

¿RECONSTRUCCIÓN O ABANDONO DE LAS IDENTIDADES?

Dr. Rodolfo Meoño Soto

Resumen: En el presente artículo se exploran las posibilidades emancipatorias o de dominación que puedan estar contenidas en los esfuerzos actuales de recuperación o reconstrucción de las identidades nacionales por parte de los movimientos de resistencia y emancipación frente a los procesos de globalización neoliberal en América Latina.

Palabras clave: América Latina; construcción de identidades; identidades nacionales; procesos de emancipación.

Abstract: In this article the possibilities for liberation or domination in Latin America are explored, vis-à-vis the neoliberal globalization processes taking place in Latin America. Such possibilities develop with the current efforts to recover or rebuild national identities, by the liberation and resistance movements of the region.

Key words: national identities, identity building, Latin America, liberation and resistance processes.

Desde la perspectiva de la construcción de proyectos políticos alternativos, se vuelve necesario proponer una deconstrucción analítica y una reconstrucción crítica y emancipadora de las identidades nacionales, en tanto propuesta de un “imaginario radical” que permita la edificación de un nuevo modelo societario. ¿Tiene sentido tal reconstrucción?

El dilema es cómo pasar de la deconstrucción emprendida en las últimas décadas a la reconstrucción de un imaginario emancipador, en los niveles nacional y regional. Este es el reto para la intelectualidad de resistencia en América Latina, sobre todo en momentos en que se desarrollan proyectos políticos contestatarios en la región. ¿Resulta entonces urgente la propuesta de una lógica “identitaria” inclusiva, que permita que dichos proyectos políticos articulen las nuevas fuerzas sociales más allá del caudillismo? El problema que plantea Follari reside en los límites de la deconstrucción. En su análisis de Derrida indica:

Las imposibilidades de una política que se adscriba a la deconstrucción... Por eso tenemos la impresión de que la obra de Derrida debe ser entendida exclusivamente en términos

de negatividad, de corrosión de pretendidas certidumbres y fundamentos, y que desde este punto de vista resulta alumbradora y contundente. Pero no advertimos cómo podría ser tomada como fuente de alguna positividad, y mucho menos en el plano concreto de la política (Follari, 2002).

Por otra parte, teniendo en consideración el carácter “esencialista” y excluyente de la identidad nacional oficial, en el contexto de los estudios culturales y de la filosofía de la liberación latinoamericana se ha propuesto la tarea urgente de construir una identidad nacional -o subcontinental- alternativa¹; más bien emancipatoria, en tanto inclusiva para todos los grupos que han estado históricamente excluidos -y también para los que han sido recientemente excluidos- del contrato social, entendido como metáfora o meta relato que expresa la particular estructuración de fuerzas e intereses sociales en la formación del proyecto político de un Estado nación (Santos, 1999).

Identidad formal o histórica

Con dicha orientación, se rechaza la opción por la construcción de una identidad práctico-formal, como propone Habermas para las naciones europeas (Habermas; 1994). Para este autor, la conciencia de las trágicas y conocidas consecuencias de las lógicas identitarias centradas en un nacionalismo exacerbado, como uno de los componentes en el proyecto político del nacional socialismo alemán, nos debe prevenir de una construcción simbólica fundada en las tradiciones histórico sociales. Por lo tanto, propone la construcción de una identidad meramente normativa.

A Habermas le preocupa la tradición nacionalista como base de una identidad europea y propone una identidad meramente normativa y sin arraigo histórico. Mientras que a los latinoamericanos nos preocupa nuestro nacionalismo colonialmente impuesto, destruyendo las raíces históricas prehispánicas (en el caso de la tradición aborígen) y posteriormente las fuentes culturales de nuestros inmigrantes esclavos o forzados (en los casos de las tradiciones de los afro y sino descendientes). Sin embargo, no es de nuestro interés discutir acá la propuesta de Habermas, sino establecer su carácter eurocéntrico y la diferente aproximación que requiere el tratamiento de una identidad latinoamericana.

De ahí que, contrariamente a su idea, muchos autores latinoamericanos radicales se plantean precisamente la tarea de construir una identidad regional de carácter práctico-histórico, y no solo normativo. Un ejemplo de esta posición es la propuesta etnográfica del brasileño Guillermo Rubén, quien descarta la posibilidad de una construcción simbólica de carácter práctico-formal, puesto que es precisamente este tipo de lógica identitaria -formalmente impuesta- la responsable de los muchos y constantes

¹ El debate latinoamericano en cuanto a la construcción de una identidad subcontinental, será abordado en el último apartado del presente capítulo, como marco de referencia para la formulación de una propuesta personal.

Auschwitz que hemos sufrido y aún sufrimos en América Latina:

O patriotismo da constituição, a identidade coletiva práctico-formal, já era uma experiência nos países latino-americanos bem antes da proposta de Habermas. Na América Latina a proposta para uma identidade coletiva pós-nacional não pode retomar os argumentos das aristocracias crioulas que denomina compatriotas a populações das quais não tomavam conhecimento sequer para demarcar seus territórios, sociedades inteiras submetidas à designação nacional. Designação mais vaga ainda se considerarmos que às diferenças de princípios do século XIX devem agregar-se aquelas produzidas pelas ondas massivas de migrações européias e asiáticas que, em maior ou menor grau, todos os países da área receberam entre os últimos anos do século XIX e as primeiras décadas do presente século (Rubén; 2008: s.n.p.).

De ese modo, Rubén fundamenta su propuesta etnográfica en la construcción simbólica de una identidad latinoamericana con vocación de futuro, pero anclada en una tradición que le dé arraigo a las identidades étnicas y culturales que han estado subordinadas en los proyectos políticos de Estado nación.

Sin embargo, dicha construcción simbólica debe estar acompañada de una acción cultural también emancipatoria, capaz de desbloquear el circuito de reacción cultural para abrir el espacio a la creatividad propia del imaginario radical (Herrera Flores; 2005b). El problema en América Latina es el alto grado de internalización de las representaciones conceptuales y axiológicas de la identidad nacional oficial, por parte de los habitantes de cada uno de los territorios nacionales. En palabras del chileno Jorge Larraín, en su artículo “Integración, globalización e identidad”:

La idea de una identidad latinoamericana ha estado presente en los discursos públicos subordinados de algunos intelectuales aislados, pero no en el discurso corriente de las clases dirigentes, y, por otro lado, tampoco tiene muchas oportunidades de presencia en la experiencia diaria de la gente. Existe allí también, sin duda, y se manifiesta de vez en cuando como solidaridad en ocasión de algún partido de fútbol, alguna guerra o amenaza continental. Pero indudablemente le falta una base popular más fuerte y, sobre todo, el apoyo efectivo de las clases dirigentes, cuyo discurso público ha sido por mucho tiempo nacionalista y subraya más las diferencias que las concordancias con otros países del área (Larraín; 2005: s.n.p.).

Regionalismo versus nacionalismo

A pesar de la dificultad indicada en la cita anterior, quienes se plantean la tarea de dar continuidad a los esfuerzos de la intelectualidad contestataria latinoamericana en cuanto a la construcción de una identidad regional emancipatoria, han encontrado en la lengua compartida² un estrato básico en el imaginario social instituyente. Pero, consideran que un obstáculo realmente significativo ha sido el carácter nacionalista

de los discursos identitarios oficiales:

Es cierto que una cierta conciencia de identidad cultural latinoamericana ha existido siempre articulada con las identidades nacionales en América Latina. Para algunos autores esta sería la gran ventaja que tiene América Latina con respecto a Europa: una cultura compartida con una gran unidad lingüística. La integración debería ser más fácil aquí porque no se basa en puros intereses económicos, sino también en una comunidad cultural. Pero, si esto es así, surge la pregunta acerca de por qué América Latina ha estado históricamente tan dividida y tan lejana a los procesos de integración con los que Bolívar soñaba. La respuesta obvia está en el predominio que han tenido los discursos de identidad nacional en el imaginario popular (Larraín; 2005: s.n.p.).

Identidad como esencialización y exclusión

Sin embargo, sobre la base de la premisa del carácter “esencialista” de la identidad nacional, surge también una propuesta radical que rechaza de plano cualquier intento de reconceptualización de la misma. Se asume que toda nueva construcción simbólica identitaria sería igualmente formalizada e institucionalizada, provocando exclusiones y subordinaciones de las identidades grupales -étnicas, locales, de género, de clase o de minorías- y el cierre epistemológico correspondiente a su “naturalización”.

Se propone entonces descartar las lógicas identitarias en el Estado nación, en beneficio del reconocimiento de las múltiples identidades étnicas, locales y de minorías que han sido subordinadas por la identidad nacional. Se entiende que toda lógica identitaria nacional sería necesariamente de naturaleza excluyente, si tenemos en cuenta la riqueza étnica y cultural en América Latina, tal como enfatiza el chileno Abraham Magendzo:

La diversidad de grupos culturales y sociales distintos, con tiempos discontinuos pero que están simultáneamente presentes, la existencia de una cultura integrada por diversas tradiciones, es y ha sido una característica del mundo latinoamericano. La multiétnia, la multireligiosidad, la multiculturalidad, la multiclase ha estado y aún está presente en la historia de América Latina. Sin embargo, la tendencia ha sido negar la diversidad, homogenizarla, fragmentarla, marginarla, diseminarla, invisibilizarla. En nombre del orden, de la unidad nacional, de los afanes “modernizantes” y “civilizadores”, no sólo se ha negado y rechazado la diversidad sino que se la ha combatido y censurado. (Magendzo; 2006:s.n.p.)

Desde dicha perspectiva, con el rechazo a la identidad nacional lo que está en juego es el reconocimiento y el respeto a las diferencias. Reconocimiento y respeto que, por definición, no puede otorgar una construcción simbólica de la identidad nacional,

² Incluimos en esta comunidad lingüística a los Estados Unidos del Brasil, por su vocación latinoamericanista; que se expresa en la difusión masiva del español como segunda lengua y en el empleo unívoco del “portuñol” como un eficaz vehículo comunicativo.

sea ésta normativa -como propone Habermas- o de tradición -como sugiere Rubén-.

La noción de ciudadanía

Por el contrario, lo que cabe es una reconceptualización inclusiva de la noción de ciudadanía, tal como ha sugerido el costarricense Carlos Sandoval (2008). Para este investigador, los estudios críticos sobre la identidad nacional ya han cumplido el cometido propuesto, al desentrañar su carácter “esencialista” y distorsionante. Consecuentemente, plantea que en función de continuar la tarea debemos olvidarnos de la reelaboración de una identidad nacional alternativa y dedicarnos más bien a la construcción de una nueva teoría de la ciudadanía.

En esa línea de investigación, algunos autores brasileños propugnan por la construcción de una ciudadanía global o cosmopolita, que suplante las funciones instituyentes que otrora cumplió la identidad nacional en el espacio del Estado Nación:

A perspectiva da democracia cosmopolita propõe, assim, que a cidadania seja desvinculada do Estado soberano e investida em novas estruturas de cooperação internacional. O problema não é reconstituir o poder soberano em um domínio territorial mais amplo, mas promover múltiplos lugares de responsabilidade política representando fidelidades subestatais e transnacionais, além de nacionais. Os cidadãos poderiam assim exercer direitos políticos e expressar diferentes lealdades políticas em diversas esferas públicas... Trata-se aqui de uma dissolução parcial da sociedade internacional de Estados numa esfera pública mundial mais ampla, governada pelo diálogo e consentimento - e não pela força - onde terão participação as organizações da sociedade civil voltadas à defesa do interesse público, da democracia, da sustentabilidade ambiental e da diversidade cultural. (Vieira: 1999:s.n.p.)

Detrás de la propuesta anterior se encuentra el movimiento por el empoderamiento de la sociedad civil, expresado en particular por el papel creciente de las organizaciones no gubernamentales (ONG) en muchas de las luchas de resistencia social y de promoción y protección de los derechos humanos.

No vamos a discutir acá la funcionalidad de los espacios de la llamada “sociedad civil” en la reproducción ampliada de la formación social. Basta señalar que se trata de una propuesta sub paradigmática, al decir de Boaventura de Sousa Santos (Santos, 2003: 14), puesto que se asume la existencia de posibilidades emancipadoras al interior del paradigma dominante.

No es de extrañar que muchos intelectuales progresistas y activistas de los derechos humanos, se sumen a la propuesta ideológica y política por el empoderamiento de la sociedad civil, teniendo en cuenta que los reducidos marcos temporales en que puede actuar una generación parecen dar pie sólo a las luchas sub paradigmáticas. El

problema radica en que, rápidamente, los espacios de emancipación se transforman, más bien, en estrategias de dominación.

Pero, por otra parte, tal como plantea Boaventura de Sousa Santos, una reconceptualización crítica de la noción de ciudadanía parte de la consideración de nuevas localizaciones, en virtud de las nuevas articulaciones entre lo local, lo nacional y lo global. Al mismo tiempo, incluye las neo comunidades cuya emancipación supone tanto el reconocimiento de la igualdad como de la diferencia (Santos, 2003: 14).

Líneas de acción

Hemos señalado dos líneas de acción que afloran en América Latina ante la crisis de legitimidad del discurso oficial de la identidad nacional: la construcción de una identidad regional y la revisión crítica del concepto de ciudadanía; las cuales representan sólo aparentemente una disyuntiva.

Lejos de ello, son tareas a emprender en un proyecto emancipador latinoamericano que, por una parte, redimensione a los titulares y al ejercicio de la ciudadanía y que, por otra parte, reivindique una lógica comunitaria para la práctica de la creatividad y la autonomía y no para la mera obediencia civil al status quo.

La deconstrucción sistemática de las identidades nacionales por parte de la investigación crítica, no implica la renuncia per se a la construcción de una identidad latinoamericana alternativa, solamente en virtud de su inevitable carácter ideológico. Pero, sería una "identidad" que se niega como tal, ofreciendo una comunidad fundada en las diferencias. No en vano, Boaventura de Sousa Santos plantea los límites epistémicos de la propia deconstrucción: "la post-modernidad de oposición no puede quedarse en la deconstrucción, una vez que ésta, llevada al extremo, cumple el papel de deconstruir la propia posibilidad de resistencia y de alternativa" (Santos, 2003: 34).

Para Santos hay que diferenciar entre el modernismo, como paradigma sociocultural, y el capitalismo, como modo de producción. Al punto que, para él, el "socialismo real" se dio en el contexto de la modernidad. Su anticipación es que el modernismo desaparecerá antes de que el capitalismo pierda su hegemonía. De hecho, ante la modernidad nos encontramos en una situación de transición paradigmática; pero: "Como todas transiciones son medio-invisibles y medio-ciegas, es imposible nombrar con exactitud la situación actual" (Santos, 2003: 52).

Tal vez sea por dicha razón que la denominación de 'post-moderno' se hizo tan popular. Pero, por esa misma razón, este término es auténtico en su inadecuación" (Santos, 2003: 52). Sin embargo, para el autor en cuestión, el post-modernismo no necesariamente conlleva la resignación; por el contrario, se impone un post-modernismo de resistencia u oposición que se proponga como tarea la edificación de lo previamente inexistente.

Por lo tanto, concordamos con Santos en que una acción de ruptura, o al menos

de transición paradigmática, requiere de una crítica radical del paradigma dominante, tanto de sus estrategias de dominación como de las energías emancipadoras que le resten.

La modernidad, como paradigma sociocultural, se funda a partir de la tensión entre energías emancipadoras y de dominación; pero, con la universalización de la formación social capitalista, predominan las estrategias de dominación, dejando incumplidas las promesas de igualdad (ante la creciente distribución desigual de los recursos) y de libertad (ante las violaciones sistemáticas de los derechos humanos) y cumpliendo en forma “perversa” la promesa de dominación de la naturaleza (ante la actual crisis ecológica) (Santos, 2003).

E, igualmente, una acción de ruptura supone la intervención de la imaginación utópica que percibe lo que son apenas “vibraciones ascendentes”, al decir de Fourier, para “Diseñar los primeros rasgos de horizontes emancipadores nuevos en los que eventualmente se anuncia el paradigma emergente” (Santos, 2003: 18).

Una nueva aproximación

Lo que está claro es que los procesos multi e interdisciplinarios de deconstrucción, en tanto han develado el doble carácter “esencialista” y distorsionante de la identidad nacional, dan cuenta de una primera aproximación al objeto de estudio como imaginario social instituido. Pero, en ningún momento, agotan su abordaje crítico, como pretende Carlos Sandoval. De hecho, la presente investigación pretende contribuir a una mejor comprensión de los mecanismos de representación/distorsión propios de la identidad nacional, así como de su naturaleza dual también como imaginario social instituyente.

Como afirmáramos, algunos investigadores de la identidad nacional (Sandoval; 2003), han insistido en que los estudios críticos que desenmascaran el carácter ideológico del imaginario nacional instituido han llegado a sus límites. Sin embargo, creemos que la aseveración anterior se funda en el paradigma de la simplicidad propio de la ciencia moderna, que aísla un objeto de estudio -en este caso, la identidad nacional- del entramado social en el cual tiene arraigo (Cfr. Morin, 2001 y González, 2003).

El problema en el abordaje de la identidad nacional desde el paradigma de la simplicidad, radica en que no podemos comprender el carácter instituyente del imaginario nacional sin cuestionar su relación dinámica con las otras lógicas identitarias que definen en los sujetos concretos los límites de la creación y del hacer humanos. Es decir, estamos ante un fenómeno pluri identitario, cuya indagación no puede prescindir de lo que podríamos llamar las identidades subalternas.

En consecuencia, estamos convencidos que la presente investigación arroja nueva luz en torno a la posibilidad, desde la teoría crítica, de reelaborar las identidades

nacionales y regionales sobre una base pluri identitaria, intercultural e inclusiva. Pero, también tenemos claro que dicha reelaboración crítica solo adquiere sentido histórico en relación dinámica con una agencia cultural transformadora, en el contexto de un proyecto político alternativo. Tal como plantea la Fundación Iberoamericana de Derechos Humanos (FIADH), en su Manifiesto Inflexivo:

Una política cultural emancipadora tiende a construir espacios sociales de empoderamiento ciudadano. Las políticas culturales deben, pues, construir espacios (públicos y privados) de construcción colectiva de la subjetividad y de la ciudadanía: es decir, espacios de construcción de universos simbólicos plurales e interactivos, de prácticas sociales antagonistas a los órdenes hegemónicos monoculturales, y de agendas políticas alternativas (Herrera, 2005b: 12).

Se trata de un proyecto emancipatorio que reivindique una nueva democracia -dialógica, inclusiva y paritaria- y que extienda el dominio de un nuevo espacio público -plural e intercultural- a todas las instituciones en que discurre creativamente la vida humana. En este caso, es una lucha por la emergencia de espacios públicos de encuentro social en el reconocimiento de las diferencias; una lucha frente al desplazamiento de las interacciones sociales a espacios públicos no civiles (émicos, fágicos y no lugares) en el contexto de la privatización neoliberal.

Pero, es una lucha que también busca impregnar los espacios privados con los atributos de los espacios de ciudadanía. En otras palabras, se trata de intervenir los espacios privados para hacerlos más democráticos e inclusivos, a partir del reconocimiento de las alteridades. Un primer paso en ese camino lo constituye la aprobación de leyes contra la violencia doméstica o contra la mujer, que irrumpe en un “espacio sagrado” del patriarcalismo.

Supuestos heurísticos

Reconstruir una identidad colectiva será también una labor colectiva, a la que contribuimos con la auscultación de los límites de la representación de las identidades nacionales mediante el recurso a la cartografía simbólica. Sin embargo, para tales efectos podemos dejar planteados los siguientes supuestos heurísticos:

- a) Desde la esfera del pensamiento moderno y la racionalidad instrumental, los latinoamericanos nos autodefinimos unívoca y equívocamente como occidentales, en tanto expresión ideológica de un proyecto civilizatorio, que parte de la totalización a todos los sectores y grupos poblacionales del universo simbólico de las clases hegemónicas, cuyos miembros se sienten euro descendientes y herederos de la tradición occidental moderna. Lo anterior, a pesar de que las

- últimas constituciones en América Latina tienden a reconocer la existencia de los pueblos indígenas y el carácter pluricultural de los ciudadanos del Estado nacional.
- b) pero, en tanto concientes de ser el resultado de una profunda amalgama étnica y cultural, los latinoamericanos creemos tener también una identidad compartida que prevalece en la esfera de la racionalidad reproductiva y nos diferencia culturalmente del Occidente moderno, así como de los otros paradigmas socio-culturales; y,
 - c) en esa medida, confiamos en que la representación emancipatoria de dicha identidad cultural no sea meramente normativa, como lo es la propuesta práctico-formal de Habermas para la Europa occidental; por el contrario, esperamos que esta construcción simbólica aún difusa exprese una “sensibilidad” particular fraguada a lo largo de una historia común y en el medio de un entramado social compartido.

Los dos primeros supuestos pueden ser ejemplificados con las ideologías del mestizaje que hemos reseñado anteriormente.

Por el contrario, un ejemplo de la aspiración expresada en el tercer supuesto está más bien presente en una difundida conceptualización del “pueblo latinoamericano” cimentada en una propuesta práctico-histórica y no en una meramente práctico-formal, tal como hace el filósofo costarricense Arnoldo Mora:

A través de nuestra historia, a través de varias generaciones, hemos ido forjando una comunidad que se expresa en instituciones y normas legales comunes que han ido decantando una sensibilidad colectiva, una manera de reaccionar ante la vida que conforma nuestro perfil y define nuestra personalidad como pueblo (Mora, 2003: 99).

A diferencia de Vasconcelos, Arnoldo Mora no refiere a una comunidad superior, o con un llamado histórico de carácter mesiánico. Sino, simplemente, a una comunidad diferente; unida y diferenciada por un pasado compartido.

El problema de fondo

Sin embargo, el problema de fondo persiste aun cuando se trate de una “abstracción histórica” como la noción de “comunidad latinoamericana” de Arnoldo Mora. Siempre operan mecanismos de “totalización de lo particular” y de inversión epistémica que permiten “naturalizar” una visión de lo “nacional”, de lo “regional” o de lo “humano” descontextualizándola de la estructura de relaciones de poder. En el caso particular, se totalizan y naturalizan “instituciones y normas legales comunes”.

En consecuencia, el concepto de “identidad” se presenta como una noción que

conduce a la negación y a la exclusión del “otro”, el diferente o la diferente. Cualquier construcción de “identidad” implica entonces una esencialización, una “totalización de lo particular” frente a la riqueza de las interacciones humanas. En palabras de Herrera Flores:

El término identidad sugiere un sujeto unitario y autoconstituyente (...) es aquello que se presenta como naturalmente dado, no como convencionalmente construido. Por ello construir culturalmente desde la identidad conlleva siempre el peligro de ver a lo diferente como un enemigo potencial que contradice o difumina nuestro sentido de pertenencia, justificando con ello la necesidad del cierre identitario (Herrera Flores; 2005a: 115-116).

Entonces, en lugar de “construir culturalmente desde la identidad”, Herrera Flores propone partir de la subjetividad. La diferencia radica en que los procesos de subjetivación permiten el respeto y el reconocimiento del otro al romper con el “sujeto unitario y autoconstituyente”. Por el contrario, para el autor:

La subjetividad sugiere una presencia individual que se relaciona con otros para alcanzar su grado de sujetos...Es...la posibilidad que tenemos de hacernos muchos y de empoderarnos para poder nombrar las cosas, es decir, construirlas, sin depender de un mundo trascendente de esencias abstractas (Herrera Flores; 2005a: 116).

Dicha independencia del “mundo trascendente de esencias abstractas”, es el resultado de anclar la subjetividad en “la estructura de relaciones en la que se sitúa y a la que contribuye a crear y a transformar” (Herrera Flores, 2005c:116). De ahí que la noción crítica de subjetividad no sea una abstracción más, sino la expresión cambiante de la producción simbólica que tienen lugar en el conjunto de interacciones humanas:

La subjetividad es, por tanto, un proceso de subjetivación, es decir, un proceso de mediación entre lo que nombramos y lo que nos nombra (...) No estamos ante aceptaciones pasivas de identidades imaginarias, sino de procesos y prácticas que no sólo reflejan las relaciones de poder en las que los individuos y grupos están situados, sino que también posibilitan efectos de poder, producciones de deseos, creación de alternativas, en definitiva, humanización del mundo que nos rodea (Herrera Flores; 2005a:116-117).

Herrera Flores relaciona el empoderamiento en los procesos de subjetivación con la aspiración de la teoría crítica de los derechos humanos por la apertura de espacios de emancipación y de construcción de la dignidad humana, en las más diversas formas en las que esta última sea entendida: “Las luchas por las cuales nombramos y transformamos las experiencias es una de las cuestiones más fundamentales a la hora

de hablar y practicar lo que convencionalmente llamamos derechos humanos”(Herrera Flores; 2005a: 117).

Identidad, subjetividad y derechos humanos

Concordamos con Herrera Flores en la correlación que establece entre los procesos de subjetivación y la generación y vivencia de los derechos humanos. Y coincidimos en advertir los estrechos límites emancipatorios que conlleva la construcción de identidades nacionales o regionales, en virtud de su carácter esencialista. Por el contrario, proponemos el reconocimiento de las diferencias. Entonces, no ya la “identidad” sino la unión en las diferencias, disolviendo la supuesta dicotomía identidad/diferencia. Simplemente, negamos la “identidad” como categoría óptica. ¡Todos y todas somos “otros”!

Se trata de reconocer que el “otro” está dentro de las fronteras de “nuestra cultura”, y no afuera de las fronteras territoriales del Estado nación o de una región como América Latina. Como plantea Raúl Fonet-Betancourt:

Las culturas son procesos en frontera. Y esa frontera, como experiencia básica de estar en continuo tránsito, no es solamente una frontera que demarca el territorio propio, que traza el límite entre lo propio y lo ajeno como un límite que marcaría el fin de lo propio y el comienzo de lo ajeno, dejando así lo ajeno del otro lado de la frontera. No, esa frontera se produce y establece al interior de eso que llamamos nuestra propia cultura. El otro está dentro, y no fuera de lo nuestro (Fonet-Betancourt, 2002: 127).

Desde dicha perspectiva, el reconocimiento de las diferencias se constituye en el punto de partida para la confluencia de las aspiraciones emancipatorias de los movimientos sociales contestatarios en América Latina. Con tal propósito en mente, proponemos el diálogo intercultural como el recurso idóneo para la potenciación de los procesos de subjetivación.

El diálogo intercultural

Mediante el diálogo intercultural, no pretendemos imponer a los “otros” nuestra visión de lo “humano”. Por el contrario, se trata de “ponerse en los zapatos del otro” (o, mejor dicho, del supuestamente “otro”) para comprender lo convencional de la cultura “identitaria” y de nuestro autoconcepto. En palabras de Raymond Pannikar, el diálogo intercultural “Representa la incursión por una tierra y un cielo desconocidos donde vive el extranjero...(aunque) el extranjero es muy a menudo una persona colonizada ya por...(la) cultura dominante” (Pannikar, 2006: 28). Dicha incursión permite el desarrollo de procesos de subjetivación inclusiva y la construcción de una

nueva cultura de encuentro en las diferencias.

Pero, hemos de distinguir la interculturalidad del multiculturalismo, en la medida en que este último:

Exhibe el síndrome colonialista que consiste en creer que existe una supracultura superior a todas las demás, capaz de ofrecerles una hospitalidad benigna y condescendiente... La filosofía intercultural no intenta ofrecer una respuesta 'multicultural' a los problemas supuestamente 'universales', sino que empieza por investigar la presunta universalidad de esos mismos problemas (Pannikar, 2006: 30).

Por lo tanto, en la preparación para el diálogo intercultural (entendido como actividad práxica) y, como resultado de este, se nos muestran los aspectos causales, metamórficos e interactivos en lo que reconocemos como "nuestra propia cultura". Para Herrera Flores, dichos aspectos contemplan, en su orden, que "Somos producidos por lo ya nombrado... (que) nosotros producimos lo cultural y, por lo tanto, tenemos la posibilidad y la capacidad de transformarlo... (y que) somos nombrados y nombramos el mundo colectiva y comunitariamente" (Herrera Flores; 2005a:115).

Renunciamos entonces a la construcción de una "identidad" imaginada como posible espacio de emancipación e inclusión social. En su lugar, proponemos el reconocimiento de las diferencias como fórmula de cohesión y de construcción de subjetividades en las luchas por la dignidad humana de los movimientos sociales latinoamericanos.

Bibliografía

- Follari, R. (2002). *Teorías débiles (Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Fornet-Betancourt, R. et al (2002). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- González Casanova, P. (2003). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la Academia a la Política*. Madrid: Editorial Complutense
- Habermas, J (1994). *Identidades nacionales y posnacionales*. Madrid: Tecnos.
- Herrera Flores, J (2005a). *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Catarata.
- _____. (2005b) *Manifiesto Inflexivo: consideraciones intempestivas por una cultura radical*. FIADH. Mimeo.
- Larraín, J. (2005). *Integración, Globalización e Identidad*. Disponible en <http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0204/integracion.htm>
- Magendzo, A. (2006). *Alteridad y diversidad componentes fundantes de la educación en derechos humanos*. Disponible en http://mt.educarchile.cl/mt/amagendzo/archives/2006/04/alteridad_y_div.html
- Mora, A. (2003). *Globalización, identidad cultural y Universidad*. En: Revista Praxis, N° 56. Heredia: Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional.
- Morin, E. (2001). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Pannikar, R. (2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder.
- Rubén, G. (2008). *As identidades e nacionalidades latino-americanas no contexto transnacional*. Disponible en http://www.educoas.org/Portal/bdigital/contenido/interamer/interamer_44/Zar44_Rub.aspx?culture=en
- Sandoval, C. (2003). *Otros amenazantes. Los nicaragüenses y la formación de identidades nacionales en Costa Rica*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Santos, Boaventura de Sousa (1999). *Reinventar la democracia. Reinventar el estado*. Madrid: Sequitur
- _____. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Vieira, L. (1999). *Cidadania Global e Estado Nacional*. Revista Dados vol.42 n.3. Rio de Janeiro. Disponible en http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0011-52581999000300001&script=sci_arttext