el fin de lograr la interconexión de las culturas y etnias o mejor, para lograr la comunicación intercultural. Creemos que el primer espacio de transformación son los programas de educación en todos los niveles y áreas del conocimiento cuya meta sea crear hombres y mujeres "nuevos" regidos por una postura ética que no se limite a reconocer y hetero-reconocer las diferencias, tolerarlas y respetarlas, sino además, aprendan a solidarizarse con el otro.

Las universidades interculturales en México, surgidas a fines de los noventa con la Universidad Intercultural del Estado de México (IUEM), son un espacio importante, pero no suficiente porque el proceso de transformación de la conciencia de los sujetos sociales debe comenzar en la misma elite política en el poder, al igual que en las bases de las organizaciones sociales.

En fin, concluimos que la interculturalidad confiere a los estados, pueblos, grupos sociales-religiosos y otros, la responsabilidad histórica de su devenir. O, mejor dicho, responsabiliza a cada interlocutor social de la construcción del futuro de su colectividad, y exige la interacción de sujetos sociales o interlocutores que hayan afirmado o reafirmado su identidad. Touraine (2006) diría, de sujetos que hayan logrado su liberación a través de un proceso de autovaloración como lo proponen los autores citados y con quienes coincidimos, precisamente para que sean visibles, tengan voz y sean escuchados para poder llegar a acuerdos consensados, y no imposiciones unilaterales como sucede en las sociedades multiculturales.

Los acuerdos consensados son importantes para que cada sujeto social se reconozca y responsabilice del proyecto de nación u otros proyectos –por ejemplo los orientados al desarrollo de las comunidades–, y así, se convierta en actor social que impulse el cambio desde abajo hacia arriba, y no como ha sido hasta ahora. Que defienda los derechos humanos, entre ellos el derecho de resistencia a la opresión, como bien afirma Touraine (2006:90).

Quizás lo aquí planteado sea una utopía, pero creemos que a partir de ella es posible iniciar la búsqueda de mecanismos de conducción a la construcción de sociedades nuevas, menos enajenantes, menos distantes y más humanas.

obie

Bibliografía

- Albó, X. (2004). "Interculturalidad y salud", en Fernández, G. (coord.). *Salud e interculturalidad en América Latina Perspectivas antropológicas-Ediciones Abya-Yala-Quinto, Ecuador.*
- Alejos, G. I. _____ (1994). *Emografía del discurso agrarista entre Ch'oles de Chiapas.* UNAM.
- _____ (2005). "Identidad étnica y conflicto agrario en Chiapas", *Amérique Latine Histoire et Mémoire.* Núm. 10-2004-Identités: positionnements des groupes indiens en *Amérique Latine* [En ligne], mis en ligne le 21 février URL:<[http:// alhim.revues.org/ document14.html](http://alhim.revues.org/document14.html)>
- Álvarez, L. R. (2005). "La mediatización de las guerras", *Revista ICONOS.* Puerto Rico. <[http:// www.comu.uprh.edu/ iconos/ artículos/ mediatizacióndelasguerras-luisalvarez.htm](http://www.comu.uprh.edu/iconos/articulos/mediatizacióndelasguerras-luisalvarez.htm)>.
- Barabás, A. M. y M. A. Bartolome. (1986). "Pluralidad desigual en Oaxaca", en Barabás,

- A. M. y M. A. Bartolomé (coords.). *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*. INAH, México.
- Bonfil-Batalla, G.
 _____ (1981). "Pluralismo cultural y cultura nacional", *La Semana de Bellas Artes*. Instituto Nacional de Bellas Artes. Núm.104, 28 octubre, México.
- _____ (2005). *México Profundo. Una civilización negada*. México.
- Burgos, E.(1986). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo XXI, México.
- Cevallos, D. (2005). "Indígenas desarmados ante desastres", *Tierramérica*. PNUMA, 15 octubre. <<http://www.tierramerica.net/2005/1015/articulo.shtml>>.
- Dassetto, F. (2006). "Identidades e interacciones en los nuevos marcos sociales", *Revista CIDOB, d'Afers Internacionals*. Barcelona, Fundación CIDOB, números 73-74. <<http://www.cidob.org>>.
- Devalle, S. B. C. (2002). "Etnicidad e identidad: usos, deformaciones y realidades", en Susana B.B. Devalle (coord.), *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*. El Colegio de México, México.
- Del Valle Rojas, C. (2004). "Comunicación, espacios y migración-intraregional: rito y otoralidad como formas de contra-poder e intertextualidad", *Global Media Journal*. Vol. 1, núm.1. <<http://gmje.mtyitesm.mx/delvalle.html>>.
- Díaz-Polanco, H. (2005). "Etnofagia y multiculturalismo", *Revista Memoria virtual*. CEMOS. Núm. 200, octubre.
- Dussel, E.
 _____ (2005). *Transmodernidad e interculturalidad* (interpretación desde la Filosofía de la Liberación). UAM-I, México. <<http://www.laneta.apc.org/afyl/articulos.html>>.
- _____ (2005a). *Deconstrucción del concepto tolerancia (de la intolerancia a la solidaridad)*. UAM-I, México, <<http://www.laneta.apc.org/afyl/tolerancia-dussel.pdf>>.
- El Universal* (2005). "Los Estados: piden los negros acabar con su discriminación". Junio 5, México.
- Fornet-Betancourt, R.
 _____ (1998). "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural". <<http://www.crim.unam.mx/cultura/ponencias/Fornet2.html>>
- _____ (2004). "Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana", *Afyll*. <<http://www.laneta.apc.org/afyl/articulos.html>>
- Fridman, J. (2001). *Identidad cultural y proceso global*. Amorrutu Editores, Argentina.
- García-Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Gedisa, México.
- Gutiérrez, Ch. (2001). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto de Investigaciones Sociales y Plaza y Valdes, México.
- Haro-Salazar, J. A. B. E. Salazar, et al., (1998). *El sistema local de salud Garifino-Makurawe*. CIAD, CONACULTA, El Colegio de Sonora, INI, México.
- Hopenhayn, M. (2002). "El reto de las identidades y la multiculturalidad", *Pensar Iberoamérica*. Organización de Estados Iberoamericanos. Febrero. <<http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric00a01.htm>>.
- Ibacache B. (2002). "La salud, el desarrollo y la equidad en un contexto intercultural", proyecto de documentación Ñuke Mapu. <www.mapuche.info/mapuint/ibaca00.htm>. (15 de diciembre de 2006).
- Koundoura, M. (2002). "¿Multiculturalismo o multinacionalismo?", *Temas*. Núm. 28. Enero-marzo, La Habana, Cuba.
- Kentel, F. (2006). "Del 'gueto' a lo 'intercultural': experiencias euro-turcas en Alemania y Francia". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. Núm.73-74. <<http://www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/view/40385/40861>>.
- Hill K. (2006). *Ciudadanía multicultural*, Paidós, España.
- La Jornada* (2006). "Negros de Oaxaca, excluidos de políticas de desarrollo: prelado", marzo 27. <<http://www.jornada.unam.mx/2006/03/27/039n2est.php?partner=rss>>.
- Lenkersdorf, C. (s.f). "Otra lengua, otra cultura, otro derecho, el ejemplo de los maya-tojolobales". <<http://www.bibliojuridica.org/libros/2/740/6.pdf>>. (20 de diciembre 2006).
- Macleod, M. (2002). "Las diversas y desobedientes otras. Los encuentros y desencuentros del feminismo y los movimientos indígenas en la lucha por sus derechos y reconocimiento", *Estudios latinoamericanos*. Nueva Época. Año IX, núm. 18. Julio-diciembre, México.
- Margulis, M. (s.f.). "Globalización y cultura" en <<http://www.crim.unam.mx/cultura/ponencias/ponen2faseindice/pon2fase.htm>>. (agosto de 2005).
- Marchena, D. (2006). "Pobres indios ricos". *Vanguardia*. 10 diciembre. <<http://blocc.mesvilaweb.cat/media/MV83.pdf>>. (20 de diciembre de 2006).
- Olivé, León (2004). *Inter-culturalismo y justicia social*. UNAM, FPE, México.
- Portocarrero, G. (2004). "Interculturalidad en debate en el Perú. Entrevista". *Construyendo la nueva interculturalidad*, en *Interculturalidad*. Núm. 1. Enero. <http://www.interculturalidad.org/numero1/a/arti/a_pon_010404.htm#>.
- Salvodi, A. y A. Renk (2005). "Historia e contra historia: interculturalidade no soul do Brasil". *I Congreso de Interculturalidad*. Argentina.
- Sartori, G. (2006). *La sociedad multiétnica. Pluralismos. Multiculturalismo y extranjeros*. 2da. reimp. Taurus, México.
- Schmelkes, S. (2004). "Visibilizar para crear conciencia. Los jornaleros agrícolas de México a la luz de los derechos humanos", <<http://www.uam.mx/cdi/foroinvisibilidad/conferencistas/sylviaschmelkes.pdf>>. 15 de enero de 2007.
- Touraine, A. (2006). *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Trad. Horacio Ponce. 3a. reimp. Fondo de Cultura Económica. México.
- Vila del Prado, R. (1999). "Las identidades colectivas entre la construcción y la deconstrucción", *Revista Acta Académica*, Universidad Autónoma de Centro América. <<http://www.uaca.ac.cr/acta/2000may/rvila.htm>>.