
IDENTIDAD Y MEMORIA HISTÓRICA

IDENTIDAD: LA BASE CIVILIZACIONAL DEL DESARROLLO SOSTENIBLE

Yákov G. Shemyakin

Doctor titular (Historia) (shemyakinx3@gmail.com)

Instituto de Latinoamérica de la Academia de Ciencias de Rusia (ILA ACR)
B. Ordynka, 21/16, Moscú, 115035, Federación de Rusia

Recibido el 2 de Julio de 2019

Resumen: *El propósito de este artículo es analizar el problema del desarrollo sostenible desde una perspectiva civilizacional. El autor sustenta el punto de vista, según el cual, el centro del espacio semántico, formado alrededor del concepto de “desarrollo sostenible”, es el tema de la identidad. Se subraya que la asimilación de los valores principales de la modernización, que es necesaria para alcanzar los objetivos del desarrollo sostenible, puede ser auténtica solo si resulta creativa. Y solo los que conservan la integridad de su aspecto cultural e histórico, es decir, su propia identidad, son capaces de creatividad. El autor analiza el tema de la identidad latinoamericana desde varios ángulos y en diferentes condiciones y concluye que el nivel más profundo de la estructura de identificación en América Latina es el nivel de identificación civilizacional, que es el centro de atracción de todos los demás tipos de identificación, tanto colectivos (étnicos, religiosos, territoriales, etc.), como individuales.*

Palabras clave: *desarrollo sostenible, identidad, identificación, civilización, civilización “fronteriza”, modernización*

IDENTITY: THE CIVILIZATIONAL BASIS OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT

Yakov G. Shemyakin

Dr. Sci. (History) (shemyakinx3@gmail.com)

Institute of Latin American Studies, Russian Academy of Science (ILA RAS)
21/16, B. Ordynka, Moscow, 115035, Russian Federation

Received on July 2, 2019

Abstract: *The purpose of this article is to analyze the problem of sustainable development from a civilizational perspective. The author substantiates the point of view, in accordance with which the center of the semantic space, formed around the concept of "sustainable development", is the theme of identity. As underlined by Ya. G. Shemyakin, the assimilation of the principal values of modernization that is necessary to achieve the goals of sustainable development, can be genuine only if it is creative. And only those who retain the integrity of their cultural and historical appearance, that is, their own identity, are capable of creativity. The author analyzes the topic of Latin American identity in various angles and under different conditions and concludes that the deepest level of identification structure in Latin America is the level of civilizational identification, which is the center to which all other types of identification are "co-branded" (ethnic, religious, territorial, etc.) as well as individual.*

Keywords: *sustainable development, identity, identification, civilization, "borderline" civilization, modernization*

ИДЕНТИЧНОСТЬ: ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ОСНОВА УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ

Яков Георгиевич Шемякин

Д-р ист. наук, главный научный сотрудник (shemyakinx3@gmail.com)

Институт Латинской Америки РАН
РФ, 115035, Москва, Б. Ордынка, 21/16

Статья получена 2 июля 2019 г.

Аннотация: *Целью данной статьи является анализ проблемы устойчивого развития в цивилизационном ракурсе. Автор обосновывает точку зрения, в соответствии с которой центром смыслового пространства, сформировавшегося вокруг понятия «устойчивое развитие», является тема идентичности.*

По мнению автора, усвоение основных ценностей модернизации, необходимое для достижения целей устойчивого развития, может быть подлинным лишь в том случае, если оно будет творческим. А на творчество способен лишь тот, кто сохранил целостность своего культурно-исторического облика, то есть — собственную идентичность. Автор анализирует тему латиноамериканской идентичности в различных ракурсах и в различных условиях и приходит

к выводу, что самым глубоким уровнем идентификационной структуры в странах Латинской Америки является уровень цивилизационной идентификации, который является центром, к которому «стягиваются» все остальные виды идентификации — как коллективной (этнической, религиозной, территориальной и т. д.), так и индивидуальной.

Ключевые слова: устойчивое развитие, идентичность, идентификация, цивилизация, «пограничная» цивилизация, модернизация

El desarrollo, que en dos últimas décadas (incluso, en el documento clave de la cumbre de 2015, donde fueron formulados los 17 objetivos principales de los cuales se derivan 169 metas concretas apuntadas al logro del desarrollo sostenible) [1] se interpreta en la mayoría de los casos como un proceso que abarca todos los aspectos de la vida de la sociedad, y de ser así, no es nada más que un sinónimo de la modernización. Por primera vez, el sistema de valores de la modernización fue formulado en los siglos XVII-XVIII, siendo un fruto natural del “suelo” sociocultural de la civilización occidental. En todas las sociedades “no occidentales” estos valores se percibían inicialmente como algo ajeno, impuesto desde el exterior, provocando colisiones atormentadoras, que venían determinando en muchos aspectos el clima espiritual en las comunidades humanas, que no pertenecían a la civilización “Faustina”, desde el siglo XVII hasta hoy. No obstante, la experiencia histórica demuestra contundentemente que seguir los imperativos principales de la modernización es *conditio sine qua non* (una condición imprescindible) de insertarse en la contemporaneidad. Sin embargo, la asimilación de los valores de la modernización tan solo puede resultar auténtica si se efectúa mediante la creatividad. Y la capacidad de creación se dota solo a aquel quien preservó un “eje” en su propia alma [2], al que se

puede adherir lo novedoso. Tal eje no es otra cosa que una tradición autóctona. Sólo conservando los rasgos inconfundibles de su personalidad histórico-cultural, o sea, su propia identidad, se puede asimilar de modo orgánico los valores clave de la racionalidad y libertad de elección originariamente arraigados en un ambiente civilizacional completamente distinto y, por tanto, ajeno. Por otro lado, la tradición no puede responder a los desafíos de la contemporaneidad sin modificarse, sin adoptarse de alguna manera a sus imperativos. Para ser sostenible, el desarrollo de toda comunidad debe garantizar, a la vez, que se mantengan intactos los pilares de su estructura que determinan su individualidad inconfundible, y que la misma estructura guarde su capacidad de modificarse hasta donde lo necesite. En otras palabras, se requiere una especie de síntesis entre la tradición autóctona y los imperativos de la modernización. Por lo tanto, la búsqueda y el hallazgo de una “fórmula del síntesis” de la tradición y contemporaneidad constituye una condición indispensable para el desarrollo sostenible. Y cada cultura requiere que esta fórmula sea individual, propia solo para ella. Lo dicho se refiere también a la cultura latinoamericana. Tal planteamiento se circunscribe dentro de la tendencia principal del pensamiento científico internacional de hoy, dentro del cual, la de mayor peso es la teoría de las “modernidades múltiples” que se remonta a las obras de Samuel Eisenstadt. Ella ha adquirido numerosos partidarios (en particular, en los países de la región al Sur del Río Grande del Norte) y se ha ramificado en varias corrientes diferentes que, sea como sea, comparten el mismo planteamiento fundamental: ninguna modernización será exitosa sin hallar un modo de la compatibilidad orgánica de sus valores con los fundamentos de una u otra tradición [2].

Si se parte de tal idea, el problema de la identidad necesariamente se hace el centro del campo semántico que está formado en torno al concepto del “desarrollo sostenible”. Como se sabe, hay un montón de publicaciones al respecto, y este tema sigue siendo el objeto de arduas discusiones [3]. Llama la atención el hecho de que este tema sigue siendo requerido en todo el mundo, a pesar de la crítica ardiente y de que no existe un concepto común de la identidad (aunque sea en los enfoques básicos). Intentando definir este concepto de manera más concisa y sencilla, se puede decir que la identidad no es otra cosa que una propia personalidad histórico-cultural, una marcada individualidad sea de una persona o comunidad. Sin embargo, esta definición básica debe ser profundizada y concretizada, en particular, en el marco del tema de desarrollo sostenible. En nuestra opinión, la siguiente circunstancia es fundamental para poder abrir plenamente el contenido del concepto de la “identidad”.

Desde luego, este trabajo abarca, básicamente, la dimensión histórico-cultural del tema de la identidad.

La identidad es el estado de un individuo o una comunidad sociocultural que han hallado el sentido de su existencia y, por lo tanto, su integridad al haber escogido una u otra manera de solucionar sus problemas-contradicciones existenciales clave y formado sobre tal base un modo de orientación existencial, o sea, la orientación tanto en el mundo externo como en el mundo de la espiritualidad humana. Dentro del estado de identidad, en mi opinión, conviene distinguir el eje identificador invariante y la imagen de la identidad. Esta última puede manifestarse en distintas imágenes y símbolos en los cuales está fijada la vía de solucionar dichos problemas-contradicciones que ha optado una u otra comunidad. Las imágenes identitarias son propicias al

cambio, ellas muestran cómo una comunidad se percibe en la historia, así como qué idea tiene sobre sí misma. A la vez, cambiar las imágenes de identidad no significa cambiar la identidad misma. Estas imágenes suelen encontrarse en relación directa con la situación histórica dada.

Además, la relación entre el eje identificador invariante y la imagen de la identidad no es lo mismo que la relación entre la realidad y su reflejo en la conciencia. Aquella es considerablemente más complicada e inunívoca. La imagen es también realidad, una realidad tanto de la conciencia (individual o colectiva), como de lo “inconsciente colectivo” de la cultura. Así que, es una realidad, más preciso, una de las facetas principales de la realidad del “cuerpo espiritual” de la civilización. Por su lado, el eje identificador atraviesa todas las capas del “cuerpo” de civilización tanto espiritual como material, manifestándose no solo en el dominio de la psíquica sino también en la actividad práctica, en todo el conjunto de prácticas en todos los aspectos de la vida, tanto espirituales como materiales. Por ende, dicho eje es una realidad que acopla los “cuerpos” “espiritual” (“ideal”) y material de la civilización. En su parte “ideal”, el eje identificador o coincide (en su totalidad o en parte) con la imagen civilizacional o se encuentra en conflicto con ella. Dicha imagen se forma, generalmente, a nivel ideológico, conforme a la estrategia de identificación optada por la élite intelectual o política. Por cierto, aunque la imagen identitaria, que viene formándose en el marco de tal estrategia, ocupa, en la mayoría de los casos, un lugar central en la superficie de la vida social, en las “profundidades” del “inconsciente cultural”, así como a nivel de la conciencia “cotidiana” que se forma al realizar diversas prácticas corrientes, como evidencia la experiencia histórica, pueden surgir y

efectivamente surgen las imágenes identitarias de una u otra comunidad sociocultural distintas de las oficiales y a veces contrarias a ellas [4].

Las diferentes imágenes identitarias pueden representar y manifestar en diferentes grados el estado de identidad, coincidiendo en mayor o menor medida (o sin coincidir) con el eje identificador invariante.

En todo caso, la imagen no puede discrepar mucho del arquetipo cardinal de identidad plasmado en el enfoque de solución de los problemas existenciales clave: "...no semejante no puede ser imagen" (San Atanasio de Alejandría). Sea como sea, lo que dota al proceso de desarrollo de una sostenibilidad es el eje identificador invariante.

El proceso histórico se desarrolla a dos niveles, individual y supraindividual. Por lo tanto, toda clasificación de la identidad se basa en división de ésta en la individual y la colectiva en sus diversos tipos (étnico, religioso, lingüístico, civil, territorial, etc.). El autor de este trabajo se centra en el tipo peculiar de la identidad colectiva, identidad civilizacional, pues está bien convencido de que América Latina es una macrocomunidad sociocultural de tipo y nivel civilizacional.

Argumentando nuestra posición [5], nos basamos en aquella tradición del pensamiento latinoamericano que se remonta a Simón Bolívar, de quién la línea de sucesión histórica transcurre hacia José Martí, y después va más allá, hacia muchos pensadores y políticos del siglo XX - principios del XXI, sobre todo, hacia Leopoldo Zea y su escuela [6]. Para ellos, América Latina, "única y múltiple a la vez" [7], representa un mundo humano de escala inmensa, peculiar sin tener análogos, o sea, una civilización especial (aunque puede ser que este término como tal no fuera usado).

A tal interpretación de la realidad latinoamericana se oponían y se siguen oponiendo tanto los que consideran a América Latina una especie de “tautología” de la historia mundial, una simple copia de Europa pero en su versión empeorada, como los que opinan que América Latina no es un “mundo de los mundos” recién surgido (según la historia mundial), sino la arena de guerra civilizacional inconciliable de las realidades humanas opuestas – la civilización occidental y las culturas autóctonas, que dura ya más de cinco siglos. Los últimos ni siquiera admiten la posibilidad de concebir la América Latina como una unidad [8]. Sus argumentos se reducen a la afirmación de que la diversidad niega la unidad.

Uno de los argumentos más convincentes que refuta esta afirmación se encuentra en la obra del pensador mexicano Bolívar Echeverría, seguidor de las ideas de Simón Bolívar y José Martí dentro del pensamiento latinoamericano de hoy. Según Echeverría, “la población latinoamericana presenta una diversidad tan amplia de usos y costumbres, de lógicas de comportamiento, que resulta difícil hablar de una sola identidad latinoamericana; dicha diversidad llega incluso a mostrarse como una incompatibilidad cultural. Al mismo tiempo, sin embargo, paradójicamente, esa misma diversidad parece desplegarse como la confirmación de una unidad *sui generis*” [9, p. 57]. El autor evidencia que, en muchos casos, las diferencias culturales que dividen tanto a los representantes de los países de América Latina como diferentes grupos de población que viven en diferentes regiones del mismo país, son sumamente grandes, casi abismales. En calidad de los ejemplos más representativos, paradigmáticos él compara la “realidad cultural” del noreste de Brasil y San Paulo, de la Costa y la Sierra en los países andinos, de los habitantes de México y los

argentinos de Buenos Aires (“porteños”) que mudaron a la capital mexicana en los tiempos de la dictadura militar [9, pp. 57-58].

“Y sin embargo, al rechazar toda unidad, al insistir en la extrañeza, esta pluralidad de lógicas de comportamiento afirma también, al mismo tiempo y paradójicamente, una copertenencia; rescata una peculiar homogeneidad. La incompatibilidad entre los modos de ser del serrano y el costeño en las regiones andinas, o entre el chilango y los porteños parece desplegarse, contradictoriamente, dentro de muy sutil similitud de empleo de sus lógicas de comportamiento”[9, p. 58]. Echeverría destaca la relevancia clave de una tendencia unitaria “en las formas de comportamiento y en su cultivo” [9, p. 58].

Dicha tendencia se muestra especialmente en el modo de usar la lengua (se refiere a las lenguas ibéricas, español y el portugués que son predominantes en la población de América Latina), así como en “un cierto modo básico imperceptible a primera vista, sub-folklórico, de realizar sus usos y costumbres...” [9, p. 58]. Se trata de “un cierto principio común que, extrañamente, lejos de eliminar, parece aceptar, incluso exigir una marcada diversidad en su realización. Se trata de una unidad que se vuelve manifiesta sobre todo cuando los latinoamericanos, expulsados cada vez en mayor número a la condición de migrantes, se reconocen entre sí en países extraños por encima de las diferencias, muchas veces grandes, en sus usos y costumbres”[9, p. 58].

Resumiendo sus observaciones, Echeverría ofrece la siguiente definición paradójica de un “fenómeno paradójico” de “la existencia de una pluralidad o diversidad en la cultura latinoamericana que, pese a sí misma o tal vez por su propia

necesidad, se da junto e incluso como condición de una unidad o similitud en la misma” [9, p. 58].

En resumen, la diversidad en la cultura latinoamericana es, al mismo tiempo, una negación de la unidad y condición de ésta, la cual puede darse solo en el marco de la diversidad y, lo que es más importante, en el contexto que se determina por la diversidad como una realidad ontológica especial. “Las costumbres y usos” de los pobladores de diferentes partes del mundo latinoamericano presentan diferencias que a menudo están bien marcadas, pero su realización en la praxis es común. Las múltiples lógicas de comportamiento son distintas, en muchos casos contrarias, la unidad se da a nivel del modo de aplicar estas lógicas.

Practicar (o sea, realizar en la vida real) los “usos y costumbres”, utilizar (es decir, aplicar concretamente en la realidad) lógicas múltiples y contrarias de comportamiento no son más que varias denominaciones de lo mismo, que es la actividad humana. A su vez, el hombre existe en el mundo y se manifiesta mediante sus actividades. Por lo tanto es la actividad donde se revelan las más profundas motivaciones y orientaciones del comportamiento, las mismas que son determinadas por el enfoque hacia la solución de los problemas clave de la existencia humana.

Nos vimos obligados reiteradamente a sustentar la concepción de que la civilización, en su base, no es otra cosa que el modo de solucionar dichos problemas, peculiar a una u otra macro-comunidad humana. Por consiguiente, el nivel de la unidad, que destaca Echeverría, es propiamente el nivel civilizacional. América Latina presenta una diversidad infinita, pero no obstante, está unida como una civilización.

Sin embargo, cabe mencionar: aquel tipo de la correlación entre principios (fundamentos) de la unidad y la diversidad a que se refiere Echeverría, caracteriza a América Latina como una civilización de tipo especial distinta de aquellos mundos humanos, que suelen percibirse como un modelo de comunidad civilizacional, ya sea el Occidente o una de las versiones del Oriente.

El autor de estas líneas lleva tres décadas desarrollando la concepción, conforme a la cual, se identifican dos tipos civilizacionales básicos que se diferencian por un criterio determinado: el tipo de la correlación entre los fundamentos (principios) de la unidad y la diversidad, de la homogeneidad y la heterogeneidad. Todas las civilizaciones son unidas y diversas a la vez. Pero en las grandes civilizaciones “clásicas” del Oriente y Occidente (las subecúmenes) la unidad predomina, aquí hay un eje espiritual y de valores que recorre toda la diversidad inmensa de sus componentes. Aunque en las condiciones actuales, cuando el mundo está entrando en un estado transitorio o digamos “fronterizo”, este eje, al parecer, se está resquebrajando, pero aun no se ha desintegrado en ninguna de las subecúmenes (ni en la cristiana occidental, ni en la budista-hindú de Asia del Sur, tampoco en la de budista-confuciano de Asia Oriental y en el mundo islámico). No obstante, la presencia de tales grietas evidencia que la integridad de los fundamentos espirituales está afectada, lo que implica, a su vez, la intensificación significativa del principio de diversidad en perjuicio del principio de unidad, incluso en las subecúmenes.

En el marco del segundo tipo civilizacional identificado, según el referido criterio y denominado como el “fronterizo”, predomina el principio de la diversidad, siendo también palpable

la presencia de la unidad. En esto consiste la paradoja principal de la realidad de civilizacional fronteriza (a ésta actualmente pertenece Rusia-Eurasia, América Latina y la comunidad histórico-cultural balcánica, la Europa Ibérica también sigue conservando ciertos rasgos de la “civilización fronteriza” a pesar de su tendencia predominante de integrarse a la subcúmene occidental).

Si hay unidad, pues, existe realmente la identidad común del sistema civilizacional “fronterizo” como un entero, que no se reduce a una suma de identidades, que están interactuando en el marco de sus tradiciones.

Toda investigación de la realidad “fronteriza” plantea dos interrogantes:

Primero: ¿Cómo es posible que exista cualquier principio sistemático en las condiciones de la diversidad dominante?

Segundo: ¿De existir dicho principio sistemático, cuáles son sus rasgos distintivos? Contestar a estos interrogantes significaría desentrañar el enigma que implica el propio hecho de la existencia de los sistemas civilizacionales “fronterizos”.

Este desafío era y sigue siendo uno de los más profundos imperativos (en pocos casos es percibido) que motivan el desarrollo del pensamiento social de las civilizaciones “fronterizas” tanto rusa, como latinoamericana e ibérica (español y portugués) [10].

Sin desentrañar de alguna manera este enigma no se puede contestar a un interrogante más que inevitablemente aparece en el contexto del tema en consideración: ¿Si es compatible el estado “fronterizo” con las metas del “desarrollo sostenible” teniendo en cuenta la inestabilidad de las formaciones civilizacionales condicionada por la dominante de la diversidad? Estamos convencidos de que la realidad de la “civilización

fronteriza”, incluyendo la latinoamericana, urge a precisar y ampliar los conceptos estereotípicos sobre criterios de la estabilidad de los sistemas sociales. En las condiciones de esta realidad, la sostenibilidad implica no la integridad relativa de los cimientos espirituales y de valores (como en un tipo civilizacional clásico), sino una articulación estable de cualitativamente distintas partes de dichos cimientos. Dentro de la realidad concreta de los países de Latinoamérica lo mencionado significa la combinación, formada a lo largo de la historia, relativamente estable de diferentes tipos de identidad - étnica, nacional, estatal, religiosa, territorial, etc. Es obvio que tal combinación puede ser estable solo en el caso cuando hay un cierto centro de gravedad dentro del espacio semántico a que están atrayéndose, como sea, los hilos de diversas identificaciones. Es aquella identidad *sui generis* (común para Latinoamérica como un entero civilizacional), a la que se refería Bolívar Echeverría.

* * *

Pese a toda su diversidad (más bien, gracias a ésta), los representantes del pensamiento latinoamericano siguen siendo motivados por este impulso interno, por el afán a la integridad, sin el cual los cimientos espirituales de la civilización se desintegrarán por completo y el cual, de manera evidente, marca su diferencia del postmodernismo occidental y de las corrientes relacionadas con éste. El referido impulso encuentra su argumentación teórica en varias obras [11].

“La voluntad a la integridad” es una base del proceso de autoidentificación durante el cual esta integridad se forma. La autoidentificación implica la autodeterminación en relación a aquellas tradiciones, cuya interacción constituye el contenido del proceso de formación de una u otra civilización. En el

proceso de dicha autodeterminación se da inevitablemente no solo la convergencia sino también la divergencia semántica, por lo tanto, la componente indispensable del dicho proceso se hace la formación de una imagen del “Otro” (“Ajeno”), y una identidad propia nace comparándose y oponiéndose a este “Otro”. Pero el papel del “Otro” difiere sustancialmente en diversos tipos de civilizaciones. Para las grandes civilizaciones “clásicas” bastante típicos son discursos “excluyentes”¹ □ El “Otro” forma parte de la imagen del mundo de la civilización, que se encuentra en proceso de autoidentificación, pero como una realidad que le es absolutamente ajena y que está a nivel mucho más bajo en la jerarquía existencial que la civilización misma (“bárbaros” vs. “helenos” y los discursos que continúan esta línea en la historia del Occidente; los “barbaros” vs. el Reino Medio como un modelo de la organización de la vida humana en la historia de China, “dar-al-Harb”, la “casa de la guerra” que todavía no está sometida a las normas de islam, o sea todos los no musulmanes, en la historia del mundo islámico).

En la civilización fronteriza la situación es radicalmente diferente: el “Otro” se percibe en este caso (independientemente del tipo de la actitud hacia él) como una parte integrante del propio espacio vital y cultural, está incluido en el mundo personal de cada uno de los participantes de la interacción. Este entendimiento del papel del “Otro”, que viene determinándose, ante todo, a nivel de la praxis cotidiana (la cual a su vez, al final

¹ En todo caso, para la occidental, china e islámica. En lo que se refiere a la macrocomunidad civilizacional del budismo hindú de Asia del Sur, la situación es mucho más complicada y merece un estudio aparte. Siendo limitado por el volumen de este artículo, no puedo ofrecer mayor detalles y unas tantas frases no bastarán en este caso.

de las cuentas, conlleva la corrección de las estrategias identificarias oficiales), [4, pp. 24-43] es *conditio sine qua non* de la existencia misma de los sistemas civilizacionales fronterizos.

Ante todo, debido a tal solución del problema del “Otro”, se hizo posible el mestizaje que, en opinión de muchos estudiosos y pensadores, había formado la base del nuevo mundo humano, la expresión principal de la identidad civilizacional de Latinoamérica. En este aspecto, se trata tanto de la “sinfonía impetuosa de la sangre” (o sea el mestizaje biológico racial), como de una sinfonía del espíritu, igual de impetuosa, que nace de una disonancia inicial de las cualitativamente diversas tradiciones y culturas.

Esta solución del problema del “Otro” determinó la peculiaridad de todas las áreas de la vida latinoamericana. Citamos como ejemplo ilustrativo el campo de derecho (“pluralismo jurídico”) [12] y las características particulares de la “política indigenista” de los estados latinoamericanos. En esta relación vale la pena destacar la siguiente circunstancia

El reconocimiento mismo en las constituciones de los estados latinoamericanos, de que las culturas y etnias autóctonas “arcaicas” tengan el derecho a existir y preservar su propio estilo de vida y las tradiciones, y aun más, el desarrollo de los programas encaminados a la realización de este derecho² está en plena contradicción con la “racionalidad formal” capitalista ya que tiene por objeto salvaguardar las comunidades humanas que no se encajan, de ninguna manera, en la lógica del mercado

² Véase los principales logros de las democracias latinoamericanas al respecto en el Prefacio del autor de estas líneas en el libro de Nikolay Rákuts: Rákuts N.V. Cultura de pueblos indígenas y política del Estado (realidades suramericanas) M., 2018, pp. 12-18.

capitalista, que son nada eficientes desde el punto de vista netamente económico, y cuya manera de solución de problemas clave de la existencia humana no tiene nada que ver con la occidental. Así que es obvio el afán de la mayoría abrumadora de los estados de la región por mitigar, en cierto grado, la tendencia hacia la hipertrofia de la racionalidad formal, por tomar en cuenta con miras a la consolidación de las comunidades nacionales la necesidad de convivir con una lógica civilizacional de otra índole en sus bases (desde luego, en este aspecto entre los estados de la región existen bastantes diferencias). Toda la “legislación indígena”, todos los intentos que se han emprendido y siguen haciendo al respecto en los países principales de la región indican la búsqueda de un equilibrio entre los imperativos de la eficiencia económica y la integración social que, como demuestra la experiencia histórica, es imposible sin que los pueblos indígenas sean insertados en las comunidades nacionales. Desarrollar las vías concretas para lograr este equilibrio, entablar un diálogo eficaz entre la sociedad actual con la arcaica indígena es una tarea de alta complejidad. Pero sin encontrar la vía de solucionarlo, no se puede alcanzar los objetivos del desarrollo sostenible. En este contexto, cabe notar: lo que ya está hecho (y sigue siendo realizado) por muchos estados latinoamericanos para lograr compromiso entre dos imperativos citados, debe considerarse como los primeros pasos, todavía lejos de ser suficientes, pero aun así, reales, para empezar un diálogo constructivo. Es más, se observa también una tendencia al encuentro: algunas comunidades indígenas bien organizadas muestran su disponibilidad de asimilar los valores clave de la modernización, dándoles su propia interpretación y relacionándolos con su tradición. Siguen defendiendo su propia identidad, plantean la

meta de usar lo nuevo dado por la globalización para proteger y reproducir su identidad [13].

Actuando acorde con la lógica del imperativo de la integridad, los países de Latinoamérica afirman su propia identidad tanto a nivel nacional como a nivel más profundo, civilizacional.

Bibliografía References Библиография

1. Sustainable development goals. Available at: <https://sustainabledevelopment.un.org/?menu=1300> (accessed 10.03.17).

2. Eisenstadt S.N. Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbruck, 2000; Eisenstadt S.N. The Civilizational Dimension of Modernity. *International Sociology*, 2001, vol. 16, Num.3, pp. 320-340; Eisenstadt S.N. Multiple Moderne im Zeitalter der Globalisierung. Die Vielfalt und Einheit der Moderne: Kultur und Strukturvergleichende Analysen. Wiesbaden, 2006, pp. 37-62; Шемякин Я.Г. Модернизация как процесс междивизиационного взаимодействия. *Цивилизации*. Вып. 10: Модернизация и цивилизационные вызовы XXI века. М., Наука, 2015, с. 109-111 [Shemyakin Ja. G. Modernizatsiya kak protsess mezhcivilizacionnogo vzaimodeystviya [Modernization as a process of intercivilizational interaction] *Tsivilizatsii*. Moscow, 2015, Issue. 10: Modernizatsiya i tsivilizatsionnye vyzovy XXI veka, pp. 109-111 (In Russ)].

3. Véase: Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., Прогресс, 1966, 344 с. [Erikson E. Identichnost': junost' i krizis. [Identity: youth and crisis. Moscow, 1966, 344 p (In Russ)]; Культура сквозь призму идентичности. М., «Индрик», 2006, 424 с. [Kul'tura skvoz' prizmu identichnosti. [Culture through the prism of identity. Moscow, 2006, 424 p. (In Russ)]; Человек в поисках идентичности. *Вопросы социальной теории*. М., 2010. Т. IV, 528 с. [Chelovek v poiskah identichnosti [Man in search of identity. *Voprosy social'noy teorii*. Moscow, 2010, Vol. IV, 528 p. (In Russ)]; Малахов В.С. Неудобства с идентичностью. *Вопросы философии*. М., 1988, №2, с. 43-53 [Malahov V.S. Neudobstva s identichnost'yu [Inconvenience with identity. *Voprosy filosofii*. Moscow, 1988, Num.2, pp. 43-53. (In Russ)]; Кондаков И.В., Соколов К.Б., Хренов Н.А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. М., Прогресс-Традиция, 2011, 1024 с. [Kondakov I.V., Sokolov K.B., Khrenov N.A. Tsivilizacionnaya identichnost' v perekhodnuyu epokhu: kul'turologicheskiy, sotsiologicheskiy i iskusstvovedcheskiy aspekty

[Civilizational identity in a transitional era: cultural, sociological and art history aspects. Moscow, 2011, 1024 p. (In Russ)]; Идентичность: личность, общество, политика. Энциклопедическое издание. М.: «Весь мир», 2017, 992 с. [Identichnost': lichnost', obshhestvo, politika. Enciklopedicheskoe izdanie [Identity: personality, society, politics. Encyclopedic edition. Moscow, 2017, 992 p. (In Russ)].

4. Véase: Шемякин Я.Г. Идентичность и тип цивилизации: особенности соотношения (Россия-Латинская Америка-Запад). В: «Миры миров»: В поисках идентичности. Россия и Латинская Америка в сравнительно-исторической перспективе. М., Фонд исторической перспективы, 2016, с. 3-43 [Shemyakin Ja. G. Identichnost' i tip tsivilizatsii: osobennosti sootnosheniya (Rossiya - Latinskaya Amerika - Zapad) [Identity and type of civilization: peculiarities of correlation (Russia-Latin America-West). In: "Miry mirov": V poiskakh identichnosti. Rossiya i Latinskaya Amerika v sravnitel'no-istoricheskoy perspektive ["Worlds of the Worlds": In Search of Identity. Russia and Latin America in a comparative historical perspective. Moscow, 2016, pp. 3-43 (In Russ)].

5. Шемякин Я.Г. Россия и Латинская Америка как цивилизации: попытка сравнения. Размышления над книгами В.Б. Земскова. *Мир России*. М., 2016, №1, с. 154-180. [Shemyakin Ja.G. Rossiya i Latinskaya Amerika kak tsivilizatsii: popytka sravneniya. Razmyshleniya nad knigami V.B. Zemskova. [Russia and Latin America as civilizations: an attempt to compare. Reflections on the books of V.B. Zemskov. *Mir Rossii*. Moscow, 2016, Num.1, pp. 154-180 (In Russ)].

6. Véase: Сеа Л. Философия латиноамериканской истории. Судьбы Латинской Америки. М., Прогресс, 1989, 352 с. [Sea L. Filosofiya latinoamerikanskoj istorii. Sud'by Latinskoj Ameriki [The philosophy of Latin American history. The fate of Latin America. Moscow, 1989, 352 p. (In Russ)]; Шемякин Я.Г. Идентичность и тип цивилизации..., с. 3-43 [Shemyakin Ja. G. Identichnost' i tip tsivilizatsii: osobennosti sootnosheniya (Rossiya - Latinskaya Amerika - Zapad) [Identity and type of civilization: peculiarities of correlation (Russia-Latin America-West). In: "Miry mirov": V poiskakh identichnosti. Rossiya i Latinskaya Amerika v sravnitel'no-istoricheskoy perspektive ["Worlds of the Worlds": In Search of Identity. Russia and Latin America in a comparative historical perspective. Moscow, 2016, pp. 3-43 (In Russ)].

7. Véase: Davydov Vladímir M. Latinoamérica: rutas del desarrollo y lazos con Rusia. Percepción de Moscú, ILA ACR, 2016, en particular, capítulo I "Identidad única y múltiple a la vez", así como el artículo dedicado a este libro: Шемякин Я.Г. И вновь о Латинской Америке, одновременно единой и многообразной. *Латинская Америка*. М., 2017, №3, с. 5-13 [Shemyakin Ya. G. I vnov' o Latinskoj Amerike, odnovenno

edinoy i mnogoobraznoy [And again about Latin America, at the same time unified and diverse. *Latinskaja Amerika*. Moscow, 2017, Num.3, pp. 5-13 (In Russ)].

8. Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., Наука, 2001, с. 41-46 [Shemyakin Ja. G. Evropa i Latinskaya Amerika: Vzaimodeistviye tsivilizatsiy v kontekste vseмирной istorii [Europe and Latin America: The interaction of civilizations in the context of world history. Moscow, 2001, pp. 41-46 (In Russ)].

9. Bolívar Echeverría. La múltiple modernidad de América Latina. *Contrahistorias*. La otra mirada del Clío, 2005, Num.4, p. 57.

10. Véase: Боливар С. Избранные произведения 1812-1830. М., Наука, 1983, 280 с. [Bolivar S. Izbrannye proizvedeniya 1812-1830 [Selected Works 1812-1830. Moscow, 1983, 280 p. (In Russ)]; Сеа Л. Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М., Прогресс, 1984, 352 с. [Sea L. Filosofiya amerikanskoй istorii. Sud'by Latinskoy Ameriki [Philosophy of American history. Latin American destinies. Moscow, 1984, 352 p. (In Russ)]; Марти Х. Избранное. М., 1978, 372 с. [Marti H. Izbrannoe [Favorites. Moscow, 1978, 372 p. (In Russ)]; Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка..., с. 41-43, 233-261 [Shemyakin Ja. G. Evropa i Latinskaya Amerika... [Europe and Latin America..., pp. 41-43, 233-261 (In Russ)] и др.; Кофман А.Ф. Под покровительством Сантьяго. Испанское завоевание Америки и судьбы знаменитых конкистадоров. СПб: Крига, 2017, 1032 с. [Kofman A.F. Pod pokrovitel'stvom Santyago. Ispanskoe zavoevaniye Ameriki i sud'by znamenitykh konkistadorov [Under the auspices of Santiago. The Spanish conquest of America and the fate of the famous conquistadors. St. Petersburg, 2017, 1032 p. (In Russ)]; Пограничные культуры между Востоком и Западом (Россия и Испания). СПб, 2001, 536 с. [Pogranichnyye kul'tury mezhdu Vostokom i Zapadom (Rossiya i Ispaniya) [Border cultures between East and West (Russia and Spain). Saint Petersburg, 2001, 536 p. (In Russ)].

11. Abarca Alpízar F. Nuevas visiones para tiempos nuevos: hacia aprendizajes holistas como derecho de la humanidad. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 2012, vol. 23 (2), pp. 61-85.

12. Костогрызлов П.И. Общинное правосудие в странах Латинской Америки. М., «Юрлитинформ», 2018, 248 с. [Kostogryzov P. I. Obshhinnoye pravosudiye v stranakh Latinskoy Ameriki [Community Justice in Latin America. Moscow, 2018, 248 p. (In Russ)].

13. Ver por ejemplo: Vega García Heidy. Identidad cultural y patrimonio ambiental: resistencia, reivindicación, apropiación e innovación de las mujeres en la Reserva de la Biosfera Maya. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 2014, Vol. 25(2), pp. 45-78.