

# ESTADO NACIÓN E IDENTIDAD NACIONAL: AMÉRICA LATINA Y LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD EN CONTEXTOS MULTICULTURALES

## NATION-STATE AND NATIONAL IDENTITY: LATIN AMERICA AND DIVERSITY MANAGEMENT IN MULTICULTURAL CONTEXTS

Sonia García-Segura\*

### Resumen

El presente artículo aborda la relación entre el Estado nación y la gestión de la diversidad cultural en el contexto latinoamericano, caracterizado por la construcción de una identidad nacional no homogénea. El reconocimiento de un Estado multinacional es el resultado de las reivindicaciones de las minorías nacionales y a su vez el concepto de ciudadanía y el papel del ciudadano. En este sentido, el diálogo intercultural se convierte en una reacción a las políticas uniformadoras y en un espacio de convivencia entre todas las culturas. La puesta en marcha de políticas interculturales supone no solo el reconocimiento de la diferencia, sino un nuevo modelo de convivencia social basado en el intercambio cultural.

**Palabras clave:** estado nación, multiculturalismo, diversidad cultural, interculturalidad.

### Abstract

*This paper addresses the relationship between the nation state and the management of cultural diversity in the Latin American context, characterized by the construction of a non-homogeneous national identity. The recognition of a multinational State is the result of the claims of national minorities and in turn the concept of citizenship and the role of the citizen. In this sense, intercultural dialogue becomes a reaction to uniform policies and a space of coexistence between all cultures. The implementation of intercultural policies implies not only the recognition of difference, but a new model of social coexistence based on cultural exchange.*

**Keywords:** nation state; multiculturalism; cultural diversity; interculturality.

Fecha de recepción: 23-04-2020 Fecha de aceptación: 23-02-2021

### Introducción

La característica esencial de las sociedades modernas es su carácter multicultural, lo que ha conllevado una permanente confluencia e interacción entre los grupos y sus culturas, determinando las relaciones interculturales en una sociedad dada. Estas relaciones interculturales son analizadas por García Canclini (1990) como formas particulares y tradicionales de *hibridación cultural* que, desde la Antropología Cultural y la Etnohistoria, han sido propuestas. Se dan en las sociedades y han sido denominadas con distintos términos: por un lado, una primera forma de contacto o fusión (racial) o étnica se denominó "mestizaje"; por otro lado, este mismo contacto o fusión, pero de creencias y de prácticas religiosas, se denominó "sincretismo"; por último, otro tipo de mezclas interculturales se denominó "creolización", que en sentido estricto "designa la lengua y la cultura creadas por variaciones a partir de la lengua básica y otros idiomas en el contexto geográfico de esclavos" (García Canclini, 1990: XI). Estos términos, empleados como antecedentes o equivalentes

de hibridación, se usan en general para referirse a procesos tradicionales, o a la sobrevivencia de costumbres y formas de pensamiento premodernos en los comienzos de la modernidad, mientras que el concepto de *hibridación* respondería a las mezclas interculturales propiamente modernas derivadas de los procesos migratorios (Vásquez-Rivera, 2019; Zamorano, 2014).

Estos premodernos y modernos procesos de reafirmación étnica mediante la "apropiación y reinención cultural" (Dietz, 2003:107), generan nuevas identidades, nuevas culturas o "culturas híbridas" (García Canclini, 1990). En un principio, la palabra híbrido tiene orígenes biológicos y botánicos para llegar a designar cruces entre especies distintas y, se incorporó la discusión de la "mezcla de razas humanas" en contextos coloniales (Herlinghaus, 1998). Será a fines del siglo XX cuando el término *híbrido* es renovado por el discurso postcolonial y transformado en metáfora cultural, para referirse junto con los

\* Facultad de Educación, Universidad de Córdoba. Correo electrónico: sgsegura@uco.es

desplazamientos migratorios y la complicación de identidades nacionales, a un concepto que describe el contacto de lenguajes, así como de las respectivas matrices de autoridad y representación (Herlinghaus, 1998:4). Asimismo, para García Canclini el término de “hibridación” se convierte en el eje de su concepto de modernidad latinoamericana, mediante el cual acentúa interacciones complejas entre “niveles, género y formas de sensibilidad colectiva” (García Canclini, 1990:23), las cuales trascienden el principio de la mezcla, de modo que, según el autor: “entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (García Canclini 1990: III).

A fines del siglo XX, el término *híbrido*, actualizado por el discurso postcolonial y convertido en metáfora cultural, hace referencia a un concepto para describir el contacto de lenguajes y jergas diferentes, así como de “respectivas matrices de autoridad y representación”, concibiéndose la *hibridación* no desde el problema racial o desde unas metas de mestizaje sino a partir de “destiempos” y “asimetrías de la modernidad comunicativa de diversas formaciones culturales” (Herlinghaus, 2003:4). En este sentido, Bhabha (1991) llega a tornar el modelo lingüístico de hibridez como modelo politizador del discurso colonial argumentando que: “las mismas estructuras discursivas de la dominación revelan, detrás de su supuesta homogeneidad, la presencia (silenciosa) de un ‘otro’ colonizado –hibridez simbólica que hace descubrir inadvertidos recursos de subversión” (Bhabha, 1991:57).

Al estudiar las relaciones interculturales, se percibe una hibridación que implica una reordenación de los factores endógenos y exógenos de las culturas en contacto. Además, la hibridación cultural contemporánea se solapa y entreteteje con el desigual impacto que han tenido las sucesivas fases de modernización económica, social y política en las diferentes regiones. Sin embargo, no sólo se generan culturas híbridas, sino, a la vez, nuevas identidades, que se articulan dentro de los conflictivos procesos hegemónicos y que pueden constituirse en identidades contestatarias (Dietz, 2003; Esteban y Peña, 2011; Svob-Dokiae, 2008).

### **Antecedentes: el nacionalismo y la construcción del Estado nación.**

Los conceptos de ciudadanía y nacionalismo aparecieron en Europa alrededor del siglo XVIII como consecuencia de las Revoluciones Francesa e Industrial (Turner, 1982) y directamente relacionados con el surgimiento de la sociedad moderna industrial capitalista. De este modo, el Estado nación se convirtió en la institución en cuyo seno los individuos podían ejercer sus derechos y deberes, lo cual se hizo más evidente a medida que la acción del Estado iba penetrando en

las actividades ordinarias de los ciudadanos. En este sentido, el término nación es definido por Smith (1997) como la representación de un lazo cultural y político al unir en la única comunidad política a todos los que comparten “una cultura y un suelo patrio histórico”, es decir, “un grupo humano designado por un gentilicio y que comparte un territorio histórico, recuerdos históricos y derechos y deberes legales iguales para todos sus miembros” (Smith, 1997:13).

Por su parte, para Anderson (1983) la nación constituye una “comunidad imaginada que, a pesar de la desigualdad y la explotación reales que puedan prevalecer en ella siempre se concibe como una relación de camaradería profunda y horizontal” (Anderson, 1983:15). Por otro lado, la concepción de la teoría marxista considera que el Estado representa una “máquina” de represión que permite a las clases dominantes (en el siglo XIX a la clase burguesa y a la “clase” de los grandes terratenientes) asegurar su dominación sobre la clase obrera para someterla al proceso de extorsión de la plusvalía (es decir a la explotación capitalista). De este modo, los clásicos del marxismo han afirmado que el “objetivo de la lucha de clases concierne al poder de Estado y a la utilización del aparato de Estado por las clases (o alianzas de clases o fracciones de clases) que tienen el poder en función de sus objetivos de clase. Así el proletario debe tomar el poder y elaborar un proceso radical, el de la destrucción del Estado (fin del poder de Estado y todo aparato de Estado)” (Althusser, 1969:9).

Para centrarnos en el nacimiento de las primeras naciones nos remitimos a Smith (1997:54), quien estima que este acontecimiento está ligado a tres “revoluciones occidentales”: una administrativa, otra económica y, por último, otra cultural. Podemos decir, por tanto, que las naciones son un fenómeno moderno, como bien nos señala Smith (1997:62), por cuatro razones. Primero, porque precisan de un código legal unificado donde se contemple la igualdad de derechos y deberes y donde existan derechos de ciudadanía; segundo, porque se basan en una economía unificada; tercero, porque necesitan un territorio que cuente con fronteras naturales defendibles; por último, porque precisan una cultura política única y unos sistemas públicos de educación de masas y de medios de comunicación, a fin de socializar a las futuras generaciones de ciudadanos.

Por su parte, Marín Gracia (2002), partiendo de los estudios de Smith (1997) y Miller (2000) profundiza sobre los diferentes modelos de construcción de la nación, por una parte, sobre el modelo de *nación cívica* y, de otra sobre el modelo de *nación étnica*. En la primera, la nación se define como un conjunto de ciudadanos con los mismos derechos y deberes que han establecido un contrato con el Estado (se vincula con el nacimiento del Estado nación en Francia). Este modelo es cívico en la medida que plantea la nación

como una “comunidad política que ocupa un territorio y cuyos miembros se encuentran, de igual modo, sujetos a las leyes de la comunidad” (Miller, 2000:95). En el modelo de *nación étnica*, la nación se caracteriza por la agrupación de un conjunto de individuos con características y rasgos comunes, heredados del pasado como el parentesco, la cultura o la lengua (se vincula con el nacimiento de la nación alemana). Independientemente de cuál sea el modelo que predomine, la construcción de una nación requiere un proceso de construcción cultural y de identidad nacional.

Podemos considerar que las naciones son “interpretaciones convencionales, fruto de la creatividad humana: viven y mueren en función de la adhesión de las sociedades humanas a una serie de mitos y símbolos que suscitan identidades colectivas, y generan un espacio público cohesionado” (Marín Gracia, 2002:38). Las naciones, además, utilizan como soportes la lengua, la religión, una historia común compartida, formas de vida, unidad geográfica, interdependencia económica, así como fiestas y mitos, lo que les aporta instrumentos de diferenciación con otras naciones.

El concepto de nación es, por tanto, un constructo del nacionalismo, entendiendo este como un movimiento ideológico para “lograr mantener la autonomía, unidad e identidad en nombre de un grupo humano que según algunos de sus componentes constituye de hecho o en potencia una nación” (Smith, 1997:67). El nacionalismo dejó de ser un movimiento sociopolítico contrario al colonialismo e involucrado en la lucha por la independencia, y se convirtió en un discurso político empleado por los nuevos líderes en su intento de construir una nación capaz de sustentar la legitimidad del Estado heredado de la era colonial (Guibernau, 1996:132). El término nacionalismo se ha utilizado con diferentes matices. Así, Smith (1997:66) ha recogido estos diferentes significados: a) todo el proceso de formación y mantenimiento de las naciones o Estados nación; b) la conciencia de pertenecer a una nación, junto con los sentimientos y aspiraciones a su seguridad y prosperidad; c) el lenguaje y el simbolismo de la “nación” y de su papel; d) una ideología, que incluye una doctrina cultural de las naciones y de la voluntad nacional y normas para que se hagan realidad las aspiraciones así como la voluntad nacional, y e) el movimiento socialpolítico que se propone alcanzar los objetivos de la nación y hacer realidad la voluntad nacional.

Las diferentes concepciones del nacionalismo exponen no sólo las características inherentes de este concepto, sino sus repercusiones en los miembros de la sociedad nacional. Por tanto, se puede decir que el nacionalismo mantiene su fuerza por la combinación de la legitimación política y los sentimientos de pertenencia y lealtad. Gellner (1983) presenta el nacionalismo como un principio político que puede ser definido como un sentimiento o como un movimiento:

*Nationalism is primarily a political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent. Nationalism as a sentiment, or a movement, can best be defined in terms of this principle. Nationalism sentiment is the feeling of satisfaction aroused by its fulfilment. A nationalism movement is one actuated by sentiment of this kind (Gellner, 1983:1).*

Presentado ya el concepto de nacionalismo, a continuación se expone su tipología que, según Smith (1997), está definida por el territorio y por la pertenencia étnica. Los nacionalismos territoriales, entendidos como movimientos anteriores a la independencia cuyo concepto de la nación tiene fundamento cívico y territorial podrían ser nacionalismos anticoloniales (procurarán ante todo expulsar a los gobernantes extranjeros e instituir un Estado-nación nuevo en sustitución del antiguo territorio colonial) y nacionalismos de integración (nacionalismos de integración: procurarán reunir e integrar en una comunidad política nueva grupos étnicos con frecuencia dispares y crear una “nación territorial” nueva a partir del antiguo Estado colonial). Los nacionalismos étnicos, entendidos como movimientos anteriores a la independencia cuyo concepto de la nación es básicamente étnico y genealógico, serían los nacionalismos de secesión y diáspora (procurarán reunir e integrar en una comunidad política nueva grupos étnicos con frecuencia dispares y crear una “nación territorial” nueva a partir del antiguo Estado colonial) y los nacionalismos irredentista y “pan”-nacionalismos (procurarán expandirse abarcando a los “parientes” étnicos que se hallan fuera de los límites fronterizos que tenga la “etnonación” en ese momento y las tierras que habitan, o formando un Estado “etnonacional” mucho mayor mediante la unión de Estados etnonacionales parecidos cultural y étnicamente) (Smith, 1997:75).

### **El surgimiento del Estado nación**

Se puede decir que el nacionalismo genera el Estado nación y se convierte en un proyecto homogeneizador que redefine las relaciones existentes entre aquel grupo y los demás a partir de su lugar dentro de su “proyecto nacionalizador” (Dietz, 2003:98). En el modelo de Estado nación clásico europeo se presupone una imagen hegemónica de las sociedades y se percibe la diversidad cultural como un desafío a su soberanía, legitimidad y persistencia:

*Nationalism is partly an effect of the totalizing and homogenizing projects of state formation. These projects produce an imagined sense of political community that conflates peoplehood, territory and state. But state formation also generates categories of Self and Other within a polity (Alonso, 1994:391).*

Este Estado nación está conformado por una diversidad de etnias y mantiene en su interior una “superetnia”

portadora de una serie de privilegios contra los que la modernidad laica y racional había luchado, en función de ser imaginada como auténtica “fuente etnogenética” (Méndez Gallo, 2002). El Estado se convierte en una “comunidad de propósitos” (Ortega y Gasset, 1999:31), es decir, el Estado se entiende como una organización política que desarrolla el proceso por el cual nos unimos a otros para satisfacer proyectos que, de manera individual, serían imposibles de realizar o carecerían de sentido:

No es el ayer, el pretérito, el haber tradicional, lo decisivo para que una nación exista. Este error nace de buscar en la familia, en la comunidad nativa, previa, ancestral, en el pasado, en suma, el origen del Estado. Las naciones se forman y viven de tener un programa para mañana (Ortega y Gasset, 1999:32).

El Estado-nación dibuja una ideología proclamando que los “límites políticos” deberían estar próximos a los “límites culturales” (Eriksen 1993:109). Además, el Estado nación mantiene un monopolio por el cual legitima el uso de la “violencia y la imposición de impuestos”, que a su vez se convierte en una “importante fuente de poder” (Eriksen, 1993). De este modo, el Estado nación mantiene una administración burocrática y una legislación escrita que abarca a todos los ciudadanos, además de un sistema de educación formal y un mercado de trabajo para todos sus ciudadanos. La gran mayoría de los Estados-nación, además, tienen un lenguaje oficial que usan en todas las comunicaciones oficiales; incluso se deniega el uso de la lengua materna a algunas minorías lingüísticas (Eriksen, 1993).

El Estado-nación propende a la homogeneización de todos sus componentes, donde la diferencia no sólo no se concibe, sino que no se permite. Para mantener esta concepción se hace necesario enfatizar la existencia de un solo modelo cultural, una lengua y un proyecto social. Como plantea Devalle (1989:19), en el “mejor de los casos, el Estado puede llegar a tolerar la diversidad, pero no a aceptarla”. Para Arendt (1998) es aquí donde yace la violencia (original) del Estado moderno, caracterizado por la proscripción de todo aquello que se sale de la norma: “todo lo que no es comportamiento cotidiano o tendencias automáticas se ha excluido como falto de importancia” (Arendt, 1998:53). En realidad, lo que entra en “crisis” es una visión de Estado homogéneo en el que se identificaba la nación con el grupo mayoritario dentro de ese Estado (Marín Gracia, 2002:39).

En el esfuerzo por imponer una unidad nacional construida se han seguido dos estrategias aparentemente contradictorias: asimilación versus segregación. Por un lado, se han negado la pluralidad cultural en nombre de la “integración nacional”. Por otro, se han reforzado las diferencias étnicas y culturales, para encubrir así las “contradicciones sociales, las relaciones y los conflictos de clase, la verdadera

naturaleza de las luchas de clases, y para mantener modos específicos de explotación” (Devalle, 1989:20). Llegados a este punto, podemos establecer que la distinción entre Estado nación y nacionalismo se centra en que el nacionalismo “presume un sentimiento de identidad entre los miembros de un grupo”; mientras que el Estado-nación, es un “fenómeno institucional” (Guibernau, 1996:54). Además, el nacionalismo mantiene la propiedad de unir personas pertenecientes a diferentes niveles sociales y culturales, por más que los sentimientos nacionalistas hayan sido alentados e invocados por las élites; esto prueba que no se trata de una invención de las clases dirigentes a fin de mantener la lealtad de las masas:

*Nationalism stresses solidarity between the poor the rich, between the propertyless and the capitalists. According to nationalist ideology, the sole principle of political exclusion and inclusion follows the boundaries of the nation –that category of people defined as members of the same culture (Eriksen 1993:102).*

Como expone Guibernau (1996), los individuos nacemos dentro de culturas que determinan nuestra percepción y organización, en relación a otros y al medio que nos rodea, por lo que la adscripción a una “cultura común favorece la creación de lazos de solidaridad” entre los miembros de una comunidad dada y permite diferenciarla de otra distinta (Guibernau, 1996:88). La formación de los Estados nación requiere de un equivalente a la construcción de una identidad nacional, de un proyecto histórico que involucre especificidades en la producción y sus relaciones sociales, y de una construcción discursiva que lo legitime (Pérez Ruiz, 1991:337).

### **La identidad nacional como construcción social**

La identidad nacional es construida en relación con el concepto de “otros”, al igual que la misma idea de nación presupone que hay otras naciones o que hay otras personas que no son miembros de la nación (Eriksen, 1993:111). De este modo, la identidad social supondría la autopercepción de un “nosotros” relativamente homogéneo en contraposición con los “otros”, con base a atributos, marcas o rasgos distintivos subjetivamente seleccionados y valorizados, que a la vez funcionan como símbolos que delimitan el espacio de la “mismidad” identitaria (Giménez y Pozas, 1994:170). Por tanto, la identidad de un país no se crea a través de la ciencia o de la economía, se crea a través de la cultura, es decir, como una identidad comunitaria o una identidad de grupo; la identidad nacional se refiere a la “identificación compartida” que un grupo de personas ha adquirido, “cómo han internalizado los símbolos nacionales”, de forma que puedan actuar como un grupo o unidad en situaciones que afectan a su identidad nacional compartida y a sus símbolos nacionales compartidos (Grant, 1996:175).

Para Smith (1997) la identidad nacional es un concepto diferente del nacionalismo y surge como un componente subjetivo de la identificación colectiva en el contexto de formación de nacionalidades. Este autor define la identidad nacional como “el mantenimiento y la reproducción continua del modelo de valores, símbolos, memorias, mitos y tradiciones que componen el patrimonio distintivo de las naciones, y las identificaciones de los individuos con aquel patrimonio particular y aquellos valores, símbolos, mitos, memorias y tradiciones” (Smith, 2000:131). De este modo, la identidad nacional y la nación se convierten en constructos complejos integrados por una serie de elementos de tipo étnico, cultural, territorial, económico y político-legal. Los individuos que acceden a una cultura cargan emocionalmente ciertos símbolos, valores, creencias y costumbres al interiorizarlos y concebirlos como parte de sí mismos, “los miembros de comunidades están unidos por recuerdos, mitos tradiciones compartidos, que pueden o no encontrar expresión en Estados propios, pero que no tienen nada que ver con los vínculos exclusivamente legales y burocráticos del Estado” (Smith, 1997:14).

La identidad nacional es un producto que responde a lo que Zimmermann (1997:40) denomina “política de la identidad” y que surge tras la “planificación de la identidad”. Este es un proceso complejo, por medio del cual los grupos disponen de instrumentos para producir la identidad deseada, se identifican con símbolos que tienen el poder de unir y acentuar el sentido de la comunidad. Sin embargo, no se concreta en una “aceptación pasiva” de éstos, sino que conlleva una constante “recreación” para adaptarlos a las circunstancias cambiantes que rodean la vida de la comunidad (Guibernau, 1996:97). En este sentido, Pérez Ruiz (1991) expone como la identidad es producto de la relación preexistente del grupo con una cultura propia, a la vez que actúa como un “núcleo de cultura autónoma o de matriz cultural”, da sentido al total de los elementos culturales, permite la existencia de un grupo como “una entidad étnicamente diferenciada” y es la base para el funcionamiento y la continuidad del grupo (Pérez Ruiz, 1991:336).

La identidad, en un sentido genérico, sería el producto de procesos ideológicos constitutivos de la realidad social, que buscan organizar en un universo coherente, a través de un conjunto de representaciones, normas valores, creencias, signos, etc., el conjunto de las relaciones reales e imaginarias que los hombres han establecido entre sí con el mundo material y que son necesarios para la reproducción y la transformación social” (Pérez Ruiz, 1991:343). Implica, por tanto, procesos de adscripción en los cuales los sujetos sociales crean, seleccionan o afirman marcas o rasgos de identificación mediante una reelaboración simbólica que les permite aglutinarse como unidad, real o virtual, presente o pasada, en función de que se consideran con derechos

para identificarse o actuar sobre un universo de elementos culturales que consideran propios y que les permiten caracterizarse como diferentes a otros. Asimismo, tales procesos de selección implican una reelaboración simbólica mediante la cual se omiten diferencias —o se acrecientan o disminuyen—, con la finalidad de demarcar los límites entre el nosotros y los otros, entre el adentro y el afuera, y de regular y organizar las interacciones entre los miembros de esa unidad y los que no pertenecen a ella.

### La construcción de la identidad

El planteamiento de construcción de la identidad de los pueblos se podría dar por la vía de la “singularidad” o por la vía de lo que Villoro (1998) denomina la “autenticidad” y Castells (1998) identifica como “proyecto”. El primer camino implica buscar las notas propias que lo separan de otros pueblos o nacionalidades, detectar los rasgos que constituyen lo propio, para lo cual se excluye todo aquello que es común con otros pueblos y culturas. En este caso, la función de la identidad colectiva es la de preservar la herencia construida en el pasado (Marín Gracia, 2002:35). La segunda forma de construir la identidad se centra en la dialéctica con el otro, sea individuo o colectividad, y se realiza desde la identificación, entendida como la integración en la propia cultura de elementos provenientes de fuera que dan respuesta a nuevas necesidades históricas y a la satisfacción de nuevos deseos. En este otro caso, también Marín Gracia (2002) plantea que la identidad no se construye exclusivamente por la diferenciación, sino por un proceso complejo de identificación y de separación que está en continua construcción y cambia según las circunstancias.

Miller (2000) plantea acuñar un nuevo concepto de identidad nacional que supere los modelos cívico y étnico de construcción de la nación. Este nuevo concepto está basado en una cultura pública común que fuera accesible a todos los ciudadanos. El objetivo sería construir un concepto de identidad nacional en el cual las naciones se conciben como grupos de personas cuya identidad común esté constituida por una historia y una cultura (política) pública común y compartida, pero donde cada miembro pueda mantener sus características culturales propias, sin ser excluido. Esto implica que la cultura pública común podría coexistir con la gran variedad de “subculturas particulares” (Marín Gracia, 2002:40).

Para Kaliman (1998), el proceso de elaboración de la identidad, como “autoadscripción” en el seno de una comunidad a través de la socialización, corre a cargo de dos fuentes interrelacionadas que denomina “la experiencia y el discurso”. La primera se refiere a aquellos elementos que se adquieren en la rutina diaria de la reproducción social, al mismo tiempo y sin distinguirse de los conocimientos que permiten a los agentes involucrarse en las acciones

comunicativas de diversa índole. Con discurso se refiere a las conceptualizaciones más o menos organizadas que se basan en aspectos no asequibles directamente de la experiencia, pero que en última instancia tienden a organizarla (Kaliman, 1998:286). Los procesos de identidad son históricos (Pérez Ruiz, 1991:344), de modo que conforme son transformadas las condiciones históricas, los grupos aglutinados en torno a una identidad van modificando sus propias condiciones de producción económica y de organización social tanto como el mundo de representaciones ideológicas que les acompañan.

En cuanto a las funciones principales que cumpliría la identidad, estaríamos de acuerdo con la aportación de Guibernau (1996) en considerar estas tres: ayuda a elegir, posibilita relaciones con los otros y proporciona fuerza y resistencia. Primero, para que la identidad nacional pueda expresarse y desarrollarse, los individuos que forman la nación deben disfrutar del derecho de decidir su futuro político; segundo, la identidad nacional posibilita vínculos con otras naciones y refleja el deseo de los individuos de ser reconocidos como “actores” dentro del sistema global de Estados nación; por último, la identidad nacional refuerza y proporciona resistencia a los individuos en la medida en que refleja su propia identificación con una entidad —la nación— que los trasciende (Guibernau, 1996:85-86). La identidad se caracteriza por ser un proceso que implica una evolución, “esta se va construyendo y reconstruyendo a lo largo del devenir histórico” (Bartolomé, 1992:253), pues siempre está en construcción gradual, que se logra a través de estados, situaciones o procesos de equilibrio o crisis, que articulan la continuidad del individuo socializado y le otorgan una base de seguridad. Por tanto, la identidad ni es un proceso fijo ni se adquiere de una vez para siempre; nunca está “instalada”, jamás queda “acabada” (Luna, 2002:30). Para Romero (1999: 178) “las identidades no son ‘esencias’ inherentes a un grupo social determinado, sino que se construyen socialmente; una vez construidas tienden a ser ‘esencializadas’ por el mismo grupo en cuestión”.

### **La identidad y la cultura**

La cultura se convierte en un recurso para la construcción de la identidad, pero también puede constituirse como un obstáculo ya que puede convertirse en una negación del individuo. De este modo, si bien las culturas son “las puertas abiertas al desarrollo humano”, al mismo tiempo “el etnocentrismo puede convertirlas en murallas” sobre las cuales se apoyan las afirmaciones de identidad extremas que provocan los efectos perversos, que justifican las injusticias de todo tipo en “la relación de nosotros con los otros” (Marín, 2002:7). Hablaríamos, por tanto, de la identidad cultural, que se fundamenta en el sentido de pertenencia a un grupo cultural o de “identidad residencial”, entendida como la representación de la vida colectiva, caracterizada por la

identificación con la comunidad de origen y residencia (Bartolomé, 1992:262). Junto con el sentimiento de pertenencia nace también el de “alteridad” respecto a aquellos que no son otros idénticos, sino diferentes; “la identificación y diferenciación son entonces entendibles como procesos simultáneos que tienen lugar en los ámbitos corporativos” (Bartolomé, 1992:267).

La identidad cultural sería el factor que proporcionaría los elementos para la adscripción de las personas a un grupo determinado y daría la seguridad de una permanencia estable a ese grupo. Esta identidad hace referencia a lo propio de cada cultura, pero no a lo exclusivo; es decir, la identidad de un pueblo está formada por una diversidad de formas y concepciones que vienen de dentro y de fuera de un grupo, lo propio de un pueblo es fruto del constante proceso de transformación, cambio y reinvención en que se encuentra toda realidad humana. Lo valioso de la diversidad cultural no es sólo la diferencia, sino el hecho de que proporciona oportunidades de comunicación entre formas de vida elegidas. La diversidad cultural accesible se opone tanto a la uniformidad, a través de la asimilación, como a la diferencia a través de la segregación.

Dentro de las características de las sociedades multiculturales actuales, es decir, de aquellas sociedades que albergan pueblos cultural y lingüísticamente diferenciados, la configuración de la identidad quedaría definida, por un lado, desde el sentimiento de pertenencia étnico-cultural y nacional, y por el otro, por una visión universalista o cosmopolita (Marín Gracia, 2002). Desde el sentimiento de pertenencia étnico-cultural y nacional, la identidad étnica estaría basada en un sistema cultural de referencia, a partir del cual una comunidad define su identidad grupal, la identidad sería la consecuencia de pertenecer a un grupo culturalmente homogéneo (Turra, Lagos y Valdés, 2018). Por otra parte, la pertenencia nacional enseñaría a las personas “virtudes de solidaridad dentro de un grupo más amplio, proporcionaría estatus social y reconocimiento por otros y ofrecería una cultura que ayuda a interpretar y valorar diferentes posibilidades de cómo dirigir sus vidas” (Marín Gracia, 2002:41). La visión universalista de construcción de la identidad, desde el cosmopolitismo, se centra en la diversidad cultural e intenta superar dos peligros: el de la hegemonía y el de la uniformidad. El valor de la diversidad cultural se plantea no como diferenciación, sino como “accesibilidad más general a culturas asociadas a grupos y orígenes distintos del propio”, pues el acceso a otras culturas permite “apreciar la singularidad y también las fuerzas y limitaciones de la nuestra”, y porque “ninguna forma de vida, por muy rica que pudiese ser, podría llegar a expresar jamás toda la gama de las potencialidades humanas” (Parekh, 1995:203).

Del mismo modo hay que tener presente que si bien el nacimiento dota a alguien de una identidad en un espacio de interrelaciones históricas y sociales, esta no tiene garantía de permanencia y puede estar continuamente amenazada no sólo por el exterior, sino desde el interior del propio grupo, cuando el sujeto no cumple con las normas impuestas por el mismo, o cuando ese alguien no acepta las prescripciones que se le indican. De ahí que nos encontremos con “estrategias” individuales y de grupo destinadas a “conservar la identidad” (Pérez Ruiz, 1991:351). Por último, destacamos los tres elementos principales que Giménez (1994) presenta con respecto a la identidad, y que la configuran como tal. Primero, subraya la percepción de su permanencia a través del tiempo, más allá de sus variaciones accidentales y de sus adaptaciones al entorno. En segundo lugar, señala la percepción de una unidad que establece los límites o fronteras del espacio identitario, lo que permite distinguirlo de todos los demás; estos límites o fronteras están marcados siempre por “hitos” de naturaleza simbólica o cultural. Finalmente, destaca la capacidad de reconocerse y de ser reconocido en cuanto portador de una determinada identidad (Giménez, 1994:170). De este modo, la identidad se define principalmente por la continuidad de sus límites, es decir, por sus diferencias, y no tanto por el contenido cultural que en un momento determinado marca simbólicamente dichos límites o diferencias (Giménez, 1994:174). Así, pueden transformarse con el tiempo las características culturales de un grupo sin que se altere su identidad (Barth, 1976).

### La construcción de la ciudadanía

El Estado moderno en Europa y la ciudadanía se consideran la herencia de un desarrollo que mediante la Ilustración y el Despotismo Ilustrado pasando por la época revolucionaria y por el Estado burocrático, condujo a la democracia actual, una democracia de ciudadanos no participativos. Las revoluciones políticas de finales del siglo XVIII produjeron un cambio en el discurso político, reemplazando el término súbdito con el término ciudadano. La ciudadanía se convirtió en un “proceso de subjetivización y personificación que regula, enseña y forma al ciudadano” (Anrup y Oieni, 2003).

La ciudadanía encuentra su fundamento en una idea central de la modernidad: aquella que concibe al hombre como un individuo que libre e independiente toma decisiones sobre su propio destino y con su voz contribuye políticamente al bienestar de la sociedad. De este modo, los conceptos de igualdad, libertad, solidaridad y especialmente el de soberanía popular jugaron un papel clave en la apertura del camino al nacionalismo. El término ciudadano, fue entonces, aplicado a los habitantes de un país particular y sirvió para designar a los individuos que vivían dentro de instituciones políticas específicas. Según Cabrera Rodríguez (2002), la ciudadanía se integra por dos componentes

“interdependientes pero bien diferenciados”. Por un lado, la ciudadanía se representa como estatus, es decir, como una dimensión política y de justicia asociada a un estatus legal que exige el reconocimiento en el ciudadano de unos derechos y unas responsabilidades. Por otro lado, la ciudadanía como proceso constituye la dimensión psicológica asociada a una identidad de ciudadano que le hace sentirse parte de una colectividad con la que se identifica y se reconoce. De este modo, la ciudadanía no solo depende del reconocimiento de un estatus, sino que también exige un sentimiento de pertenencia, que se construye en colectividad y a través de la participación y del ejercicio de la ciudadanía.

La ciudadanía se convierte, así, en un instrumento de integración social y de lucha contra la exclusión, es decir en un instrumento de “empoderamiento” (*empowerment*) para aquellos colectivos sociales más desfavorecidos (Smith 1998). Además, se hacen necesarios unos prerrequisitos sociales para el ejercicio de la ciudadanía que tomen en consideración las desventajas que puedan tener algunos sectores sociales o grupos étnicos minoritarios. De este modo, la “identidad de una nación de ciudadanos” quedaría constituida no sólo por la suma de afinidades étnicas o culturales, sino a través del ejercicio activo de los derechos de participación y comunicación por parte de sus miembros (Habermas, 1992).

En Latinoamérica, la institución de la ciudadanía no fue el producto de un lento desarrollo desde las formas coloniales de ciudadanía hacia la moderna, sino que esta fue implantada por las élites a las comunidades para asimilar las formas de representación surgidas de la Revolución Francesa. El nuevo concepto de ciudadano surgió al mismo tiempo que culminaban los procesos de independencia, siguiendo a Anrup y Oieni (2003: 3) “la introducción de la institución de la ciudadanía no fue solo retórica, sino que cumplió la función de sumar fuerzas para garantizar el triunfo frente a España”.

La ciudadanía se convertía, así, en el soporte de los nuevos Estados fundados bajo el principio de la representación política de ciudadanos autónomos. La ruptura con el orden colonial en la esfera política generó una alteración institucional del Estado gestado, durante tres siglos, de dominación colonial y el nacimiento de nuevas naciones políticamente soberanas que se incorporaban a un orden internacional dominado por ideas liberales. Se buscó integrar en la nueva etapa a las distintas poblaciones étnicas nacionales: a los indígenas, a los mulatos y a los negros que hasta ahora habían sido los sectores de la población más desfavorecidos y sin ningún derecho. Sin embargo, pronto este discurso de amplia ciudadanía entró en contradicción con las estructuras sociopolíticas heredadas de la colonia y también con el nuevo proceso social y político generado por la independencia.

Las sucesivas guerras internas y los periodos de abierta dictadura en muchos países latinoamericanos produjeron la suspensión no sólo de los derechos, sino de las obligaciones del ciudadano. No obstante, la situación en los últimos años ha estado condicionada por las ideas occidentales dominantes sobre ciudadanía y los derechos humanos que emergen de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, del mismo modo que las distintas constituciones latinoamericanas han estado reformuladas sobre la matriz de las constituciones liberales de la tradición francesa y norteamericana (Anrup y Oieni, 2003).

### El Estado y las minorías étnicas

La relación entre el Estado y las minorías étnicas se concreta en la palabra "dominación" por parte del primero, para conseguir llegar a la hegemonía o la unidad nacional negando la diversidad cultural de los pueblos que lo conforman. Sin embargo, la minoría "construye su propio espacio cultural y político y establece sus formas de vinculación, articulación, reappropriación, transacción, resistencia o subordinación" respecto a la sociedad dominante (Pérez Ruiz, 1991:352). En este sentido, Boege (1988) considera que si hay dominación habrá resistencia, y si hay hegemonía por parte del Estado y la burguesía, habrá intentos de contrahegemonía.

Una minoría étnica puede ser definida como un grupo que es numéricamente inferior al resto de la población en una sociedad, que es políticamente no-dominante y es reproducido como una categoría étnica (Eriksen, 1993:121). Los grupos étnicos en muchas ocasiones han sido definidos como un problema por los grupos dominantes. De este modo, los Estados generalmente han desarrollado diferentes estrategias en su relación con las minorías. Por un lado, el Estado ha insistido en la asimilación; por otro, el Estado ha optado por la dominación, lo que frecuentemente ha implicado segregación étnica. Otra opción consiste en trascender la ideología étnica nacionalista y adoptar una ideología de multiculturalismo, donde la ciudadanía y los derechos civiles necesarios no implican una identidad cultural particular, o un modelo descentralizado que provea un alto grado de autonomía local. No obstante, las minorías responden a la dominación del Estado de tres formas principalmente: por asimilación, por el consentimiento de su subordinación o intentar coexistir pacíficamente con la nación Estado. Y por la salida o la separación, que es incompatible con la política del Estado. Sin embargo, en la práctica se combinan estrategias de asimilación y segregación (o incorporación étnica) bajo el término de integración, Eriksen (1993:124) señala: "this implies the minority's simultaneous participation the shared institutions of society and its reproduction of group identity and ethnic boundaries".

Las minorías nacionales no sólo desarrollan estrategias para responder a las prácticas de dominación del Estado,

sino que nos muestran cuáles son sus posibilidades concretas de futuro. De este modo, Giménez (1994) nos aporta cuatro de estas posibilidades futuras de las identidades étnicas tradicionales. La primera posibilidad es la extinción pura y simple de las etnias más débiles demográfica y culturalmente, sea por dispersión forzada o por el despojo violento de sus territorios tradicionales. Otra posibilidad es la resistencia (pasiva) al cambio modernizador, mediante estrategias de repliegue, en defensa de sus usos y costumbres, o también su exclusión del cambio debido al carácter selectivo y polarizante del desarrollo capitalista. La tercera posibilidad es la asimilación total por incorporación a la sociedad y a la economía "modernas", no ya en cuanto a sus miembros individualmente considerados, sino en cuanto grupos. Y, por último, la cuarta posibilidad sería la absorción selectiva de la modernidad económica y cultural desde la lógica de la propia identidad y, por lo tanto, desde el "núcleo" o matriz que define las "zonas de persistencia" de su cultura; de este modo se produciría una variante étnica subnacional y no occidental de la sociedad moderna (Giménez, 1994:177).

Sin embargo, para que esto se concrete en la sociedad nacional se requieren ciertas condiciones de parte del Estado y de los propios grupos étnicos (Giménez, 1994:180). Por parte del Estado, la inclusión dentro del proyecto de modernización global del país de proyectos específicos de modernización para las regiones y las entidades étnicas, basados en una política de desarrollo estructural y no solo asistencial, respetando la autonomía y las tradiciones "comunales" o cooperativas de los grupos en cuestión. Por parte de las etnias, las condiciones que garanticen su persistencia y a la vez la posibilidad de su desarrollo, como la continuidad del "núcleo estable" de su cultura y de sus símbolos identitarios, la retención de su territorio, la relativa autonomía de su organización social, una tradición de "distanciamiento del poder central", el logro de algún éxito (económico o sociocultural) que torne rentable y apetecible la pertenencia al grupo y, sobre todo, una actitud "ofensiva" de apertura al cambio y de voluntad de progreso y desarrollo.

De este modo, podemos señalar que la relación entre el Estado y las minorías étnicas está condicionada por el papel que desempeña la conciencia étnica y la identidad tanto en la vida diaria en general, como en el campo político en particular. Así, Devalle (1989) considera que, en los procesos históricos, es importante clarificar las condiciones se enfatizan las diferencias étnicas y éstas llegan a tener un papel de importancia en la acción política. Y con respecto al campo político, destaca que debe decodificarse el proceso de formación de una conciencia étnica y considerarse su función, sea obstaculizando o favoreciendo la formación de una conciencia de clase. Además, señala que, a nivel del sistema social global, deben dilucidarse los patrones de dominación

específicos, cómo se traducen en las relaciones “interétnicas”, así como el modo en que se estructuran las diferencias étnicas y de clase (Devalle, 1989:36). Resumiendo, podemos señalar que, tanto el Estado como las minorías étnicas, han desarrollado diferentes estrategias para llevar adelante sus proyectos sociales, políticos y educativos, como estrategias para garantizar un desarrollo acorde con sus demandas sociales actuales y contra todo tipo de discriminación tanto en el discurso como en la práctica.

### **Conclusiones: hacia la construcción de las políticas de diferencia**

Es importante destacar el papel del Estado nacional en la generación de políticas de reconocimiento. El Estado nación no es expresión de una identidad nacional ontológicamente preexistente, sino que los Estados nacionales construyen las identidades nacionales a través de la educación pública, promoviendo una lengua franca que asegure la comunicación pluricultural, una cultura que asegure homogeneidad de concepciones y valores y una historia que asegure la identificación de los diferentes en un pasado común. Sin embargo, cabe resaltar que la lengua, la cultura y la historia que deviene nacional no son otra sino la de la cultura hegemónica. Es así como se legitima la colonización del imaginario social de las culturas subalternas.

Para Anderson (1991), la identidad nacional genera una “comunidad imaginada”, en la medida que las diferencias entre las culturas nacionales estriban en las diferentes formas en que son imaginadas “porque la mayoría de sus miembros, aunque sientan una estrecha camaradería, nunca se encontrarán”, sólo pueden imaginar que participan de la misma unidad (1991:6). Por ello, el Estado nación despliega estrategias narrativas que permiten construir un sentido común de pertenencia nacional, ello es posible a partir de las historias nacionales, la literatura, los medios y la cultura popular.

Del mismo modo, el Estado desarrolla políticas de dignidad igualitaria para homologar a las culturas sobre la base de la cultura hegemónica que ese Estado encarna y representa. Esto conlleva el surgimiento de las políticas del reconocimiento de las diferencias (Kogan y Tubino, 2001:59). La tolerancia y el reconocimiento, por ejemplo, son ejemplos de estas políticas. El primero hace más hincapié en el respeto a lo diferente, mientras que el segundo presupone la comprensión del otro, es decir, el colocarse en lugar del otro, el ver el mundo desde el punto de vista del otro. Las políticas de reconocimiento de las identidades o políticas de la diferencia se basan en el “principio de la discriminación positiva o discriminación a la inversa”, “se trata de generar relaciones de equidad y de simetría legislando a favor de los desfavorecidos o de los que ocupan espacio social menospreciado inmerecidamente” (Kogan y Tubino, 2001:59).

Las formas jurídicas en las que se apoyan estas políticas son “las leyes de cuotas” y “la legislación proteccionista de los pueblos indígenas” (Kogan y Tubino, 2001:60). Frente a las actitudes de asimilacionismo y unificación cultural se van imponiendo nuevas perspectivas más en línea del respeto y de la empatía. De este modo nos encontramos ante conceptos tales como “multiculturalidad”, “mestizaje cultural” e “interculturalidad”, recogidos en su trabajo por Etxeberria (2001) y representa un esquema base para la formulación posterior de las distintas políticas sociales. El multiculturalismo representaría el reconocimiento del derecho a ser diferente bajo el concepto clave del “respeto” entre los diversos colectivos culturales, que se mantienen relativamente separados (Etxeberria, 2001:17). Además, este multiculturalismo exige políticas específicas de igualación en las circunstancias de elección (educación, salud, etc.), cuando esa igualación no se da debido a fenómenos pasados o presentes de dominación. Las distintas prácticas multiculturales han puesto de manifiesto que no se favorecen de modo explícito canales de comunicación entre las distintas culturas, aunque inevitablemente puedan existir. Etxeberria también destaca otra base sobre la que se sustentan las políticas sociales: el mestizaje cultural. Para el mestizaje cultural la palabra clave sería “mezcla” o “síntesis”, es decir, se busca una cultura mestiza que resulta ser una “síntesis superadora” de las culturas que entran en relación. Se puede lograr una “cultura común enriquecida” por la aportación de múltiples diversidades colectivas, posibilitadora de múltiples posibilidades personales, que podría acabar con las perspectivas etnocéntricas y los diversos conflictos étnicos (Etxeberria, 2001:18). Por último, este autor nos acerca a un nuevo término, la interculturalidad, que supone una nueva concepción de cultura y una nueva relación entre culturas en contacto. La interculturalidad asume presupuestos del multiculturalismo, pero en ella además se propugna el diálogo y el encuentro entre las culturas. Con este concepto se precisa que los grupos implicados “se reconozcan recíprocamente la capacidad de creación cultural, que reconozcan que ninguna cultura realiza plenamente las posibilidades de ser humano y que todas aportan posibilidades dignas de ser tenidas en cuenta” (Etxeberria, 2001:18).

Además, Fonet-Betancourt (2001) introduce un nuevo aspecto al concepto de la interculturalidad, pues considera que, además de ser mantener una perspectiva teórica, es una experiencia de nuestra vida cotidiana al estar en contacto tanto personas como culturas: “es, pues, una cualidad que experimentamos en la vida cotidiana en el sentido práctico de que ya estamos en contacto con el otro; y esto en el sentido literal del contacto: relación entre personas/cosas que se tocan” (Fonet-Betancourt, 2001:65).

Se puede hablar, por tanto, de una “conducta intercultural” que se aprende como miembro de una determinada cultura, o de un grupo de culturas en contacto (Solís, 2001:98) y que se constituiría en un “proceso de mestizaje” por el cual cada persona y cada cultura “cooperan al destino de la humanidad y el universo” (Devallescar, 2001:117). Estas relaciones culturales pueden estar también marcadas por desequilibrios que las hacen no equitativas, y que atentan contra el desarrollo mismo de los grupos humanos; pudiendo implicar conductas racistas, antidemocráticas, genocidas, etnocidas, etc. Estaríamos ante una “interculturalidad negativa”, en la que se desarrollan relaciones que no contribuyen a una convivencia armónica entre las culturas y los grupos humanos (Solís, 2001:99). En el polo opuesto, mediante la práctica de la “interculturalidad positiva” se crearían escenarios creativos y tolerantes en ambientes multiculturales.

No obstante, la interculturalidad se presenta como reacción a las políticas uniformadoras de los Estados nación modernos que se propusieron como estrategia decisiva de cohesión en la gestación de una cultura nacional. Junto al respeto, la interculturalidad propone que el “diálogo entre los pueblos sea real y buscando la igualdad de condiciones sociales”; de esta manera, los miembros de las culturas minoritarias, a través de las distintas políticas públicas deben alcanzar niveles de seguridad económica, de salud y de educación que les den las bases necesarias para ese “diálogo entre iguales” (Etxeberria, 2001:31). Se estaría planteando el establecimiento de un “diálogo intercultural” desde tres ámbitos: político-institucional, educativo y, de las diversas organizaciones de la sociedad civil:

El tema de la interculturalidad, proceso de construcción de relaciones dialógicas entre culturas diferentes, deber ser analizado dentro del amplio contexto de lo que hoy en día se vive, el cuestionamiento a las nociones de sujeto e identidad en un mundo envuelto en procesos de globalización (Luna, 2002:50).

El discurso intercultural se ha debatido principalmente en el diseño de las políticas educativas en contextos multiculturales, dando lugar a distintos modelos educativos dirigidos a todos los grupos sociales. Ya no se estaría hablando de una educación dirigida a un determinado colectivo que supuestamente se puede “cuantificar y calificar como desfavorecido” (Devallescar, 2001:117). Bajo estas líneas han estado presentes diferentes concepciones de cultura, así como de prácticas educativas interculturales. Una política intercultural se convertiría en una política sobre actitudes de personas y sobre relaciones interculturales. En el diseño de tales políticas se tendrían en cuenta, por un lado, el “derecho a la diferencia”, y por otro, la “conveniencia social de conocer al otro y de aprovechar sus logros culturales,

mediante el intercambio cultural” (Solís, 2001:102). Prueba de ello sería el desarrollo en más de diecisiete países latinoamericanos de algún tipo de Educación Bilingüe (Corbeta, Bonetti, Bustamante y Vergara, 2018; Fajardo Salinas, 2011), tales como la Política sectorial de Educación Intercultural y Educación Intercultural Bilingüe y el Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe al 2021 (Ministerio de Educación, 2018) en el contexto peruano y el Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024 y el Plan Nacional de Educación Bilingüe Intercultural al 2021 para el contexto mexicano (Gobierno de México, 2019).

La puesta en marcha de políticas educativas interculturales en América Latina ha supuesto la introducción de cambios en la filosofía misma de dichas políticas, y la puesta en marcha de un diálogo intercultural:

La necesidad de diálogo intercultural en América Latina se presenta, como hemos visto, con una doble dimensión de obligación normativa: la de reparar la culpa con las víctimas del colonialismo y la de promover un nuevo orden justo, reconociendo al otro en su dignidad y colaborando con su empresa de liberación (Fornet-Betancourt, 2001:69).

Este diálogo intercultural supone identidades culturales conscientes de sus diferencias y un cambio de actitud, así como la puesta en práctica de un diálogo para llegar a una determinada relación a “escala intra-inter-extra cultural” (Devallescar, 2001:126). En este espacio es donde las comunidades indígenas han de deconstruir y resignificar una propuesta educativa intercultural (Londoño, Lasso y Rosero, 2019), que a su vez favorezca la construcción de sociedades democráticas que reconozcan las diferentes sociedades y culturas (Quintriqueo y Arias, 2019). En este sentido, Fornet-Betancourt (2001) nos introduce el concepto de “filosofía interculturalmente transformada” para la comprensión de las diferencias culturales:

No se necesita mayor argumentación para ver que una filosofía interculturalmente transformada ayuda a comprender que las diferencias culturales y sus correspondientes modos de vida, que son siempre universos materialmente organizados y no sólo ‘estilos’ individuales opcionales, no son contradicciones que amenazan la vida de la humanidad.

¡Todo lo contrario! Son la riqueza que nos regala la vida, y el cultivo de esas diferencias es la mejor forma de cultivar la vida de alcanzar así una cultura de vida en abundancia. Y esta comprensión de las diferencias culturales es un elemento básico para la praxis concreta de la tolerancia y el pluralismo (Fornet-Betancourt, 2001:72)

Esta filosofía interculturalmente transformada se convertiría en el aporte a una política que, como consecuencia

del reclamo a la tolerancia y al pluralismo, busca cumplir con el derecho que tienen las culturas y los pueblos, no solamente a decir que ven el mundo de forma distinta, sino también, y, sobre todo, hacerlo según su propia manera de vivir. Finalizamos este trabajo con las reflexiones de

diferentes investigaciones sobre el desafío de las sociedades actuales, el cual se centra en el relevante papel de la educación intercultural, que conlleva la formación de ciudadanos interculturales en un mundo global (Johnson, 2015; Moncada y Sánchez, 2018).

## Referencias citadas

- Alonso, A.M.  
1994. "The politics of space, time and substance: state formation, nationalism and Ethnicity". *Annual Reviews Anthropology*, 23: 379-405.
- Althusser, L.  
1969. *Ideología y aparatos ideológicos del estado: Freud y Lacan*. Theoria: Proyecto Crítico de Ciencias Sociales, Universidad Complutense de Madrid. [www.ucm.es/info/eurotheo/althusser.htm](http://www.ucm.es/info/eurotheo/althusser.htm)
- Anderson, B.  
1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anrup, R. y Oieni, V.  
2003. *Ciudadanía y nacionalismo: una introducción a la temática*. Recuperado de: [https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/3216/1/anales\\_2\\_introduccion.pdf](https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/3216/1/anales_2_introduccion.pdf)
- Arendt, H.  
1998. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Barth, F.  
1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Bartolomé, M.A.  
1992. "La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras coloniales". *América Indígena*, 1-2: 251-273.
- Bhabha, H.  
1991. "The Postcolonial Critic". *Arena*, 96: 47-63.
- Boege, E.  
1988. *Los mazatecos ante la nación: contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI.
- Cabrera Rodríguez, F.  
2002. "Hacia una nueva concepción de la ciudadanía en una sociedad multicultural". *Identidad y ciudadanía. Un reto a la educación intercultural*. M. Bartolomé Pina (coord.). 79-104. Madrid: Narcea.
- Castells, M.  
1998. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 2: El poder de la identidad. Madrid: Alianza editorial.
- Corbeta, S., Bonetti, C. Bustamante, F. y Vergara, A.  
2018. *Educación intercultural bilingüe y enfoque de interculturalidad en los sistemas educativos latinoamericanos*. Avances y desafíos. CEPAL, UNICEF.
- Devalle, S.  
1989. "Introducción. Etnicidad: discursos, metáforas, realidades". *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de estado*. S. Devalle (comp.). 11-40. México: Colegio de México.
- Devallescar, D.  
2001. "Consideraciones sobre la interculturalidad y la educación". *Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Heise, M. (ed.). 115-136. Perú: Programa FORTE- PE/PROEBI.
- Dietz, G.  
2003. *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Biblioteca de Humanidades, Antropología. Ed. Universidad de Granada.
- Esteban, M. y Peña, M.C.  
2011. "Procesos de hibridación cultural e identitaria en Chiapas". *Electa*, 9, 16: 6-13
- Eriksen, T. H.  
1993. *Ethnicity and Nationalism Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Etxeberría, X.  
2001. "Derechos culturales e interculturalidad". *Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Heise, M. (ed.). 17-38. Perú: Programa FORTE-PE/PROEBI.
- Fajardo Salinas, D.  
2011. "Educación intercultural bilingüe en Latinoamérica: un breve estado de la cuestión". *LiminaR: Estudios sociales y humanísticos*, IX, 2:21-32.
- Fornet-Betancourt, R.  
2001. "Filosofía e interculturalidad en América Latina. Intento de introducción no filosófica". *Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Heise, M. (ed.). 63-73. Perú: Programa FORTE-PE/PROEBI.

- García Canclini, N.  
1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo.
- Gellner, E.  
1983. *Nations and nationalism*. Oxford: Blackell.
- Giménez, G. y Pozas, R.  
1994. "Comunidades primordiales y modernización en México". *Modernización e identidades sociales*. G. Giménez y R. Pozas (coords.). 149-183. México: UNAM: IIS, Instituto Francés de América Latina, Colección Pensamiento Social.
- Gobierno de México.  
2019. *Plan Nacional de desarrollo 2019-2024*. SITEAL
- Grant, R. M.  
1996. "Toward a Knowledge-Based Theory of the Firm". *Strategic Management Journal*, 17(Special Issue): 109-122.
- Guibernau, M.  
1996. *Los nacionalismos*. Madrid: Editorial Ariel, Ariel Ciencia Política.
- Habermas, L.  
1992. *Citizenship and National Identity: some Reflections on the Future of Europe*. *Praxis International*, 12: 1-19.
- Herlinghaus, H.  
1998. *Entre posmodernidad latinoamericana y postcolonialismo angloamericano. Un debate necesario en torno a una nueva "ecología" de identidades*. Recuperado de: [http://dialogosfelafacs.net/wp-content/uploads/2015/49/Entre\\_posmodernidad\\_latinoamericana.pdf](http://dialogosfelafacs.net/wp-content/uploads/2015/49/Entre_posmodernidad_latinoamericana.pdf)
- Johnson, D.  
2015. *Formar ciudadanos interculturales en un mundo global. Algunas notas desde los estudios curriculares*. *Revista Diálogo Andino*, 47: 7-14.
- Kaliman, R.  
1998. "Ser indio donde 'no hay indios'". *Indigenismo hacia el fin del milenio*. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar. Moraña, M. (ed.). 285-297. Biblioteca de América. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Universidad de Pittsburg.
- Kogan, L. y Tubino, F.  
2001. "Identidades culturales y políticas de reconocimiento". *Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Heise, M. (ed.). 53-62. Perú: Programa FORTE- PE/PROEBI.
- Londoño, A., Lasso, P. y Rosero, A.  
2019. *Tránsitos de un proyecto educativo intercultural indígena urbano en Cali, Colombia*. *Revista Diálogo Andino*, 59: 107-117.
- Luna, F.  
2002. *Identidad e interculturalidad*. Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- Marín Gracia, M. A.  
2002. "La construcción de la identidad en la época de la mundialización y los nacionalismos". *Identidad y ciudadanía: Un reto a la educación intercultural*. M. Bartolomé Pina (coord.). 27-50. Madrid: Narcea.
- Méndez Gallo, P.  
2002. "Etnia, etnicidad y cultura. Revisión crítica de los conceptos desde una perspectiva antropológica". *Revista de Antropología Experimental*, 2: 62-66.
- Ministerio de Educación.  
2018. *Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe al 2021*. SITEAL.
- Miller, D.  
2000. "Les dues cares del nacionalisme". *Nacionalisme*. Guibernau, M. (dir.). 25-52. Barcelona: Proa.
- Moncada, C. y Sánchez, E.  
2018. *Educación intercultural, atención a la diversidad y calidad de la formación inicial docente*. *Revista Diálogo Andino*, 57: 3-8.
- Ortega y Gasset, J.  
1999. *España invertebrada*. Madrid: Espasa (col. Austral).
- Parekh, B.  
1995. "Cultural Diversity and Liberal". *Defining and Measuring Democracy*. Beetham (ed.). 12-39. London: Sage.
- Pérez Ruiz, M.  
1991. "Reflexiones sobre el estudio de la identidad étnica y la identidad nacional". *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. A. Warman y A. Argueta (coords.). 317-367. México: UNAM-CIIH.
- Quintriqueo, S., Arias, K.  
2019. *Educación intercultural articulada a la episteme indígena en Latinoamérica. El caso mapuche en Chile*. *Revista Diálogo Andino*, 59: 81-91.
- Romero, R.  
1999. "De-esencializando al mestizo andino". *Cultura y globalización*. Degregori, C. y G. Portocarrero (coords.). 163-182. Perú: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos.
- Smith, A. D.  
1997. *La identidad nacional*. Madrid: Trama Editorial, S.L.
- Smith, A. D.  
2000. "Interpretacions de la identitat nacional". *Nacionalisme*. Guibernau, M. (dir.). Barcelona: Proa.

- Smith, M.K.  
1998. "Empowerment through Multicultural Education". *Evaluation and Program Planning*, 21(3): 255-261.
- Solís Fonseca, G.  
2001. "Interculturalidad: encuentros y desencuentros en el Perú". *Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Heise, M. (ed.). 97-112. Perú: Programa FORTE- PE/PROEBI.
- Svob-Dokiae, N.  
2008. "Espacios culturales abiertos en busca de nuevas fronteras". *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 82-83: 57-65
- Turra, O., Lagos, M. y Valdés, M.  
2018. Identidad cultural indígena en el discurso pedagógico de la Historia. Una mirada al currículum latinoamericano. *Revista Diálogo Andino*, 57: 49-60.
- Vásquez-Rivera, O.  
2019. "Cultural hybridization in three Colombian indigenous productive organizations". *Cuadernos de administración*, 35 (63): 26-41
- Turner, B.  
1982. *Citizenship and Capitalism*. London: Allan & Unwin.
- Villoro, J. 1998. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.
- Zamorano, C.  
2014. "Dinámica migratoria... ¿hibridación cultural u homologación global? Nóesis: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 23 (46): 114-139
- Zimmermann, K.  
1997. "Planificación de la identidad étnico-cultural y educación bilingüe para los amerindios". *Multilingüismo y educación bilingüe en América y España*. Calvo Pérez, J. y C. Godenzi (comp.). 31-52. Perú: Serie: Estudios y debates regionales andinos.