

Este libro es fruto de las primeras jornadas del curso de especialista en investigación participativa de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Algunas de las ponencias y los talleres de trabajo de las jornadas son parte de este libro, enriquecido con experiencias y aportaciones personales e institucionales, dándole así una visión más amplia de los conceptos, las intervenciones de las administraciones, las experiencias de base, las técnicas y los debates sobre las democracias participativas. Un nuevo título de la colección Construyendo ciudadanía, en este caso el quinto, que de nuevo nos propone profundizar y debatir sobre las democracias participativas tanto a nivel teórico como a partir de las tres experiencias que se exponen: la cooperativa agro-ecológica La Verde (Villamartín), el Parque Miraflores (Sevilla) y El Reparto (Las Cabezas de San Juan).



atrapasueños



DEMOCRACIAS PARTICIPATIVAS
E INTERVENCIÓN SOCIAL COMUNITARIA DESDE ANDALUCÍA

Javier Encina, Montse Rosa,
M^a Ángeles Ávila y Manuela Fernández

Javier Encina, Montse Rosa, M^a Ángeles Ávila y
Manuela Fernández
(coordinadores)

DEMOCRACIAS PARTICIPATIVAS E INTERVENCIÓN SOCIAL COMUNITARIA DESDE ANDALUCÍA

construyendo ciudadanía/5



**DEMOCRACIAS PARTICIPATIVAS
E INTERVENCIÓN SOCIAL COMUNITARIA DESDE
ANDALUCÍA**

CONSTRUYENDO CIUDADANÍA/5

**JAVIER ENCINA, MONTSE ROSA, M^a ÁNGELES ÁVILA Y
MANUELA FERNÁNDEZ
(COORDINADORES)**

· MARCHIONI, M. (1994). *La Utopía Posible*. Edit. Benchomo, Canarias.

· QUINTANA CABANAS, J.M. (1986). *Investigación Participativa. Educación de Adultos*. Edit. Narcea. Madrid.

· RUIZ MORALES, F. (1999). *Identidades y modelos de Identificación en el Sistema Educativo Andaluz*. Tesina, Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla.

· SHANAHAN, P. (2000). *Community Development. Education for empowerment*. En Suzuki, T. (edit.) *Community Development in the peripheral Areas of UK and Japan and the Role of Adult Education and Training*. Sapporo, Japan.

· UNESCO (1979). *Terminología de la Educación de Adultos*. UNESCO. París.

(1997). *Adult Education. The Hamsburg Declaration. The Agenda for the future*. UNESCO-CONFITEA. Hamburg.

· VALERO, B. (2001). *Educación de Adultos para el Desarrollo Comunitario Sustentable*. Texto presentado al Iº Seminario sobre Desarrollo Comunitario en los Barrios de Sevilla, marzo 2001. (inédito).

· VV. AA. (2003). *La Propuesta de la Educación Popular*. Edit. Atrapasueños. Sevilla.

· VILLASANTE, T R.(1995). *Las Democracias Participativas*. Edit. HOAC. Madrid.

COMUNICACIÓN INTERCULTURAL Y DESARROLLO ENDÓGENO

CARLOS DEL VALLE ROJAS¹

JOSÉ MANUEL MORENO DOMÍNGUEZ²

Las propuestas de desarrollo encuentran múltiples posibilidades de articulación con la cultura, planteándose de fondo el problema de las identidades culturales, de los movimientos socioculturales –étnicos, raciales, regionales, de género- que reclaman el derecho a su propia memoria y a la construcción de su propia imagen.

Jesús MARTÍN BARBERO.

El presente artículo aborda dos aspectos: (a) la **comunicación intercultural como respuesta a los llamados conflictos interculturales**, en el contexto de las migraciones, en Europa, y de las demandas y reivindicaciones indígenas, en Latinoamérica; y (b)

¹ Periodista y Magíster en Ciencias de la Comunicación. Profesor Asistente de la Universidad de La Frontera (Temuco-Chile). Miembro de International Communication Association (ICA) y becario del Ministerio de Educación de Chile para el Doctorado del Dto. de Periodismo de la Facultad de Comunicación (Universidad de Sevilla, España).

² Profesor-investigador de la Fac. de Comunicación de la Universidad de Sevilla. Editor de la Revista REDES.COM, anuario publicado por el Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.

el **desarrollo**, entendido como el marco epistemológico y praxeológico que guía toda la reflexión; esto es, el desarrollo como sistema complejo de significación del fenómeno comunicativo intercultural. Desde esta perspectiva, entenderemos, en primer lugar, la comunicación intercultural como funcional a un objetivo sociopolítico, el cual explica su aparición y su actual orientación. Lo que pretendemos aquí, es vincular la comunicación intercultural al fortalecimiento de procesos de desarrollo endógeno, de forma que permitan la plena participación de la comunidad en la decisión y planteamiento de sus proyectos locales, así como la participación activa en su desarrollo y evaluación.

I.- DESARROLLO.

1.- Generalidades. Comunicación intercultural: genealogía, crisis y perspectivas para el desarrollo.

En esta sección se hará, primero, una reflexión genealógica de la comunicación intercultural como fenómeno objeto de estudio en el campo de la comunicación desde un análisis crítico de los estudios más frecuentes en este ámbito, para señalar sus posibilidades y limitaciones. Y, en segundo lugar, se analizará la comunicación intercultural como uno de los factores esenciales a tener en cuenta para cualquier proyecto de desarrollo, a fin de entender las potencialidades de la interculturalidad y la comunicación a la hora de pensar en las posibilidades de cubrir las necesidades de cualquier comunidad desde una perspectiva endógena.

Son múltiples los conceptos empleados en torno a la idea de interculturalidad y tratar de definirlos, al margen de su uso, puede resultar infructuoso. Por ejemplo, mientras se entiende la diversidad cultural y las diferencias culturales como conceptos que apelan al carácter cultural desde una perspectiva *exótica*, que considera las culturas distintas como un mosaico o bricolaje; por otro lado,

tendemos a usar la multiculturalidad y el pluralismo cultural como construcciones discursivas que apelan al carácter político, considerando la presencia de distintas culturas como hecho político relacionado más con la tolerancia que la comprensión y aceptación; es decir, las pretensiones de una convivencia *políticamente correcta*.

Asimismo, si revisamos la noción de interculturalidad en la bibliografía al uso, observaremos, entre otras, dos orientaciones:

· Como **hecho territorial y político**, entre comunidades cuyas fronteras territoriales, culturales y simbólicas son definidas en los Estados-nación. Por ejemplo, se estudiará la interculturalidad a propósito de los procesos reivindicativos territoriales indígenas en Latinoamérica o en los procesos migratorios en Europa.

· Como **hecho simbólico y discursivo**, entre comunidades cuyas fronteras territoriales, culturales y simbólicas son restringidas a la lengua o la literatura. Por ejemplo, se estudiará la interculturalidad en sus diferentes tipologías discursivas.

2.- Genealogía de la comunicación intercultural o las diferencias culturales como conflicto y la comunicación como solución.

2.1. Inicios: una experiencia subsidiaria

Una revisión detallada de las primeras experiencias de trabajo, como parte de la configuración de un nuevo objeto de estudio de la comunicación, nos lleva a situar dichas experiencias en otros campos específicos: la comunicación interpersonal y la comunicación internacional, ambos en Estados Unidos a fines de la década del '50 y comienzos del '60. En efecto, es el antropólogo Edward HALL³ quien menciona por primera vez la noción de comunicación

³ Cfr. HALL, Edward (1959): *The silent language*, New York: Doubleday.

intercultural (*intercultural communication*), la cual se verá fuertemente impulsada en la década de los '60 por las demandas y reivindicaciones de las minorías étnicas afroamericanas —comunidades que siempre estuvieron ahí, pero invisibilizadas, y sus demandas y reivindicaciones pondrán en evidencia las diferencias—, y por el conflicto bélico en Vietnam. Así, comunicación intercultural, como campo de estudio, e interculturalidad, como fenómeno objeto de estudio, resultan de procesos traumáticos. Observemos algunas características fundamentales en la configuración del objeto de estudio de la comunicación intercultural:

- Una aproximación a los fenómenos interculturales como experiencias de *conflicto* interpersonal e internacional: reivindicaciones y demandas de las comunidades étnicas, producto de las crecientes demandas y reivindicaciones (territoriales, culturales, lingüísticas, etc.) de estas comunidades; y los *conflictos* provocados por los fenómenos migratorios en Europa.

- Una comprensión y explicación de los fenómenos interculturales como *conflictos* sociales, vinculados a la crisis de los Estados nación y, por tanto, presentados como *problemas* a resolver. En este caso, no sólo veremos *razones de Estado*, a propósito de demandas y reivindicaciones indígenas o de fenómenos migratorios, sino una lectura ideológica del *conflicto* como inevitablemente negativo y necesario de superar. De aquí, conflicto y desarrollo no podrán convivir y la lógica será: *si queremos alcanzar el desarrollo, debemos eliminar el obstáculo que suponen los conflictos étnicos y migratorios*.

Será desde fines de la década del '70 y comienzos del '80, y aprovechando el fortalecimiento de la comunicación como disciplina autónoma dentro de las ciencias sociales —aún persiste la discusión sobre su condición de ciencia o disciplina—, que se iniciará un proceso de construcción del dominio (objeto de estudio y metodología) de la comunicación intercultural. Siguiendo el reciente trabajo recopilatorio de GALLOIS, GILES, JONES, CARGILE y

OTA (1995), podemos establecer un recorrido teórico y metodológico sustentado en teorías específicas con una fuerte influencia de la lingüística, del análisis del discurso (especialmente conversacional, de fuerte desarrollo en Estados Unidos) y del interaccionismo simbólico; y en un menor grado, de los estudios culturales. Por nombrar sólo algunos discretos ejemplos, tenemos el caso de BURGOON (1978) y sus trabajos desde la comunicación interpersonal, a partir de la Teoría de la Ruptura de Expectativas; o el caso de GUDYKUNST (1985) y sus trabajos en el ámbito de la comunicación intercultural, a partir de la Teoría de la Reducción de la Incertidumbre, teoría perteneciente al campo de la comunicación interpersonal desarrollada por BERGER y CALABRESE (1975).

Posteriormente, HUTCHINSON, GILES y COUPLAND (1991), desarrollarán la Teoría de la Acomodación en la Comunicación, la cual establece tres niveles de acomodación: (1) psicológica o motivacional, (2) lingüística o comunicativa, y (3) subjetiva o percibida versus objetiva o de la conducta actual. Sus planteamientos, que constituyen una de las propuestas más recientes en este ámbito, mantienen las mismas limitaciones, entre otras cosas porque estos planteamientos son herederos de una tradición epistemológica, teórica y metodológica, y opera con las mismas operaciones de distinción (categorías).

2.2. La interculturalidad a través de la representación de las comunidades étnicas en el discurso *massmediático*: consolidación y crisis de la interculturalidad como objeto de estudio de la comunicación.

Los estudios que tradicionalmente han abordado el tema de la interculturalidad (por ejemplo, de las comunidades indígenas mapuches en Chile), se centran en las representaciones que se hace de ellos en los medios de circulación masiva y prevalecen dos sesgos metodológicos y epistemológicos:

- Se trata de representaciones que se presentan como ahistóricas, es decir, como una construcción discontinua y contingente.
- Se trata de representaciones que se presentan como parte de un trabajo centrado más en los medios como objeto de estudio que en las propias representaciones que estos hacen, es decir, aparecen como pretextos para estudiar el comportamiento de los medios.

En efecto, si revisamos críticamente estos estudios sobre la representación de las comunidades étnicas en los medios de comunicación, podemos establecer funciones de los medios como objeto de estudio de la comunicación (y no de la interculturalidad):

- La **re-construcción de la memoria histórica**, y la detección del olvido histórico, a través de aproximaciones historiográficas al estudio de los medios.
- La **construcción del presente social**, a través de los medios. Aquí se estudia los medios en forma particular, como sistemas autónomos de significación y acción.
- La **mediación en la construcción social** de una *realidad* determinada, por determinados movimientos sociales. La producción en los medios se considera un proceso de mediación de sus productores.

2.3. Hallazgos, posibilidades y limitaciones.

Pero, ¿qué hemos logrado hasta ahora con estos análisis?.

Junto con las representaciones massmediáticas de los indígenas, otro de los estudios recurrentes corresponde al análisis de la imagen del indígena en la historia; es decir cómo ha sido (d)escrito, particularmente por cronistas extranjeros (europeos):

Porque donde pende todo el daño de estos naturales es de las borracheras hordinarias que hazen y de aquí resultan las fuerzas y amancebamientos y sodomias e incestos, y allende de esto tengomaveriguado que ninguna borrachera se haze sin idolatrías.

DE TOLEDO, Francisco (1572, sic).

Yacen en la más estúpida imposibilidad moral; aman su abatimiento, como los cuerpos graves, el reposo; viven sin la conciencia de su personalidad, como las ostras adheridas a la roca, sin que los embates del infortunio los conmuevan, sin que el dolor ni la esperanza los movilicen.

Miguel ZAVALA (1868, sic)

Notemos que en ambas citas, aunque con varios siglos de diferencia, se ponen en juego las imágenes del *otro*; esto es, ambas descripciones del *otro-indígena* constituyen referencias desde el *no(s)otros* y su contexto.

Ejemplos similares se observan en los Estados-nación latinoamericanos, pues existen perfiles policiales construidos en base a características de los indígenas en las cuales predominan el color, la textura, la estatura, los rasgos faciales, etc. Los indígenas lideraron y lideran aún las nóminas de sospechosos policiales, como ocurre hoy con los árabes en Estados Unidos y los inmigrantes del África sub-sahariana en Europa.

En este sentido, desde la justicia se ha impuesto de la misma forma el control del grupo dominante, limitando el campo de actuación de otras culturas y relegando sus costumbres a conductas inmorales o inapropiadas. Por poner algunos ejemplos distanciados en el tiempo, veamos los siguientes:

Se prohíbe que usen los indios los trajes de la gentilidad, y especialmente los de la nobleza de ella, que sólo sirven de representarles los que usaban sus antiguos Incas, recordán-

doles memorias que nada otra cosa influyen que en conciliarles más y más odio a la nación dominante; fuera de ser su aspecto ridículo y poco conforme a la pureza de nuestra religión, pues colocan en varias partes de él al sol, que fue su primera deidad; extendiéndose esta resolución a todas las provincias de esta América Meridional, dejando del todo extinguidos tales trajes...

(Orden de Areche contra los trajes incaicos, Cuzco, 1781.
Cit. por Eduardo Galeano, Memoria del Fuego Vol. II)

En el país de la igualdad de oportunidades, aun en el siglo XX los chinos no podían testificar en un tribunal contra un blanco; en California tenían prohibido ser propietarios de terrenos y trabajar en empleos públicos. Sus hijos no podían asistir a las escuelas públicas, muchas veces eran rechazados en los hospitales, y se les impedía usar palos en su estilo tradicional para transportar la ropa y los vegetales.

(Ondina y Halevi (1997):América: Sociedad Anónima.)

Tomando como ejemplo un caso particular, dentro de los estudios señalados en el ámbito de las representaciones, tenemos el de los indígenas mapuches en Chile, quienes aparecen en el discurso público mediático con identidad propia —es decir, no como proletarios, campesinos, obreros, pobres, marginados, etc., sino como indígenas mapuches—, sólo a partir de 1989 (CARRASCO, 1998; DEL VALLE, 2000).

Por otra parte, uno de los aspectos que se mantiene al margen del interés de las investigaciones se refiere a lo que podemos denominar *aprendizaje del cinismo* (SLOTTERDIJK, 1983), en el sentido que los textos que acabamos de analizar generan una nueva relación textual por parte de los sujetos productores de dichos textos; en efecto, los indígenas incorporan la lógica de producción mediática, la cual se caracteriza, en general, por el doble discurso que se mantiene: los textos mediáticos como un discurso

público, frente al (no necesariamente en oposición, sino en permanente complementariedad estratégica) discurso privado. En los medios que analizamos, los mapuches plantean un discurso público que ellos desean que sea recibido por los lectores masivos, discurso que (de hecho, en varios casos) no necesariamente guarda relación con el discurso que ellos mantienen en el espacio íntimo de sus comunidades. Esta producción de discursos a dos niveles, es posible entenderlo como parte de un proceso de aprendizaje que forma parte de la lógica productiva de los medios.

Sin entrar en idealizaciones de los indígenas (que por años ha imperado en la antropología post *Lévi-Straussiana*), diremos que el ingreso de los discursos indígenas en la lógica de la estructuración, organización y producción discursiva mediática, ha supuesto un aprendizaje del cinismo. Lo anterior queda perfectamente demostrado si se compraran estos textos con los textos tradicionales (que también forman parte del discurso público mapuche) producidos por los indígenas, como literatura, comunicados de prensa, etc., los cuales se caracterizan por su ingenuidad, tanto en la cobertura de los tópicos, como el tratamiento de los contenidos (CARRASCO, 1998, 2001, 2002).

Creemos avanzar en el entendimiento de las comunidades (indígenas o inmigrantes) en los análisis sobre las representaciones, cuando en realidad lo que hacemos es autorreferirnos y en esta autorreferencia permanente creamos dos efectos: (a) deformar inevitablemente al otro desde nosotros, aunque comprendemos que no es posible evitar esta deformación, y (b) hablar no del otro, sino de una autorreferencia, una poética de la separación, como analiza KIRSCHEMBLATT-GIMBLETT (1999), donde la referencia genera distanciamiento temporal (habitualmente se presenta como ahistórica) y espacial (son estudios como si se tratara de una pieza de observación museológica) y cuyos elementos de representación son elegidos por los observadores, en un simulacro de invención de lo que se observa.

Sólo la superación del mediocentrismo en la aproximación a los objetos y sujetos que forman parte del campo de estudio de la comunicación intercultural, nos permitirá avanzar en el encuentro de la interculturalidad como clave del desarrollo. Es decir, si somos capaces de ver al otro (indígena o inmigrante), más allá de la invisibilización y transparentación que nos genera la mirada centrada en las representaciones comunicacionales mediáticas, lograremos ir al encuentro del desarrollo, como proceso endógeno de las propias comunidades.

3.- Interculturalidad y desarrollo.

Así como la emergencia de la comunicación intercultural obedece a una función sociopolítica y económica, también lo será el desarrollo, en el sentido de ser subsidiario de las nociones de modernidad y evolución social. Lo anterior, desde una perspectiva economicista y en el sentido de un *único modelo de modernidad y de desarrollo a ser alcanzado por todos los pueblos*.

De la misma forma como hemos abordado la construcción discursiva de la comunicación intercultural, nos centraremos ahora en la construcción discursiva del desarrollo.

La noción de desarrollo comienza a cristalizarse ya entre los años '40 y '60, desde la post guerra, por la Organización de Naciones Unidas (ONU); y ya a partir de los años '80, a través del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), se materializa en la idea de Índice de Desarrollo Humano (IDH). De aquí en adelante, la bibliografía que encontramos es abundante, especialmente en lo conceptual: *desarrollo a escala humana* (MAX-NEEF, 1991), *desarrollo local e integración regional* (VEIGA, 1995), *desarrollo humano* (SEN, 1997), *desarrollo sostenible* (BUARQUE, 1997), *desarrollo regional* (BOISSIER, 1999), *desarrollo endógeno* (VÁZQUEZ BARQUERO, 1999) y *desarrollo descentralizado* (BOISSIER, 1999), entre muchos otros.

Por su parte, el interés por la *comunicación para el desarrollo*, podemos situarlo en el marco de las investigaciones sobre los usos educativos de los medios masivos de comunicación. Allí la Organización de Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), juega nuevamente un rol importante durante los últimos 25 años.

Si tomamos las nociones de interculturalidad y desarrollo, observaremos una lógica discursiva y praxeológica que ha seguido una línea paralela en lo que se refiere a su trayecto hitórico:

- **De la necesidad y de la indiferencia como respuesta.** Etapa que se caracteriza por una sobreatención en la dimensión económica, por lo tanto se entiende la llegada de inmigrantes o de indígenas a las ciudades, como variables económicas para los estados-nación.

- **De la marginación como resultado.** Etapa generada como consecuencia de la anterior, puesto que quienes no se adaptan al modelo establecido quedarán inevitablemente postergados.

- **De la integración sin diferencias.** Etapa en la cual se asume la existencia de distintas comunidades étnicas, pero desde una perspectiva etnocéntrica, por lo cual se tiene a asimilar a dichas comunidades desde los elementos comunes y no a atender a sus diferencias.

- **De las diferencias sin integración.** Etapa en la cual se asumen las diferencias de las comunidades étnicas, pero sobre la base de la generación de verdaderas *comunidades-isla*, como campos de permanente experimentación y descripción etnográfica.

- **De la participación como diferencia.** Etapa en la cual se propone un cambio de perspectiva, para que sean los propios actores quienes decidan y diseñen las políticas de desarrollo, desde sus conflictos y diferencias.

Esta clasificación, si bien de orden funcional y sabiendo que en la práctica se mezclan elementos de las distintas etapas, nos sirve

al menos para intentar recoger de forma crítica algunas de las características que no se han tenido en cuenta a la hora de desarrollar muchos proyectos de desarrollo.

En primer lugar, la atención específica al contexto social y cultural donde se vaya a generar un proyecto de desarrollo, ya que los modelos no son trasladables de unas circunstancias a otras. Las distintas instituciones, grupos sociales, tradiciones y costumbres de un territorio exigen modelos de desarrollo diferentes a los requeridos en un espacio con un aparato cultural diferente. Uno de los aspectos fundamentales a abordar, como dice la socióloga argentina Roxana CABELLO, son *las formas específicas de comunicación que se dan a nivel local, ya sean éstas vehiculadas a través de tecnologías mediáticas o relacionadas con distintas formas de comunicación interpersonal o mediatizada*. Lo que Tomás RODRÍGUEZ VILLASANTE, desde la lógica de la inclusión, ha dado en llamar las redes de convivencia o redes comunitarias.

Como consecuencia de esta primera idea vendría la complejización de las comunidades como base del concepto de región inteligente del que nos habla BOISIER, donde el medio no sólo se articula a través de redes internas sino que, al mismo tiempo, se adapta y se hace flexible al cambio según el entorno que lo enmarca. Es decir, se debe tener la capacidad desde cualquier sociedad de propiciar las condiciones para que los individuos sean conscientes de la multiplicidad cultural que les rodea. Este paradigma de la complejidad (MORIN, 1994) se debe trasladar al ámbito de la comunicación intercultural que se ha basado en muchas ocasiones, siguiendo la dinámica periodística, en simplificaciones y lecturas estereotipadas de la realidad para dar cuenta de culturas diferentes.

Otra de las características sería la poca relevancia que se ha otorgado al sujeto como decodificador final de los mensajes y principal actor de los proyectos. Las personas reinterpretan, resemanizan los mensajes atendiendo a sus experiencias, a sus cono-

cimientos y cargan de sentido propio los que reciben desde fuera. Esta es en general la dinámica de la comunicación y debe serlo aún más la de una comunicación intercultural. No podemos evitar entender la vida como una *entrevisión* con pérdidas, como dice el poeta, sin herida nada queda entero, somos de lo incompleto.

Además, reafirmando lo que dice Miquel RODRIGO ALSINA, hay que tener en cuenta que las interpretaciones no son universales ni acrónicas sino que varían de una cultura a otra y también cambian a lo largo del tiempo, en el seno de una misma cultura.

En este sentido, una cuarta característica sería la concepción de las identidades como objetos cerrados más que como procesos abiertos que están en continua reconstrucción. Debemos recuperar una perspectiva histórica de los procesos y las prácticas sociales y culturales no para anclarnos en el pasado sino para conocer nuevas motivaciones, nuevos intereses implicados en el acontecer diario.

Por último, estaría la necesidad de replantear un enfoque desde abajo (bottom-up) de los proyectos de desarrollo en los cuales la participación de los sujetos, así como el diálogo intercultural son fundamentales (SERVAES, 2002). De esta forma, el desarrollo se entiende también como la satisfacción de las libertades sociales del individuo que bajo la mediación de la comunicación puede participar en la vida de la comunidad, en el debate público o en la adopción de decisiones políticas.

Retomando los aspectos centrales desarrollados, tanto la idea de una visión *desde abajo*, como la necesidad de una atención especial a las redes internas que vehiculan los contenidos que se utilizarán como claves para determinar identificaciones y a partir de éstas ir hacia un modelo de desarrollo u otro, apostamos por un modelo de desarrollo más bien endógeno, donde aspectos culturales y sociales emergen como la base fundamental.

4.- Rescate del capital cultural y social: el conflicto como eje del desarrollo y la comunicación como promotor del conflicto y el desarrollo.

Más allá de nuestro ejercicio genealógico y crítico, debemos entender los actuales procesos interculturales –particularmente los fenómenos de permanente des-territorialización y re-territorialización que se ponen en juego, a su vez, en los procesos reivindicativos y migratorios-, desde la producción y re-producción de los capitales endógenos; esto es, qué ocurre con el capital social (redes de reciprocidad y cooperación internas) y capital cultural (redes de re-producción simbólica de los sujetos y las comunidades) en los procesos de desarrollo actualmente implementados (ver anexo 1).

Los diferentes procesos de migración a los *nuevos espacios*⁴ conllevan exclusión y no inclusión. Los nuevos espacios se transforman así en puntos de conflicto que, a su vez, ponen de manifiesto una serie de diferencias, tales como la dinámica cultural y simbólica de las comunidades (sus referentes, códigos y formas de convivencia) y las relaciones culturales y simbólicas en las cuales unas comunidades son mayorizadas y otras minorizadas. En este conflicto espacial, el Estado asumirá históricamente un discurso *doble vincular*, en una lógica de apoyo (recuperación de tierras)/castigo (represión política y policial), en el caso de los fenómenos reivindicativos indígenas; mientras que en el caso de las

⁴ Con el propósito de lograr mayor claridad teórica y conceptual, en adelante la noción de espacio será planteada y entendida como: espacio-conflicto, geográfico, cultural y simbólico. ESPACIO-CONFLICTO, porque entendemos que, en este caso, está en juego una permanente referencia al espacio territorial como conflicto de pertenencia entre los residentes actuales que reclaman soberanía y los residentes históricos que reivindican; en efecto, las reivindicaciones y demandas indígenas apelan fundamentalmente al territorio como referente histórico de relación bélica (DEL VALLE, C., 1998, 2000, 2001 Y 2002); GEOGRÁFICO, CULTURAL Y SIMBÓLICO, puesto que, como veremos, este espacio -que será más bien un no-espacio, un no-lugar, debe ser entendido además de geográfico, como espacio discursivo e imaginario productor de sentido (cultural y simbólico).

migraciones, los espacios no se han definido tan claramente y el aspecto de los lugares de encuentro no ha sufrido modificaciones, lo que ha provocado relaciones de dificultad en la mayoría de los casos.

5.- El conflicto y la diferencia: las diferencias-en-contexto.

Entenderemos el espacio-conflicto, geográfico, cultural y simbólico que define el sistema de relaciones de diferencia de las comunidades que se inter-relacionan, como un complejo social, económico y legal, donde la lógica relacional será:



Debemos entender la diferencia en nuestras sociedades como diferencias-en-contexto y no como diferencias aisladas o meras reacciones de resistencia puntual:

No puedo afirmar una identidad diferencial sin distinguir-la de un contexto y, en el proceso de hacer esta distinción, estoy afirmando el contexto [y asimismo] no puedo destruir un contexto sin destruir al mismo tiempo la identidad del sujeto particular que lleva a cabo la destrucción.

(LACLAU, 2000:260)

En este sentido, las diferencias de las minorías étnicas en la habitual migración rural-urbano, reafirman el contexto en que ocurre dicha migración: la ciudad como espacio-conflicto, geográfico, cultural y simbólico. La ciudad y lo urbano, también, como un nuevo campo de interlocución; esto es, como un espacio nuevo de relaciones y de re-configuración de *unos y otros*. Y, como insiste LACLAU, en este espacio, contexto o campo, se con-funden lo particular y lo universal, lo local y lo global:

La separación –o, mejor dicho, el derecho a la diferencia– tiene que ser afirmado dentro de una comunidad global, esto es, en un espacio donde el grupo particular tiene que coexistir con otros grupos.

(LACLAU, 2000:265)

Lo que se propone, por tanto, es la reconstrucción permanente de las identidades a partir de la coexistencia y no de la separación.

5.1. El conflicto como fundamento intercultural.

Como señalamos, la interculturalidad constituye en la actualidad un discurso muy frecuente, particularmente ante la preocupación por los fenómenos de migración, en Europa, y los acontecimientos de reivindicación indígena, en Latinoamérica. No obstante, para hablar con mayor consistencia de interculturalidad y comunicación intercultural, proponemos ciertas consideraciones generales:

a. Comprender la diversidad, la diferencia y el conflicto como factores que fundamentan nuestro sistema de relaciones y no como un obstáculo para dichas relaciones. El conflicto es, pues, base del desarrollo y dinámica cultural, particularmente en comunidades de indígenas e inmigrantes. Es a través del conflicto que estas comunidades han convivido en el espacio-conflicto, geográfico, cultural y simbólico: la globalización religiosa, la globalización de los Estados-nación y la globalización del mercado⁵; y desde este enfrentamiento surgen las diferencias. La dinámica del conflicto y las diferencias podemos entenderla también en la paradoja de la existencia sine qua non entre la relación universal-particular, global/local, en el sentido que plantea LACLAU:

Esta paradoja no puede resolverse, pero su no-resolución

⁵ Cfr. trabajos de MORENO, Isidoro (1996 y 2002).

es la pre-condición misma de la democracia. La solución de la paradoja implicaría que un cuerpo particular habría sido encontrado, que sería el cuerpo verdadero de lo universal. Pero en este caso lo universal habría encontrado su emplazamiento necesario y la democracia sería imposible.

(LACLAU, 2000: 267 Y 268)

Siguiendo a LACLAU, el conflicto pasa a ser factor fundamental de la interculturalidad en la medida que las relaciones entre culturas devienen universal y particular, cuyo enfrentamiento se materializa en la lucha entre la cultura de *unos* minorizada, no siempre minoritaria, y la cultura de *otros* mayorizada, no siempre pero *suficientemente* mayoritaria. Es este conflicto lo que suscita y hace posible la interacción, la interculturalidad, el multiculturalismo y la democracia.

En efecto, la búsqueda de un proyecto multicultural supone negociaciones, donde *unos* y *otros* acepten la diferencia y estén dispuestos a [...] admitir la posibilidad de hacer los cambios necesarios en su propia cultura (OLIVÉ, 1999:20). El problema es que esos cambios han venido hasta ahora dictados por la lógica dominante que marcaba los valores a mudar y las diferencias a ser aceptadas. De esta forma nos deberíamos preguntar ¿cómo podemos evitar en la negociación la lógica de los derechos universales y de una única juridicidad institucionalizada?, ¿o la presencia de un sistema sanitario único centrado en la hiper- higienización que trata despectivamente las formas de salud basadas en la lógica simbólica y el uso de yerbas?.

b. Re-pensar el espacio-conflicto, geográfico, cultural y simbólico y las políticas, economías y leyes que lo gobiernan, conociendo que el concepto de territorio ha sido superado y que necesita de actualizaciones adecuadas a las nuevas realidades que los procesos migratorios nos traen.

Con el objetivo de precisar aún más sobre la necesidad de

replantear los procesos de desarrollo en el contexto de los procesos interculturales (reivindicaciones y migraciones) y considerando, a su vez, los procesos internos de las comunidades, parece oportuno especificar con el caso de los ritos y la oralidad, como ejemplos de capital cultural –el más vulnerado en los proyectos de desarrollo–, que debe ser incorporado en cualquier iniciativa de desarrollo y comunicación con vocación endógena.

5.2. El rito y la oralidad como capital cultural clave en los programas de desarrollo local endógeno.

Entendemos que ni el rito constituye una forma ancestral de invocación mágico-espiritualista –debemos considerar como ritos las diversas formas de producción simbólica individual y/o colectiva, presentes en distintas instancias participativas, que van desde el juego de roles conversacionales a los procesos de transformación individual en la colectividad, necesarias para recuperar la pérdida de confianza participativa; ni la oralidad constituye una forma inferior o inacabada de la escritura, puesto que la oralidad está fuertemente presente –o ausente–, por ejemplo, en el importante ejercicio de la palabra como instancia participativa, o en la lógica de confianza en la expresividad, la corporeización de las ideas, etc.

En tal sentido, entenderemos que la presencia de la oralidad y el rito en las comunidades, como producción simbólica, genera:

· Una actualización permanente de los valores y la memoria histórica de las comunidades, según lo cual entenderemos que dichas comunidades poseen una rica experiencia cultural, cuya actualización debe no sólo ser respetada, sino promovida por los programas de turismo (capital cultural de las comunidades). Este complejo capital cultural, como veremos, constituye una forma de interpretar el mundo como un texto, desde sus propias experiencias de narración (mitos), es decir, una estrategia de intertextualidad en la

comprensión del mundo; pero también constituye una forma de resistirse a dicho mundo (contrapoder), en una dinámica temporal y espacial compleja.

· Una necesaria y permanente incorporación de las redes de interrelaciones entre individuos y (con el) entorno, producto y proceso, a su vez, de la actualización anterior. En cuyo caso, de lo que se trata es de respetar y promover las redes de cooperación y reciprocidad interna de las comunidades, al momento de aplicar los programas de desarrollo; es decir, respetar y promover las formas de interrelación (convergencias y divergencias) de los individuos en las comunidades, sin imponer lógicas de interrelación foránea.

5.3. Caracterización simbólica y cultural de la oralidad.

La oralidad⁶ emerge con especial fuerza los últimos años como diferencia producto de los conflictos entre indígenas y no-indígenas. En este trabajo entendemos la oralidad como hecho cultural de diferenciación que surge tras la interacción de las comunidades en el espacio-conflicto, geográfico, cultural y simbólico y no como mero instrumento que permite la reducción de los procedimientos burocráticos.

La oralidad, producto de diversos procesos de control cultural, ha sido socializada e integrada a la cultura mayoritaria y mayorizada. Muy pocos indígenas mapuches son hablantes sólo de su propia lengua y las actuales *medidas interculturales* –no políticas sistemáticas–, reducen la cultura a sus aspectos idiomáticos y al reintroducir el idioma entre los indígenas se hace conforme al modelo mayoritario, es decir, alfabetizando la lengua y llevándola a la escritura. Como resultado, coexisten más de cinco alfabetos –entre

⁶ Para profundizar sobre la oralidad, ver trabajos de: KAISER (1961); LABOV (1972); CREES (1979); CHAFE (1980); ONG (1987); HALLIDAY (1989); BROWN y YULE (1993); CARDONA (1994); MARCONE (1997); BLANCHE-BENVENISTE (1998) y MARIACA, BLONDET y CASALMIGLIA y TUSÓN (1999).

los oficiales del Estado, los de estudiosos de la lengua y los de reivindicación indígena. No obstante, hablar de una cultura oral es más que hablar de una cultura que prescinde de la escritura: es una forma particular de ver, producir, reproducir, comunicar y representar el mundo. No cambia sólo el código idiomático, también todo el complejo entramado de códigos culturales, sociales, religiosos... Como veremos, la consideración de la oralidad como capital cultural en los programas de desarrollo local, con perspectiva endógena, será fundamental y supera la lógica instrumental y el reduccionismo de lo oral a lo ancestral, a lo rural o a lo mágico-religioso (asociaciones muy frecuentes en la sociología y antropología de la primera mitad del siglo XX).

5.4. La oralidad como contrapoder e intertextualidad.

Entenderemos la oralidad no como una tecnología del lenguaje, ni como una instrumentalización de la cultura (concepciones presentes explícita o implícitamente en una gran parte de los trabajos), sino como un sistema de significación cultural y simbólica asociado, al menos, a las siguientes instancias de la vida de las comunidades:

- la memoria y el testimonio de la vida-en-comunidad,
- un contra-poder frente a la relación con el entorno (Estado-nación, Mercado, etc.), y
- una intertextualidad, para dar sentido, resignificar e, incluso, sustituir los sistemas de significación con el entorno (sistemas de religión, sistemas políticos, sistemas judiciales, etc.).

En efecto, entendemos que la oralidad no opera —como se insiste a menudo en los diseños políticos y burocráticos—, como instrumento o tecnología del lenguaje, sino como un proceso y producto de la dinámica cultural y simbólica de las comunidades: la oralidad es un mecanismo de contrapoder —frente al poder y control de los otros sistemas del contexto (Estado-nación, Iglesia y

Mercado)— y funciona como una intertextualidad que permite superponer, resignificar y sustituir (de la metáfora cultural se pasa a la metonimización) dichos contextos.

Es en este contexto, aprovechando el potencial del espacio de la oralidad, en el que se han desarrollado proyectos de comunicación comunitaria que han servido para que las comunidades minoritarias se apropien de los medios y recuperen sus tradiciones a través de la participación directa. Ha sido, especialmente, la radio el medio que más y mejor se ha extendido como herramienta al servicio de estos objetivos, gracias tanto a su bajo coste y a su alto grado de penetración e influencia, como a la viabilidad que supone evitar el obstáculo de la escritura. En este sentido, muchas de estas experiencias han centrado sus esfuerzos en recuperar la cultura oral y, por tanto, emiten y difunden sus contenidos en lenguas minoritarias (¿o de exclusión histórica?).

Por señalar alguno de los múltiples ejemplos en este ámbito podemos destacar la labor de Radio Izcanal, experiencia de comunicación participativa e instrumento de comunicación enteramente apropiado por la comunidad. Radio Izcanal pasó de ser una precaria emisora comunitaria, propiedad de refugiados a quienes se les otorgó algo de tierra para su supervivencia, a convertirse en la principal estación de radio del departamento de Usulután (El Salvador).

La referencia que constantemente hace Radio Izcanal a las culturas Nahua y Maya recupera toda una tradición indígena que contribuye a reestructurar una identidad cultural destruida en gran medida tanto por la guerra como por la modernización del país.

5.5. El rito como construcción simbólica del sujeto y la comunidad, frente a la producción económica de la cultura.

¿Dónde están las fronteras?. ¿Dónde podemos demarcar con

claridad lo urbano y lo rural?. ¿No es más razonable pensar que la frontera es un no-lugar que puede ser cualquiera y ninguno al mismo tiempo?. Como señala BECK (1998: 86): *las culturas globales que se están abriendo paso ya no están vinculadas a ningún lugar ni a ningún tiempo. Carecen de contexto. Y esto no es menos conflictivo que la mirada tradicional de que las fronteras están-ahí, puesto que ahora aparecen en cualquier lugar, generando más que armonizaciones y convergencias, dilemas y divergencias. Pero estos dilemas y divergencias, como los conflictos, producen sentido y dinamizan las culturas y las relaciones entre culturas. Y no sólo porque la ceremonia indígena es en sí la representación de un conflicto entre el bien y el mal –pero también por ello-, sino porque pone de manifiesto permanentemente la discusión sobre lo que es propio y lo que es ajeno: el conflicto constante entre lo totémico-religioso-natural-rural y lo profano-cristiano-artificial-urbano. El conflicto no está en la existencia de lo urbano: sino en que lo urbano no representa sólo progreso y desarrollo, como en el imaginario colectivo, sino que representa al mismo tiempo pérdida y des-naturalización. El sincretismo es un conflicto permanente y productor de mundos-espacios posibles en la convivencia. En efecto, la preservación es siempre el mejor recurso popular para reproducirse y re-elaborar su situación* (GARCÍA CANCLINI, 1989: 218).

Mientras los procesos de globalización, especialmente materiales vinculados a la economía, valorizan la cultura como un bien de cambio y como un recurso de sobrevivencia; los procesos locales, como los ritos, permiten una revalorización simbólica de la cultura, construyendo al sujeto-y/en-la-comunidad:

Las sociedades de la tradición dedican mucho tiempo y energía a producir los sujetos y la organización social que los mantiene unidos [...] Las sociedades de la tradición dedican mucho tiempo a actividades ceremoniales y rituales que van modelando a los sujetos en sus hábitos mentales y

motrices, que los sitúan en los sistemas de parentesco, en la aldea, en el ambiente de la fauna, de la flora, de los elementos y de los seres que pueblan sus mundos interiores mágicos y religiosos [...] No son actividades productivas en el sentido corriente del término [...] Sin embargo, son actividades productivas de un modo diferente, pero igualmente esencial: producen sujetos humanos y sociabilidad.

(WARNIER, 2002: 93)

En nuestro análisis, en la oposición entre la producción simbólica del sujeto-y/en-la-comunidad y la producción económica de la cultura, entendemos que ambos procesos interactúan y se combinan permanentemente; donde la producción económica de la cultura obedece al *camino a seguir por determinados grupos sociales que siempre estarán situados en un papel de dependencia con respecto al poder* (AGUILAR, 1998: 153).

La producción simbólica de los sujetos-y/en-la-comunidad es un proceso evidentemente local y endógeno, cuyo propósito fundamental es auto-producir a los sujetos y las comunidades a partir de los rasgos culturales (BARTH, 1976) propios de las comunidades. Y como proceso cumple dos funciones complementarias:

· En lo local, fortalece a los sujetos-y/en-la-comunidad, otorgando elementos de identificación, recuperando la memoria colectiva, dando sentido y llenando el vacío que deja la existencia meramente material a que nos tienen acostumbrados los procesos globalizadores, en lo que BECK (1998) llama *industrias de la imaginación*, donde *formas de vida locales se remueven y rellenan con 'prototipos' que proceden social y espacialmente de lugares completamente distintos* (BECK, 1998: 86).

· En lo global, preparan a los sujetos-y/en-la-comunidad para enfrentar los desafíos de la globalización. Sería impensable la valorización económica de la cultura como recurso, sin los procesos de afiatamiento simbólico. Son los procesos simbólicos los

que aseguran la sobre- vivencia material de las comunidades, donde *la producción masiva de símbolos e informaciones culturales no origina el surgimiento de algo que se pueda parecer a una 'cultura global'* (BECK, 1998: 87).

II.- CONSIDERACIONES FINALES

1.- Una re-lectura del desarrollo local.

Podemos señalar, a modo de conclusión, que:

1. Junto con la valorización material que adquiere la cultura en los crecientes procesos de globalización económica encontramos procesos de revalorización simbólica de los sujetos-y/en-la-comunidad, como característica de lo local en interacción con lo global, puesto que además de re- introducirse lo simbólico local (oralidad y rito), se incorporan elementos de las culturas globales (tiempo y mercado); y ambas actuaciones se producen en nuevos espacios comunes de conflicto, que no son ni rurales ni urbanos, sino que ambos y ninguno a la vez.

2. El desarrollo local es un proceso en el cual ante las actuaciones desde lo local y lo global, *las culturas tradicionales se han desarrollado transformándose* (GARCÍA CANCLINI, 1989: 200), y donde las transformaciones son múltiples y variadas y tanto materiales como simbólicas. Mientras lo simbólico otorga sentido e identidad, lo material permite la sobre- vivencia.

3. La relectura del desarrollo local no es incompatible con una lectura de los procesos interculturales como procesos de conflicto, en los cuales es precisamente el conflicto quien genera sentido y desarrollo. Lo anterior es particularmente válido para las culturas indígenas que tienen un referente histórico de conflictos: con las otras comunidades indígenas, con los europeos durante la con-

quista y la colonia, con el Estado-nación y, actualmente, con el mercado. Y dichos conflictos se dan en espacios geográficos, simbólicos y culturales.

4. La preocupación frente a la globalización creciente de nuestras sociedades en relación a las comunidades locales no supone regular y filtrar la globalización, sino garantizar los procesos de producción simbólica. Por ello, es más peligrosa la construcción de una carretera sobre un cementerio indígena que el etno-turismo o la venta masiva de artesanía. En la primera actuación, se despoja a la comunidad de referentes simbólicos que aseguran la construcción permanente del sujeto-y/en-la-comunidad; en tanto que en la segunda actuación, se agregan valores que podrán co-existir si existe las garantías de construcción simbólica.

5. En este sentido, de lo que se trata es de entender más que formas excluyentes de relación, formas que se incluyen; aunque no convergentemente, sino en divergencia permanente:

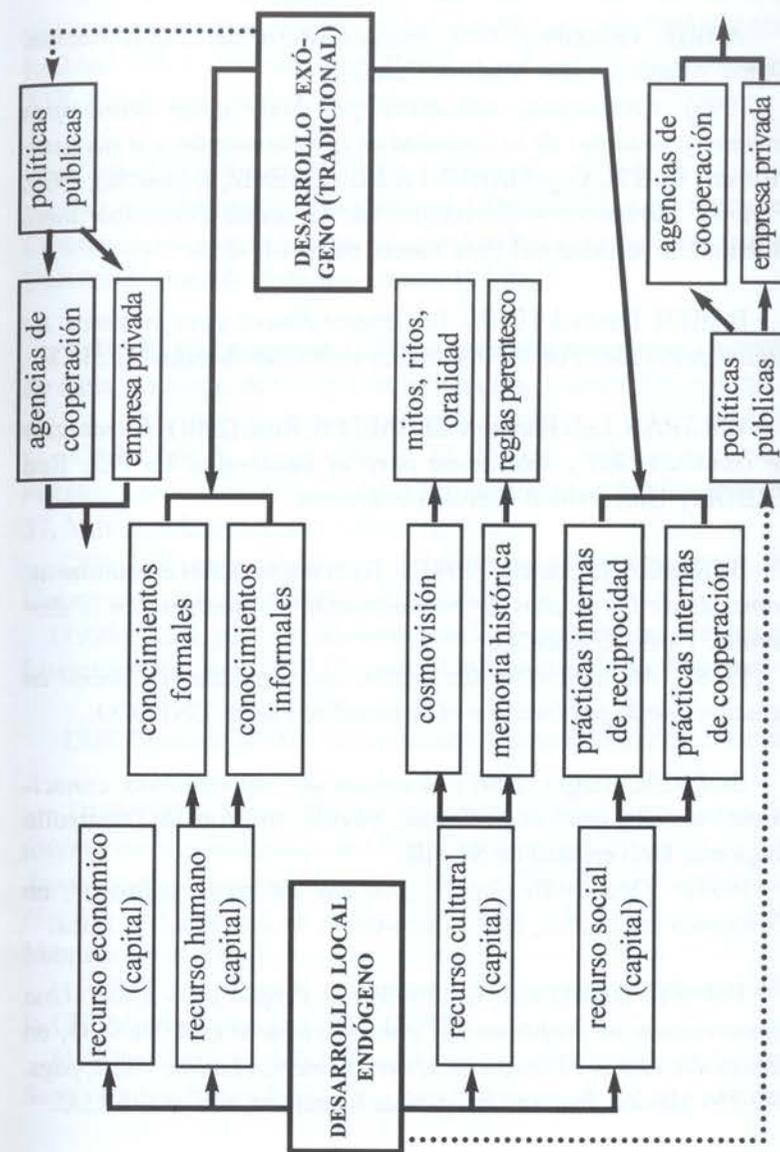
Con corresponsabilidad y compromiso equitativo, de las nuevas organizaciones, de los distintos agentes [...] y el reconocimiento de la compleja articulación entre lo global, la formación del Estado y lo local (RODRÍGUEZ, 2000: 119):

Y en esta dinámica los procesos locales interactúan con los procesos globales y los incorporan *otorgando múltiples significados, dando pie a la creación de formas sociales nuevas pero también a la transformación, reinención y readecuación de procesos ya existentes* (BUENO, 2000:8).

En última instancia, es conveniente recordar que la re-lectura y reflexión del desarrollo local, como la que se plantea aquí, supone una aproximación desde un modelo endógeno, el cual implica privilegiar los procesos locales –tanto tiempo postergados–, esto es, una priorización de las redes de cooperación y reciprocidades internas, y los fenómenos intracomunitarios, como lo son los

espacios de ritualización y oralidad (ambos, ampliamente entendidos). Asimismo, como hemos insistido, esta revisión del desarrollo local implica una comprensión y un re-planteamiento de la comunicación intercultural, no como un hecho simplificable (ya sea discursivo, simbólico o político territorial), sino como un hecho complejo que no se supera, en modo alguno, con los análisis mass-mediáticos ni con las aproximaciones disciplinarias aisladas.

ANEXO 1. Desarrollo endógeno: recuperación del capital social y cultural de las comunidades (caso indígena).



BIBLIOGRAFÍA

· ABRIL, Gonzalo (1997): *Teoría General de la Información. Datos, relatos y ritos*. Madrid: Cátedra.

(1999): *Cronotopías del destiempo. Viaje a los cronotopos sociales y textuales de la sociedad de la información, y a sus astucias* en GATTI, G y MARTÍNEZ DE ALBENIZ, I. (coords.), 1999: *Figuras, territorios y estrategias de lo social contemporáneo*, Bilbao: Universidad del País Vasco, págs. 141-158.

· BARTH, Fredrick (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México D.F.: FCE.

· BELTRÁN, Luis Ramiro y ZEBALLOS, René (2001): *Estrategias de comunicación y educación para el desarrollo*. La Paz: Red ERBOL y Universidad Católica Boliviana.

· BERRIGAN, Frances (1981): *La comunicación comunitaria: cometido de los medios de comunicación comunitaria en el desarrollo*, París: UNESCO.

(1978): *Manual sobre los medios de comunicación social en relación con la población y el desarrollo*, París: UNESCO.

· BOISIER, Sergio (2001): *Sociedad del conocimiento, conocimiento social y gestión territorial*, Sevilla: Instituto de Desarrollo Regional, Universidad de Sevilla.

(1999): *Desarrollo (local). ¿De qué estamos hablando?*, en Cuadernos regionales, N° 1, Talca-Chile: Universidad de Talca.

· BONFIL BATALLA, G. (1983): *Lo Propio y Lo Ajeno. Una aproximación al problema del control cultural* en UNESCO, en *Educación, Etnias y Descolonización en América Latina*, Vol. 1, págs. 249-256 México: Instituto Indigenista Interamericano y OREALC.

(1986): *La teoría de control cultural en el estudio de los procesos étnicos*. Anuario Antropológico, Brasilia: Edit. Universidade de Brasilia.

· BURGOON, Judee (1995): *Cross-cultural and intercultural applications of Expectancy Violations Theory*, en WISEMAN, Richard (Ed.): *Intercultural Communication Theory*, volumen XIX, California: Sage Publications, Inc.

· CABELLO, Roxana (2002): *La comunicación desde la perspectiva del Desarrollo Humano* en CIMADEVILLA, Gustavo: *Comunicación, tecnología y desarrollo*. Río Cuarto - Argentina: Universidad nacional de Río Cuarto (UNRC).

· CALVELO, Luis, et al. (1996): *Comunicación para el desarrollo rural*, Santiago de Chile: Fundación para el desarrollo regional.

· CARRASCO, Hugo (2002): *El discurso público mapuche: noción, tipos discursivos e hibridez*, en Estudios Filológicos, n° 37, Valdivia: Universidad Austral de Chile.

(2001): *Rasgos identitarios del discurso público mapuche*, en Universum, Talca: Universidad de Talca.

(1998): *La lógica del discurso público mapuche*, en Lengua y Literatura Mapuche N° 8, Temuco: Universidad de La Frontera.

· DIJK, Teun van (1990): *La noticia como discurso*, Barcelona: Gedisa.

· DURSTON, John (2001): *Capacitación micro-mpresarial de jóvenes rurales indígenas de Chile. Lecciones del Programa Chile Joven en dos comunidades mapuches*, en PIECK, E. (Coord.): *Los jóvenes y el trabajo: La educación frente a la exclusión social*, México: UNICEF.

(1999): *Construyendo capital social comunitario*, en Revista de la CEPAL, Santiago de Chile: CEPAL.

(1997): *Sustentabilidad cultural y desarrollo indígena*, Santiago de Chile: CEPAL.

· GUDYKUNST, William (1995): *Anxiety/Uncertainty Management (AUM) Theory. Current status*, en WISEMAN, Richard (Ed.): *Intercultural Communication Theory*, volumen XIX, California: Sage Publications, Inc.

· HALL, E. (1959): *The silent language*, New York: Doubleday.

· KIRSCHEMBLATT-GIMBLETT, Bárbara (1999): *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*, Berkeley: California University Press.

· LÉVI-STRAUSS, Claude (1971/1976): *El hombre desnudo*, México D.F.: Siglo XXI.

(1978/1987): *Mito y significado*, Madrid: Alianza.

(1984): *El pensamiento salvaje*, México D.F.: FCE.

· MAFESSOLI, M. (1990): *El tiempo de las tribus*, Barcelona: Icaria.

· MARTIN SERRANO, Manuel (1986): *La producción social de comunicación*, Madrid: Alianza.

· MAX-NEEF, Manfred (1993): *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y reflexiones*, Barcelona: Icaria [*Human scale development. Conception, application and further reflections*, New York and London: The Apex Press, 1991].

· MERINO, M.E. (2002): *El prejuicio étnico en el discurso de los no mapuches de la ciudad de Temuco*, en Segundo Encuentro Nacional de Estudios del Discurso, Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

· RODRIGO ALSINA, Miquel (1999): *Comunicación intercultural*, Barcelona: Anthropos.

· RODRÍGUEZ VILLASANTE, Tomás (1998): *Del desarrollo local a las redes para mejor vivir*, Buenos Aires: Lumen.

· SAN MARTÍN, B. (2002): *La representación de los mapuches en la prensa nacional*, en Segundo Encuentro Nacional de Estudios del Discurso, Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

· SEN, Amartya (1973): *On economic inequality*, Oxford: Clarendon Press.

(1975): *Employment, technology and development*, Oxford: Clarendon Press.

· SERVAES, Jan (2002): *El mundo nuestro pueblo. Una perspectiva culturalista hacia la comunicación para el cambio social* en CIMADEVILLA, Gustavo: *Comunicación, tecnología y desarrollo*. Río Cuarto-Argentina: Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC).

· SIERRA, Francisco (2000): *Comunicación, educación y desarrollo: apuntes para una historia de la comunicación educativa*, Sevilla: Comunicación Crítica.

· SLOTERDIJK, Peter (1983): *Critique de la raison cynique*, Burgois: Broché. [Traduit par Hans Hildenbrand]

· TODOROV, Tzvetan (1988): *Cruce de culturas y mestizaje*, Madrid: Jucar.

· TUCHMAN, Gaye (1983): *La producción de la noticia*, Barcelona: Gili.

· VALLE, C. (2002). *Comunicar la salud. Entre la equidad y la diferencia*, Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

(2002). *La estructura argumentativa de un tipo particular de discurso jurídico. El caso de cuatro demandas de reivindicación territorial mapuche (IX Región - Chile) y la construcción de la*

identidad reivindicativa, en Ámbitos. Revista Andaluza de Comunicación, N° 7 y 8, Sevilla: España.

(2002). *Los desafíos interculturales de la justicia en Chile: De la violencia y el racismo del lenguaje a la tecnologización y economía del lenguaje y los procedimientos*, en Orígenes, Revista Virtual Mensual, Santiago de Chile: Ministerio de Educación.

(2002). *El proceso judicial de 12 mapuches en Chile: entre el racismo de estado y la violencia del lenguaje*, en Razón y Palabra, Primera Revista Electrónica en América Latina Especializada en Tópicos de Comunicación, N° 26, México: ITESM.y Ministerio de Justicia de Chile.

(2001). *La estructura argumentativa de un tipo particular de discurso jurídico. El caso de cuatro demandas de reivindicación territorial mapuche (IX Región-Chile) y sus implicancias identitarias*, en Estudios Criminológicos y Penitenciarios, N° 2, 25-40, Santiago de Chile: Gendarmería de Chile y Ministerio de Justicia de Chile.

· VÁSQUEZ-BARQUERO, A. (1999): *Desarrollo, redes e innovación. Lecciones sobre desarrollo endógeno*, Madrid: Pirámide.

· VEIGA, D. (1995): *Desarrollo local e integración regional*, Montevideo.

· WOLF, M. (1987): *Investigación de la comunicación de masas*, México D.F.: Paidós.

TERCERA PARTE