

Introducción / Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana

Juan C. Godenzzi

La diversidad es un dato de la realidad. La condición humana, si bien única y compartida, sólo se manifiesta en las coordenadas del tiempo y el espacio, y en las redes de las prácticas sociales. Ahora bien, tal diversidad histórica puede recibir distintos tratamientos. A veces se pretende negarla u ocultarla, aun cuando constituye el punto de partida y el referente de todo proyecto sociopolítico, cognoscitivo o estético. Otras veces, demasiado frecuentes, tal diversidad suele servir de pretexto para producir o legitimar la exclusión étnica y la desigualdad social.

En la actual etapa de la globalización, se da una reconfiguración del panorama cultural e idiomático mundial, pues aparecen nuevos mecanismos y formas para organizar la unidad-diversidad propia de la especie humana. Una buena parte de las interacciones alcanza, ahora, una dimensión planetaria y una enorme velocidad de propagación. Otro conjunto de interacciones tiene una proyección ya sea local, nacional o regional. Y todas ellas, eventualmente, se entretajan de diversos modos, creándose así múltiples flujos comunicativos y circuitos lingüísticos y culturales.

La fórmula de *una lengua por país, una lengua por individuo* ha dejado de ser válida. En muchos países, la población migrante ha duplicado o triplicado el número de lenguas; y esas lenguas son habladas normalmente por una sola persona. Así, como lo indica un reciente documento de la UNESCO (2003), la diversidad lingüística constituye un modo de vida y no un problema que espera ser resuelto. Más que elegir entre lenguas, la gente vive con dos o tres de ellas. Como muchos expertos de la problemática comunicativa y cultural lo expresan, en buena parte del mundo contemporáneo, los monolingües son conscientes de la desventaja que representa defender una sola posición en campos de juego que exigen mayor movilidad y desplazamientos.

La presente exposición sostiene que la diversidad social, étnica y cultural constituye un recurso poderoso para hacer efectivos los derechos y la inclusión social, para

reformular el Estado y renovar la democracia. Sostiene, igualmente, que el requisito que puede hacer posible ese tránsito, desde una *diversidad que fragmenta* hacia una *diversidad que crea ámbitos de encuentro*, es el diálogo intercultural. La tematización de lo intercultural, desde la perspectiva latinoamericana, tiene su origen en la realidad y las luchas de los pueblos indígenas. De ahí que se presenten, a continuación, algunos elementos del contexto lingüístico y social latinoamericano, en medio del cual surge un juicio crítico —expresado conceptualmente bajo el nombre de *interculturalidad*— que atañe a la ética y que tiene consecuencias sobre la política, el conocimiento y la estética.

Contexto lingüístico y social

Se calcula que hoy la población indígena latinoamericana es de aproximadamente 50 millones que, en su conjunto, habla más de 400 lenguas. Algunos países, como México, Guatemala, Ecuador, Bolivia y Perú, presentan un porcentaje significativo de pueblos o comunidades indígenas; otros, en cambio, presentan un porcentaje bastante menor, como sucede con Colombia o Chile, tal como aparece en el Cuadro N° 1. Esos datos, sin embargo, no deben ocultar el hecho de que hay regiones donde se concentra la población vernáculo-hablante. En el Estado de Chiapas, por ejemplo, llega al 50 ó 60 %; en la sierra sur andina peruana o el altiplano boliviano, al 80 ó 90 %.

El multilingüismo, la variación y el contacto de lenguas son situaciones constantes en América Latina: En Guatemala, el castellano coexiste con 22 lenguas indígenas y 2 lenguas criollas: el garífuna (afrocaribeño) y el inglés criollo. Igualmente, en Colombia se encuentran 64 idiomas indígenas y dos criollos; en México, 56 lenguas; en Bolivia, 30; en Brasil, 170; en Paraguay, 5 lenguas indígenas, además del guaraní. En el Perú, se tienen dos lenguas andinas bastante expandidas, algunas de las cuales trascienden las fronteras nacionales en territorios que lindan con Ecuador, Colombia, Brasil y Bolivia. Algunas de las lenguas indígenas latinoamericanas conservan su vitalidad; otras, en

cambio, se encuentran en peligro de desaparición. Entre las lenguas más habladas, destacan el maya, el náhuatl, el quiché, el quechua, el aimara, el guaraní y el mapuche. Se calcula, por ejemplo, que el quechua tiene aproximadamente 11 millones de hablantes, en territorios que van desde Colombia hasta Argentina, pasando por Ecuador, Perú y Bolivia. El guaraní paraguayo cuenta con 4,5 millones de hablantes; el aimara, con 2,5 millones. Otras lenguas, en cambio, tienen un reducido número de hablantes: el wichí (Argentina), 6 mil; el bororo (Brasil), 700; el Iquito (Perú), 150; el guarasugwe (Bolivia), 46; el ñapari (Perú), 4 hablantes (López y Küper 2001). Con mucha frecuencia, esta diversidad idiomática sirve de pretexto para justificar la discriminación étnica y la desigualdad social. En las últimas décadas, como efecto de las migraciones, de los medios de comunicación y de las variadas mediaciones transculturales, emergen nuevas *zonas de contacto* (Pratt) en las que la diversidad intra e inter-idiomática y cultural se hace más manifiesta, y en la que se reeditan nuevas formas de exclusión.

Víctimas del empobrecimiento, el desprecio y el olvido, los pueblos indígenas de América Latina han sufrido también, durante las últimas décadas, las consecuencias de la violencia y el terrorismo. Según la Comisión de la Verdad y la Reconciliación del Perú (CVR), las tres cuartas partes de los 69 mil muertos o desaparecidos, entre 1980 y 2000, a manos de las organizaciones subversivas o de agentes del Estado, eran campesinos pobres quechua-hablantes. En palabras de Salomón Lerner, presidente de la CVR, tal situación constituye un doble escándalo: “el del asesinato, la desaparición y la tortura masivos, y el de la indolencia, la ineptitud y la indiferencia de quienes pudieron impedir esta catástrofe humana y no lo hicieron” (CVR 9). El testimonio de una humilde mujer, víctima de esa tragedia, señala la causa profunda del problema: la pérdida del principio ético del “respeto”.

Señores chaymi ñuqa munani kachun respeto, kachunyá manchakuy, masque imayrikulla kaptiykupas, wakcha pobri kaptiykupas, campesino totalmente ñuqañaykuchu kaniku, huk real llapas killapi ganaq, mana ni pipas kanikuchu. Señores, chayta ya justiciyata mañakuykiku.

Señores, por eso yo quiero que haya respeto. Que haya moderación, aunque sólo seamos muy humildes. Aunque seamos huérfanos y pobres. Campesino puro podemos ser; que ganamos sólo un real por mes y, aunque no seamos nadie, señores, ésta es la justicia que le pedimos. (Audiencia de Huanta. 11 de abril de 2002. Testimonio de la señora Sabina Valencia. CVR 27)

En la visión andina del mundo, *respeto* es permitir que todo y todos sean a plenitud lo que tienen que ser; es permitir y participar en el circuito de la fuerza vital, que anima la buena marcha de la sociedad y la naturaleza. Ese respeto es radical y concierne a todo ser humano; no

está supeditado a estatus económico, pertenencia étnica o reconocimiento social. El derecho y la política, las instituciones y las relaciones interpersonales requieren ser revisados en su concepción y en su ejercicio a la luz del principio ético del “respeto”.

El juicio de los sectores populares sobre la situación socio-económica, política e institucional señala que los problemas no se limitan al campo legal, ni político, sino que son esencialmente éticos. La población argentina relaciona la causa de los secuestros no con la delincuencia común, sino con la corrupción, elemento que distorsiona de raíz la relación con el otro, las instituciones y el Estado. En el trabajo de las comisiones de la verdad en diversos países latinoamericanos suele darse una tensión entre dos formas de aproximarse al problema: el paradigma de la memoria, desde las víctimas, que es esencialmente ético; y el paradigma de la justicia transicional, que se ejerce a través de la ley. Tal oposición, sin embargo, no es contradictoria y revela, más bien, una jerarquía de dependencias: una ética del

Países Latinoamericanos	Porcentaje de población indígena
Argentina	1,5%
Bolivia	59,2%
Brasil	0,2%
Chile	5,7%
Colombia	2,2%
Costa Rica	0,8%
Ecuador	33,9%
El Salvador	2,3%
Guatemala	59,7%
Honduras	3,2%
México	7,5%
Nicaragua	8%
Panamá	6,8%
Paraguay	2,3%
Perú	36,8%
Venezuela	1,5%

respeto debiera regir una política del bien común, la cual a su vez debiera regir un cuerpo jurídico adecuado y pertinente.

Cuadro Nº 1
Porcentaje de población indígena según países
(A partir de Zimmerman 68-69; Gleich; Adelaar)

Formulaciones conceptuales

Frente a la realidad diversa y desigual, se hace necesario repensar la relación entre diversidad y exclusión, en la óptica de una ética del respeto. Una de las formas específicas como el movimiento indígena y otros sectores de la sociedad latinoamericana han procesado las diferencias culturales y las desigualdades sociales ha tomado el nombre de *interculturalidad*. No basta el reconocimiento ni la valoración positiva; hay necesidad de dar un paso más: vincular la afirmación de la diversidad cultural con formas efectivas de ejercer la ciudadanía y con una reforma del Estado, de modo que éste llegue a ser inclusivo y equitativo (García Canclini 20).

Los conceptos de interculturalidad y multiculturalismo varían, ciertamente, según los contextos y los proyectos políticos. Mientras que en Europa el concepto de *interculturalidad* se relaciona con las olas de migrantes del tercer mundo, en América Latina tiene que ver con los distintos pueblos y comunidades que son parte constitutiva de la nación. En Europa se propone que la interculturalidad, más que inspirar políticas públicas, sea asumida por la sociedad bajo la forma de “comunicación intercultural”, entendida ésta como un nuevo aprendizaje democrático entre los diversos grupos culturales.

En Estados Unidos se apela más bien al concepto de *multiculturalismo*, surgido como una respuesta activa frente al fracaso de la política asimilacionista (“melting-pot”). Constituye una reacción contra la concepción monocultural de un país multicultural. El debate se centra en la reivindicación de las diferencias. Una de las preocupaciones esenciales de esa reflexión es encontrar la manera de hacer calzar el liberalismo –basado en el principio de la igualdad– con el derecho a las diferencias¹; de ahí que se aborden temas como los del universalismo y particularismo, igualdad y diferencia, derechos colectivos, justicia etno-cultural, políticas de reconocimiento, o neutralidad del Estado moderno frente a la diversidad cultural. Ahora bien, tal como lo expresa Sosoe (4), la mayor parte de esos análisis eluden las bases materiales y socio-históricas de las reivindicaciones de las diferencias. Al limitarse a los aspectos político-simbólicos o meramente culturales, esos análisis resultan unilaterales y parcializados. Dejar

¹ Entre los autores de esa corriente anglo-americana cabe mencionar a Charles Taylor (1989, 1994), Richard Rorty (1991, 1996, 1998), Michael Walzer (2001). En lo que toca a Canadá, Will Kymlicka (1996, 1995) ofrece el modo de concebir y de poner en acción la “vía canadiense” de la multiculturalidad.

de lado los contextos socio-políticos, económicos e históricos esquivan el problema central de la convivencia: cómo responder a la exigencia del trato efectivamente igualitario entre los ciudadanos.

El concepto de interculturalidad

En la perspectiva latinoamericana, la propuesta intercultural que se pretende va más allá del reconocimiento y la reivindicación de las diferencias, o de medidas que persiguen una relativa asimilación de los pueblos indígenas, o comunidades afroamericanas u otros grupos subordinados. La fuerza de la propuesta intercultural en el ámbito latinoamericano apunta, más bien, a cambiar las condiciones y las modalidades en las que se dan los intercambios, es decir, se dirigen a una refundación de la nación².

En tanto categoría ético-política, surgida de las reivindicaciones de los pueblos indígenas de América Latina, y como propuesta crítica frente a los graves problemas y conflictos del mundo actual, la *interculturalidad* puede definirse como una modalidad interlocutiva de las interacciones e intercambios –entre individuos y/o instancias colectivas– que consiste en negociar, llegar a acuerdos y decisiones para crear las condiciones materiales y simbólicas básicas que abran paso a sociedades pluralistas y a estados incluyentes, en cuyas redes y ámbitos se pueda dialogar en pie de igualdad y se produzcan mutuos enriquecimientos.

Concebida en esos términos, la interculturalidad constituye una utopía de respeto y diálogo que apunta a que:

- (i) todos los individuos, comunidades y pueblos –en especial los que ahora están empobrecidos y son víctimas de la discriminación y de múltiples desgracias (enfermedades, violencia, terrorismo, redes del crimen, catástrofes, etc.) – puedan disfrutar de buenas condiciones de vida, así como desplegar libre y creativamente sus potencialidades y propias opciones;
- (ii) se construya una sociedad civil mundializada, sin exclusiones de ningún tipo, sin temores del otro ni armas contra él;
- (iii) exista un control democrático, global y plural, de las fuerzas incontroladas del mercado;

² Para una tematización de la interculturalidad en la perspectiva latinoamericana, consultar los trabajos reunidos en Heise, ed. (2001), en Godenzzi (1996). Ver también Heise, Tubino y Ardito (1992), Dussel (1995), Zúñiga y Ansión (1997), Godenzzi (1997), Villoro (1998), Olivé (1999), Fornet-Betancourt (2000, 2001), Helberg Chávez (2001a, 2001b), Cortina (2002) y Ministerio de Educación (2001). Un inventario bibliográfico se puede encontrar en López Soria (2002).

(iv) se establezcan estados no totalitarios, que garanticen el bienestar y la convivencia de todos sus ciudadanos;

(v) surja o se refuerce una ética del diálogo, cimentada en los valores de la reciprocidad, el reconocimiento y respeto del otro, la justicia, la libertad creativa y la solidaridad, y que impulse una nueva forma de hacer política;

(vi) se instaure una política inclusiva, que haga posible lo que ahora parece imposible: una gestión compartida del poder y de las riquezas del mundo; una respuesta lúcida frente a todo aquello que amenace la sobrevivencia de la humanidad;

(vii) una estética de la diversidad lingüística y cultural, capaz de (re)educar la sensibilidad y, por tanto, también las formas de construir el conocimiento, en una perspectiva abierta, lúcida y articuladora de mundos de vida diferentes.

Globalización, sociedad y política

Tal como lo señala Morin, la globalización es el último estadio de una planetarización de la economía (mercado) y de la tecnología (información, comunicación, transporte). El planeta es ahora un territorio dotado de una textura de comunicaciones como nunca antes la hubo. No obstante, la actual economía mundializada no se acompaña de los constreñimientos (regulaciones) de una sociedad organizada (leyes, derecho, control). Así, pues, el planeta constituye un territorio en el que se expande un sistema de comunicación, de economía, de procesos culturales (la infraestructura), pero al que le faltan elementos esenciales: gobernabilidad, ciudadanía, control de poderes, protección de la biosfera, conciencia de pertenencia a la tierra-patria (la superestructura). Se tienen las infraestructuras, no así las superestructuras.

Le vaisseau spatial Terre est propulsé par quatre moteurs associés et en même temps incontrolés : science, technique, industrie, capitalisme (profit). Le problème est d'établir un contrôle de ces moteurs : les pouvoirs de la science, ceux de la technique, ceux de l'industrie, doivent être contrôlés par l'éthique, qui ne peut imposer son contrôle que par la politique; l'économie doit non seulement être régulée, mais elle doit devenir plurielle [...]. (Morin 41)

El diseño de una ciudadanía de carácter intercultural difiere del diseño de ciudadanía basadas en el multiculturalismo o en el mestizaje. En efecto, tal como lo expresa Etxebarria, en el multiculturalismo, la palabra clave es *respeto*: respeto a los diferentes pueblos, comunidades y colectivos; igualdad de oportunidades sociales. En el mestizaje, la palabra clave es *mezcla*: el mestizaje cultural busca disolver diferencias previas al contacto y elaborar una síntesis. Con frecuencia, como en el caso latinoamericano, el mestizaje es consecuencia de la imposición de una cultura sobre las otras. En la

interculturalidad, en cambio, la palabra clave es *diálogo*: encuentro entre interlocutores, entre grupos que se reconocen recíprocamente la capacidad y el derecho a la creación cultural. La ventaja de este modo de concebir la interculturalidad es que resume aspectos planteados por los otros términos, pues el diálogo presupone, ciertamente, el respeto mutuo y convergencias, pero también el intercambio en pie de igualdad y el surgimiento de lo nuevo. La diversidad no despliega plenamente su riqueza en la mera yuxtaposición o coexistencia que elude la equidad básica, ni en la integración forzada, sino en el intercambio de modalidad interlocutiva.

Cortina (516) propone la noción de *ciudadanía intercultural activa* y la entiende como «un lazo cívico capaz de evitar que las diferencias culturales puedan provocar desigualdades sociales, que permita mantener y alentar las diferencias a las cuales los ciudadanos tienen derecho y que aportan elementos para enriquecer la vida humana; y, sobre todo, un lazo cívico que pueda alentar la autonomía de cada ciudadano en vistas a elegir su propia identidad a partir de un diálogo intercultural». No se trata, pues, solo de conseguir el reconocimiento de las diferencias, sino también de «viajar» uno al mundo cultural del otro, de exponer sus propuestas, de dejarse seducir por otras y, a través de un diálogo crítico, contribuir al enriquecimiento de la cultura de todos. El mecanismo fundamental de una ciudadanía intercultural es el *diálogo*:

Estar listo para iniciar un diálogo quiere decir también estar listo para aceptar las condiciones que le dan un sentido. [...] [S]i la ciudadanía debe ser un lazo cívico, capaz de engendrar la adhesión en una sociedad de seres que eligen y que negocian su identidad, una sociedad deberá ofrecer instituciones y normas suficientemente justas como para que los ciudadanos deseen elegirla como algo propio. [...] El diálogo se convierte, por lo tanto, en una exigencia para aquel que desea saber cuáles son las normas e instituciones que son justas. Pero ese diálogo, que en principio concierne a personas concretas, exige al mismo tiempo la comprensión de los diferentes bagajes culturales de los interlocutores, en la medida en que constituyen signos de su identidad. (Cortina 523)

El desafío que se plantea es entonces cómo construir una sociedad-mundo no hegemónica ni excluyente. Asumiendo el concepto de interculturalidad, definido como categoría ético-política, se podría decir que la gran tarea del mundo contemporáneo es la de construir una *sociedad-mundo intercultural*, como contraparte indispensable de la globalización del mercado. Se requiere una política transformada por una ética intercultural. Esa necesidad es sentida en distintos campos de la política. Jacques Attali, por ejemplo, expresa esa urgencia, avizorando una nueva social-democracia:

[...] il est plus nécessaire que jamais [...] de *faire* de la politique. C'est-à-dire de réfléchir au meilleur usage des considérables richesses du monde et à leur meilleur partage; de s'opposer à ce qui pourrait menacer la survie de l'humanité; de donner sa chance à tout ce qui pourrait la rendre plus belle et plus heureuse [...] Il est urgent de qu'il existe encore des choix, que les nations ont encore le droit à une ambition, que le monde peut se choisir un destin. Il est tout aussi impératif d'affirmer une morale politique : si la démocratie ne s'occupe pas de morale, c'est au nom de la morale qu'on en finira avec la démocratie (Attali 16)

En suma, la propuesta intercultural busca contribuir a una transformación o replanteamiento de las infraestructuras (tecnico-economía mundializada) a través de la creación y desarrollo de las superestructuras (gobernabilidad y ciudadanía intercultural global), de manera que se acceda a un mundo plural e inclusivo, “en el que florezcan muchos mundos”³.

Geopolíticas del conocimiento

Una ética intercultural abre la vía para una comprensión abierta y plural de la racionalidad humana y de las formas de construcción del conocimiento. Ante todo, evita creer que la única racionalidad es la de la ciencia. Como lo expresa Serres:

Les sciences humaines meurent d'avoir oublié les deux modes fondamentaux de la raison, celui des sciences et celui du droit, celui qui nous vient de la pensée comme celui, tout aussi universel, que nous inspire le problème du mal : injustice, douleur, faim, pauvreté, souffrance et mort, et qui a produit les artistes, les juges, les consolateurs et les dieux. Il n'existe qu'une authentique raison. Elle éclaire et mobilise sous deux formes : sans la première, claire, la seconde serait irrationnelle, mais sans la seconde, chaude, la première serait déraisonnable ». (Serres 117)

De otra parte, la oposición que suele hacerse entre pensamiento moderno *versus* pensamiento primitivo carece de sustento real, puesto que no representa una distinción real de lógicas ni de desarrollo cognitivo; obedece más bien a una legitimación ideológica para justificar empresas e intereses particulares. No existen conocimientos modernos y primitivos, sino múltiples formas de conocimiento que circulan en redes de práctica social y política (Latour 25). Así, por ejemplo, un conocimiento propio o indígena no se distingue de otro no indígena por su estructura mental o cognitiva, sino porque “se articula con la producción de una identidad y un determinado proyecto político colectivo” (Gustafson 10).

Cierta concepción geopolítica del conocimiento pretende que el saber o la ciencia universal están centralizados en la modernidad europea y que, si los colonizados

³ La expresión proviene del movimiento indígena zapatista (Sáenz 2002: xi).

perféricos quieren tener acceso a ello, tienen que ponerse a esperar y a seguir una línea evolutiva. Como lo señala Chakrabarti (6-8; 42-43), una crítica al historicismo debe llevar a comprender la co-temporalidad de la modernidad y la colonialidad, es decir, al reconocimiento de que la adquisición del adjetivo “moderno” es parte de una historia global, y que la ecuación que se establece entre cierta versión de Europa y la modernidad es resultado no solo de los europeos, sino también de los nacionalismos del tercer mundo.

Así, pues, el tipo de inclusión que presupone la interculturalidad abarca también la inclusión epistémica: apertura a las diversas formas y mediaciones en la construcción de los conocimientos; transposiciones e intercambios dialógicos entre esas formas y mediaciones.

Estéticas del contacto

Abrirse a nuevas formas de lo inteligible supone una reeducación de lo sensible: pasar de una sensibilidad monocultural a una sensibilidad intercultural. Un nuevo programa creativo emerge, fundado en una estética de la diversidad y los contactos. Doris Sommer (2004) expone la necesidad de superar el temor y la irritación primaria que surge ante lo distinto. Sentirse amenazado es la etapa primitiva; superada ésta, uno accede a lo sublime, etapa en la que uno reconoce sus propios límites y se genera el respeto a lo distinto. Y ese refinado gusto por lo sublime, laboriosamente adquirido, da mayor satisfacción que los placeres y facilita la vida en sociedad:

[...] it is an opportunity to develop a tolerance and a *taste* for the sublime and risky business of democratic life. Hearts and minds are the organs of political life; without them, the best designs fail. [...] A new sentimental education should be in the agenda for this period of global movements of people and capital through multicultural states. It is a tall order for teachers, but an urgent one, because some of our inherited tastes and predispositions have become obstacles for democracy. [...] Today we need a sensibility that open wiggle room (*o jogo de cintura*, Carabbean *cimarronería*, Gramsci's peripheral move) away from the compact ideal of *la gran familia* toward the unfamiliar spaces that require and therefore tolerate democratic procedures. (Sommer 131)

La traducción también es un arte del contacto y la reciprocidad. Es una exposición al otro, una confrontación de experiencias y de esquemas interpretativos. El desafío de un mundo multilingüe es aprender a vivir en traducción, abierto a espacios no familiares y a intercambios. Una sociedad que aprende a traducir(se) será más sensible a los discursos y a los derechos de los interlocutores, sobre todo de aquellos que son étnica, social y culturalmente más distantes. La opción intercultural invita a *vivir en traducción* y a *vivir*

en más de una lengua como una oportunidad para hacer surgir nuevas propuestas creativas y nuevas vías que garanticen una ciudadanía global e inclusiva.

Conclusión

La modalidad intercultural de gestionar la diversidad histórica es la que se efectúa a través del diálogo. El diálogo intercultural, que muchas veces es más oposición y dura negociación que armonía, invita, en última instancia, a emprender una travesía que va de lo *múltiple-que-fragmenta* a lo *múltiple-que-crea-ámbitos-de-encuentro* en los distintos campos de la vida social.

Bibliografía

Adelaar, Willem. "The endangered languages problem: South America", en: R. Robins, R. y E. Uhlenbeck (eds.), *Endangered Languages*. Oxford y New York: Berg. 1991. 45-91.

Attali, Jacques. *La voie humaine. Pour une nouvelle social-démocratie*. Paris: Fayard, 2004.

Chakrabarti, Dipesh. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000.

Cortina, Adela. « Citoyenneté interculturelle active », en Lukas K. Sosoe (ed.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Paris : L'Harmattan; Québec: Les Presses de l'Université Laval 2002. 515-524.

CVR-Comisión de la Verdad y la Reconciliación. *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Perú*. Lima: CVR. 2004.

Dussel, Enrique. "Eurocentrism and Modernity: Introduction to the Frankfurt Lectures", en: J. Beverley (ed.), *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press, 1995.

Etxebarria, Xabier. "Derechos culturales e interculturalidad", en María Heise (ed.), *Interculturalidad: Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Programa FORTE-PE Convenio Unión Europea y República del Perú. 2001. 17-38.

Para terminar, recorro a unos versos de Octavio Paz (2006) que resumen una nueva comprensión del *ser-con-el-otro* y una nueva manera de concebir la modalidad de los intercambios:

... nadie acaba en sí mismo,
un todo es cada uno
en otro todo,
en otro uno.
El otro está en el uno,
El uno es otro:
somos constelaciones.

Fornet-Betancourt, Raúl. *Interculturalidad y globalización*. Frankfurt: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, San José CR: Editorial DEI, 2000.

-----*Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

García Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.,1995.

Gleich, Utta von. *Educación Primaria Bilingüe Intercultural en América Latina*. Eschborn, RFA: GTZ, 1988.

Godenzzi, Juan C. "Equidad en la diversidad. Reflexiones sobre educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonia", en: Julio Calvo y J.C. Godenzzi (eds.), *Multilingüismo y educación bilingüe en América y España*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1997. 19-30.

----- (ed.). *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1996.

Gustafson, Bret. "El concepto de red y los conocimientos indígenas en la EIB". *Revista Quinasay*, Año 2, Nº 2: 7-22. 2004.

- Heise, María (ed.). *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Ministerio de Educación, FORTE-PE, 2001.
- Heise, María, F. Tubino y W. Ardito. *El desafío de la interculturalidad*. Lima: Centro Amazónico de antropología y aplicación práctica (CAAAP), 1992.
- Helberg Chávez, Heinrich, 2001^a. *Pedagogía de la interculturalidad*. Lima: Programa FORTE-PE.
- Fundamentación intercultural del conocimiento*. Lima: Programa FORTE-PE, 2001.
- Kymlicka, Will. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- López, L.E. y Küper, W. *La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas*. Cochabamba: PROEIB Andes; Lima: PROFORMA, Ministerio de Educación del Perú, 2001.
- López Soria, José Ignacio. "Bibliografía sobre la interculturalidad", en: *Hueso Húmero* 41, Lima, 2002. 196-202
- Ministerio de Educación. *La interculturalidad en la Educación*. Documento elaborado por Catherine Walsh. Lima: Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural, 2001.
- Morin, Edgar. « Une mondialisation plurielle ». Synergies Pérou. GERFLINT. Lima: PUC, 2003 : 37-42. 2003.
- Olivé, León. *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós, 1999.
- Paz, Octavio. *El fuego de cada día*. Buenos Aires: Seix Barral, 1994.
- Pratt, Mary Louise. "Arts of the Contact Zone". *Ways or Reading*, ed. David Bartholomae and Anthony Petrofsky. New York: Bedford/St. Martin's, 1999.
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Sáenz, Mario, ed., *Latin American Perspectives on Globalization. Ethics, Politics, and Alternative Visions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- Serres, Michel. *Le Tiers-Instruit*. Paris: Gallimard 1991.
- Sommer, Doris. *Bilingual Aesthetics: A Sentimental Education*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Sosoe, Lukas K. "Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine", en: L.K. Sosoe (ed.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Québec: Les Presses de l'Université de Laval, Paris: L'Harmattan, 2002. 3-28.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- UNESCO. *Education in a Multilingual World*. Position Paper. Paris: UNESCO, 2003.
- Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: UNAM, Paidós, 1998.
- Walzer, Michael. *Guerra, política y moral*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Zimmerman, Klaus. "Formas de agresión y defensa en el conflicto de las lenguas española y portuguesa con las lenguas amerindias", en: M. Mörner, M. y Rosendhal, M. (eds.), *Pueblos y medios ambientes amenazados en las Américas*. Actas I del 48° Congreso Internacional de Americanistas. Estocolmo: Instituto de Estudios Latinoamericanos, 1995. 67-87.

Zúñiga, Madeleine y J. Ansión. *Interculturalidad y educación en el Perú*. Lima: Foro Educativo, 1997.