

**Identidad, tradición y cambio. Su imbricación en los fenómenos sociales  
(Aspectos conceptuales)**

**Liliana Regalado de Hurtado**

**Pontificia Universidad Católica del Perú**

**Resumen:**

Temas como la identidad, la tradición y cambio son asuntos complejos y relacionados entre sí, lo mismo que a diferentes dinámicas sociales. En consecuencia, tienen que ser revisados desde diferentes perspectivas contemplando, asimismo, su actualidad e historicidad. Siendo el andamiaje teórico y las herramientas para su análisis realmente amplio, solo llamaremos la atención sobre las cuestiones más pertinentes.

**Palabras clave:** Identidad, tradición, cambio, teoría, métodos, conceptos.

**Abstract:**

Identity, tradition and change are complex and interrelated issues, as well as different social dynamics. Consequently, they have to be reviewed from different perspectives also contemplating his present and historicity. As the theoretical framework and tools for comprehensive analysis are widespread, we will only call to attention to the most relevant issues.

**Keywords:** Identity, Tradition, change, theory, methods, concepts.

**Regalado, «Identidad, tradición y cambio. Su imbricación en los fenómenos sociales. (Aspectos conceptuales)», *Summa Humanitatis*, vol. 7, N°1 (2014), pp. 6-24**

Estudiar la problemática de temas como la identidad, la tradición y el cambio significa reconocer que todos ellos constituyen fenómenos complejos y mutuamente imbricados que, además, están detrás de dinámicas sociales diversas, por lo que deben ser vistos desde diferentes perspectivas en términos de su actualidad y también desde una óptica de larga duración. El andamiaje teórico y las herramientas de análisis son, en consecuencia, amplios, por lo que solo llamaremos la atención sobre las cuestiones más pertinentes.

Si bien este estudio se orienta a analizar un caso específico (Lima Norte), embarcarse en un proyecto que contempla asuntos propios del presente histórico exige un punto de partida que, por encima de cualquier descripción, diagnóstico o ensayo de respuestas (y soluciones), plantee algunas cuestiones teóricas. De este modo, en principio, es necesario aclarar qué debe entenderse por presente histórico y qué características tiene lo que nos permite considerar respuestas como las planteadas por Aróstegui, por ejemplo, para quien –desde la teoría de la historia- el presente histórico debe entenderse como una sensibilidad y unas preocupaciones vigentes y no como un periodo. Así, el presente histórico siempre vive pendiente de “ajustar las cuentas” con el pasado, el que, a su vez, opera en la historia del presente como origen y perspectiva. Por consiguiente, el presente histórico remite a la acción histórica de los sujetos en el curso de una vida, al lapso generacional y su ubicación en el espacio de la coetaneidad (Aróstegui, 2004: 49 y ss.). Al mismo tiempo, dicho autor considera que la historia del tiempo presente supone una relación de coetaneidad historia/historiador, una unidad temporal sujeto y objeto. Esta gira en torno a un dispositivo conceptual y metodológico que comprende cuatro

elementos: testigo, memoria, demanda social y acontecimientos. Su escritura no debe confundirse con la mera recopilación de los testimonios, con la crónica o con los escritos de cualquier género en los que los coetáneos enjuician su mundo (*Ibidem* pp. 56 y ss.)

Es cierto que la antropología histórica y la sociología abordan también el presente histórico, aunque la perspectiva diacrónica que aplican suele ser de alcance más limitado que la utilizada por la disciplina histórica. También cabe mencionar que el presente se desenvuelve como un elemento de la cultura y es el más subjetivo de los tiempos y, siguiendo los planteamientos de Agnes Heller, hay que considerar que la construcción del presente se genera y modifica en el espacio cultural, por lo que el presente puede entenderse también como una configuración y ordenación propia de la memoria. Asimismo, existe lo que se conoce como el presente-pasado, es decir, aquel momento o tiempo cuando se asume la vigencia o la importancia de aquellas cosas sucedidas que todavía son significativas para nosotros (*Ibidem* pp. 87 y ss). En suma, se trata de cuestiones que están vinculadas al régimen de historicidad de las sociedades contemporáneas, es decir, la manera como ellas se vinculan con el tiempo.

Por ello, consideramos la importancia del protagonismo generacional, que se adquiere en la relación entre historia, tradición y cambio, que implica no solo que una generación que actúa en el presente adquiera un protagonismo histórico, sino que, a la vez, esta generación se perciba como una realidad social que afecta y homogeniza un colectivo particular. Por ello, los miembros

de este grupo social buscan manifestarse explícitamente en la vida social e histórica; además, anhelan diferenciarse en su posición relativa frente a quienes los precedieron y los sucederán, sobre todo si se toma en cuenta que unas generaciones y otras pueden vivir conjuntamente ciertos hechos, pero estos no serán igualmente recibidos o interpretados por cada una de ellas.<sup>1</sup> En este punto, es importante aplicar al estudio de las sociedades y a su manejo de la tradición y el cambio (desde cualquier disciplina: sociología, historia o antropología) una perspectiva en diálogo, claro está, con diversas disciplinas.

No menos relevancia adquiere tomar en cuenta que se demanda no solo a la historia, sino al resto de ciencias, sean estas humanas sociales, humanas o básicas, una función social. Para el caso de la historia, se le pide producir un conocimiento del pasado útil para los individuos y la sociedad. Cabe destacar que dicha utilidad no tiene por qué ser medida, necesariamente, en términos económicos.

De hecho, el conocimiento del pasado siempre ha sido referido a la búsqueda de los orígenes, las causas o las influencias y sedimentos que el pasado va depositando en el presente. No tiene por qué negarse tales atributos a los estudios históricos ni se debe ignorar que la apelación a perspectivas diacrónicas (que, en suma, significan “hacer historia de algo”) siempre han mostrado su eficacia como herramientas que facilitan la comprensión de análisis hechos por disciplinas diferentes a la historia. Sin embargo, tal parece

---

<sup>1</sup> Estos asuntos tienen que ver también con la noción de coetaneidad entendida en este caso como la participación en una misma historia con independencia de la generación a la que se pertenezca. Como concepto es el que expresa la percepción clara que tienen los sujetos tanto del “acortamiento del tiempo” como de cierta forma de solidaridad entre las generaciones (Aróstegui Op. Cit. p. 127).

que hoy corresponde insistir en que hay que excluir la aplicación mecánica del principio de causalidad para situar la “utilidad” de la historia en el territorio de la autorreflexión (si esta cabe para las sociedades de la misma manera que a los individuos) y a la configuración de los proyectos, que implica una orientación hacia el futuro. De lo contrario, no solo nos atascaríamos en los orígenes, sino que también nos conformaríamos con la satisfacción de poseer un saber erudito que, a diferencia de otras épocas, ahora se justificaría en el voraz consumo de información que parece demandar la sociedad. De cualquier manera, no debe olvidarse que la historiografía tiene el poder de contribuir, de manera decisiva, en la construcción de los imaginarios nacionales, es decir, uniendo partículas de memoria en un todo histórico (Zermeño, 2002: 65). Así, pues, lo producido por los historiadores es fundamental para la formulación del pensamiento histórico con el que opera una sociedad y, por ende, se relaciona con la visión acerca del presente, las actuaciones concretas y las perspectivas de futuro de sus integrantes, puesto que, en la práctica, siempre se dará un uso político y social al conocimiento acerca del pasado.

Dadas las peculiaridades de la época actual, las sociedades se ven sometidas a la aceleración del cambio, por lo que una sola generación puede ser testigo de un cambio intenso. Pese a ello, hay que anotar que la vida entera de un hombre no permite obtener las consecuencias absolutas del cambio que su generación provoca. Quienes lo harán serán los integrantes de la siguiente generación (Aróstegui *Op. cit.* pp.121 y ss.).

Este asunto orilla con otros como, por ejemplo, la identidad, dado que cada sociedad determinada o grupo caracterizado ha generado su propia identidad a partir de un conjunto de prácticas, que pueden abarcar desde la escritura sobre el pasado hasta la estructuración de rituales y fiestas conmemorativas. En tal sentido, “[...] no podemos concebir una cultura que no tenga ninguna relación con las otras: la identidad nace de la (toma de conciencia de la) diferencia; además, una cultura tan solo evoluciona por sus contactos; lo intercultural es constitutivo de lo cultural” (Todorov, 1993: 109). Otra cuestión que debe considerarse es que las sociedades toman conciencia de lo que son, utilizando casi siempre referentes históricos que se relacionan con la defensa de lo propio frente a lo extraño.

Otra característica de las sociedades actuales es el multiculturalismo, que se refiere al entendimiento del pluralismo y la heterogeneidad. Así, el canon de las culturas latinoamericanas debe históricamente más a Europa que a Estados Unidos y a nuestras culturas autóctonas. Sin embargo, durante el siglo XX, las culturas latinoamericanas combinan influencias de diferentes países europeos, de modo que las vinculan de un modo heterodoxo formando tradiciones culturales. De un modo análogo, puede hablarse de la ductilidad hibridadora de los migrantes y, en general, de las culturas latinoamericanas (García Canclini *Op. Cit.* p. 1). Esto desemboca en el asunto de las denominadas ‘relaciones interculturales’:

Unas cuantas investigaciones han contribuido a pensar de modo distinto los vínculos con la cultura y la sociedad de los textos literarios, el folclor, las imágenes artísticas y los procesos

comunicacionales. En algunos casos, sobre todo en América Latina, al estudiarse conjuntamente la interacción de estos campos disciplinarios con su contexto, se viene produciendo una renovación de las humanidades y las ciencias sociales. En los Estados Unidos, los *cultural studies* han modificado significativamente el análisis de los discursos, dentro del territorio humanístico, pero son escasas las investigaciones empíricas. (García Canclini *Op. Cit.* pp. 7-8)

Es cierto que la década de 1990 estuvo marcada por la discusión de estos temas y que se prestó especial atención a la llamada hibridación cultural, pese a que -como apunta De Grandis- se trataba de un antiguo debate interdisciplinario “usado en la permanente discusión sobre identidad, ya sea racial, política, religiosa o cultural”, cuyo origen se remonta a 1928 cuando el sociólogo Robert Park hablaba de ‘híbrido cultural’ para referirse al tipo de personalidad que caracteriza al hombre marginal (inmigrante) que debe encontrar un lugar en una nueva sociedad y que, en consecuencia, vive y comparte tradiciones de diferentes sociedades, y su conflicto entre las tradiciones de su lugar de procedencia y la incorporación de nuevas pautas sociales.<sup>2</sup> Bien sabemos que el asunto no debe encararse solo en el nivel de la conflictividad interior, sino que, en nuestros días, tiene que ver con la respuesta que significa hacer compadecer la tradición con el cambio o transformación. Lo mismo ocurre con la construcción de identidades, estilos de vida y patrones

---

<sup>2</sup> De Grandis, 1995: 1. Bajtin, entre la segunda y tercera década del siglo pasado, desarrolló y utilizó un concepto de híbrido, naturalmente en el plano discursivo, mientras que García Canclini habla de hibridación en el ámbito más amplio de la cultura, particularmente, la popular.

culturales surgidos entre quienes (personas o grupos) se instalan en el seno de sociedades en mayor o menor grado diferentes a las originalmente suyas.

De cualquier manera, todo lo mencionado en las páginas anteriores de este ensayo remite a consideraciones acerca del hecho de que es necesario desarrollar políticas ciudadanas que se basen en una ética transcultural, sostenida por un saber que combine el reconocimiento de diferentes estilos sociales con reglas nacionales de convivencia multiétnica y supranacional. Asimismo, existen requisitos para desarrollar políticas de carácter transcultural. Tomando, por ejemplo, en cuenta las sugerencias hechas por García Canclini diríamos que esos requerimientos serían -entre otros naturalmente- los siguientes:

- Es necesario redefinir el objeto de los estudios culturales: de la identidad a la heterogeneidad y la hibridación multiculturales, ya que, en un mundo tan interconectado, las sedimentaciones identitarias (etnias, naciones, clases) se reestructuran en medio de conjuntos interétnicos, transclasistas y transnacionales. Estudiar procesos culturales es, por esto, más que afirmar una identidad autosuficiente, conocer formas de situarse en medio de la heterogeneidad y entender cómo se producen las hibridaciones.
- Convertir en concepto eje *la heterogeneidad* es un requisito de adecuación teórica al carácter multicultural de los procesos contemporáneos y, además, una operación necesaria para desarrollar



políticas multiculturales democráticas y plurales, capaces de reconocer la crítica, la polisemia y la heteroglosia<sup>3</sup>.

- Hay que pensar los vínculos entre cultura, sociedad y saber no solo en relación con las diferencias, sino con la desigualdad. Ello requiere ocuparse de la totalidad social (García Canclini *Op. Cit.*, 6-7).

Sin embargo, como sabemos, lo que también suele estar en juego es el respeto a la tradición versus el cambio, así como el sostenimiento hasta nuestros días, (bajo la forma del desarrollismo), del ideal de progreso. Esta última idea propia la suelo denominar ‘segunda etapa de la modernidad occidental’, que arranca desde el ilustrado siglo XVIII<sup>4</sup> y que se asumió, de forma generalizada, a pesar de su carga eurocentrista, por lo que lo tradicional fue tenido como sinónimo de conservadurismo y se consideró opuesto, por definición, al camino de la humanidad hacia adelante. Se puede decir que se volvió a dar pie a la vieja oposición entre “lo bárbaro y lo civilizado”.

Sin embargo, los cambios de paradigma y el advenimiento de la llamada postmodernidad marcarán el cuestionamiento, entre otros aspectos, de estas interpretaciones dicotómicas, por lo que surge una nueva percepción (la fragmentación de la realidad y la recusación de los metadiscursos), junto con una sensibilidad a favor de las particularidades y las relaciones interculturales. Como lo mencionara Cañedo-Argüelles, a partir de 1981, en la denominada “Declaración de San José sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina”,

---

<sup>3</sup> De manera simple, ‘heteroglosia’ puede entenderse como multiplicidad de voces o lugar de voces en oposición y tiene que ver con el análisis discursivo y las funciones del lenguaje.

<sup>4</sup> La primera etapa de la época moderna nos sitúa entre fines del siglo XV y el desarrollo de las dos centurias siguientes.

se incorporará –por lo menos para el caso de nuestro subcontinente- la noción de *etnodesarrollo*, definida como “la ampliación de los ámbitos de cultura propia mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo. Ello implica una organización equitativa y propia del poder”; además, involucra el establecimiento de políticas tendentes a garantizar a los grupos étnicos el libre ejercicio de su propia cultura, sumando a ella las creaciones culturales ajenas.<sup>5</sup> También debe repararse en el concepto "Desarrollo con identidad" (o "Buen vivir") y su conexión con el que ha sido denominado “indianismo”.<sup>6</sup> Se entiende por este último como la toma de la palabra por los que se autodenominan "indios" para decidir por sí mismos y tener participación activa sobre su propio destino. Se trataba de una reacción contra el paternalismo del indigenismo que buscaba la protección del indio pero desde iniciativas intelectuales criollas. En efecto, el Congreso de Ollantaytambo, llevado a cabo en 1980 y que fuera organizado por iniciativa de líderes indígenas ("indios"), sentó las bases del indianismo contemporáneo en el escenario latinoamericano.<sup>7</sup>

Como se puede apreciar, estas nociones tienen un carácter más bien pragmático y parecen alejadas de una concepción romántica y hasta utópica, que es el riesgo que comportaría ver a todo lo tradicional (y andino para el caso peruano) anclado indefectiblemente en el pasado, como una suerte de reliquia o un objeto exotizado. De hecho, debemos recordar que el uso del término

---

<sup>5</sup> Cañedo Argüelles, Teresa. Conferencia pronunciada el 11 de mayo de 2011 en la Universidad Católica Sedes Sapientiae, Lima (Perú).

<sup>6</sup> Los conceptos 'Desarrollo con identidad' y 'Etnodesarrollo' fueron elaborados por el Fondo Indígena en su "Programa de Formación de Líderes Indígenas de la Comunidad Andina" (PFLICAN). Este Programa cuenta con el auspicio del Banco Mundial. Consta de varios módulos y uno de ellos se denomina así: "Desarrollo con Identidad". Su conexión con la noción indianismo es una propuesta de Teresa Cañedo-Argüelles.

<sup>7</sup> Sobre estas ideas trabajaron diferentes autores como Cañedo-Argüelles Fábrega, Teresa 1987; Gutiérrez Estévez, Manuel (coordinador) [1997] 2000 y Clavero, Bartolomé 1994. Cabe mencionar que el último de los mencionados es miembro del Foro Permanente para las cuestiones indígenas de las Naciones Unidas.

tiene una larga data, además de estar ligado al indigenismo, junto con la exposición y discusión de sus planteamientos. Por citar algunas referencias, mencionemos que, en 1938 José Frisancho publicó *Del jesuitismo al indianismo*, que aparece asociado en 1988 a la obra de José Alcina *El descubrimiento científico de América* o que en 2004, en un artículo titulado “El indigenismo político en América Latina”, Ramón Maíz identifica indianismo con neo-indigenismo (p. 141).

De todas maneras, hay que prestar atención al reclamo de Stavenhagen (1992), quien, en su momento, señaló la necesidad de esclarecer el concepto *indígena*, ya que, justamente, por referir a la idea de ocupante originario de un territorio dado, resultaba una categoría ambigua, puesto que, a lo largo de la historia, distintos grupos han habitado los mismos territorios y han desplazado a otros o se han mezclado con los anteriores habitantes. Sin embargo, consideraba que la noción “indigenidad” (que ha sido empleada muchas veces con fines políticos diversos) sugiere una continuidad histórica entre la población indígena original y la que, en el presente, se identifica como descendiente directa de aquella. Dicha continuidad puede ser, por reproducción, genética o cultural, aunque, en ambos casos, haya sufrido cambios. Asimismo, Stavenhagen (1992) sugiere que la “indigenidad”-independientemente de sus orígenes y continuidad- es resultado de políticas gubernamentales impuestas desde arriba y desde afuera. El autor también considera la “indigenidad” como resultado de un discurso construido por élites intelectuales emergentes de los propios pobladores indígenas y sus simpatizantes en otros sectores de la población, pero que conduce a la denuncia de injusticias históricas, y

16

fundamenta y legitima la demanda de los derechos humanos especialmente de los pueblos indígenas (Stavenhagen 1992; 89-90).

Entonces, resulta importante revisar los alcances que, en el pensamiento de nuestra época, ha adquirido el concepto de tradición y su empleo ya que, en principio, no se entiende ahora que tradición es identificable únicamente con continuidad, sino que admite transformaciones y se ha llamado la atención tanto acerca de una inversión del sentido u orientación de la tradición, ya que se ha trocado una concepción prospectiva, continuista y acumulativa de la misma por otra más bien retrospectiva, discontinuista y selectiva, además de denunciarse el uso instrumental de las tradiciones para diversos propósitos inclusive ajenos a los de su propios autores.<sup>8</sup>

17

La tradición se construye sobre la memoria, sobre lo que heredamos del pasado, pero desplegando sobre ella la crítica, puesto que la actividad hermenéutica supone, al mismo tiempo, una acción de reconocimiento de la operatividad del pasado como de interpelación que se realiza desde el presente mismo. Ello no significa que se deje de lado el carácter dinámico y, al mismo tiempo, envolvente de la tradición, en la medida de que las transformaciones, innovaciones y los cambios operados en su seno quedan incorporados. Sin embargo, también hay que hablar de la transmisión de la tradición, puesto que no hay pueblo para el que ciertas imágenes del pasado, históricas o míticas no pasen a ser una enseñanza canónica, compartida y necesitada de consenso. Estamos hablando de la transmisión-recepción de la tradición y, por qué no,

<sup>8</sup>

Véase Simay *Op. Cit.* pp. 317-318

también de la transmisión-recepción de la cultura y de la memoria. La clave de la sobrevivencia de la tradición es que no cesó de renovarse, ya que ese recuerdo común supone que el pasado fue activamente transmitido a través de los “canales” o “lugares” de la memoria y, por ello, a diferencia de la memoria vivencial, la facultad de reproducir ideas o impresiones sobre el pasado proyectadas hacia el futuro no es realizada solo por la historiografía, sino que, en el medio de la conciencia, operan toda comunicación escrita, imágenes, símbolos, lugares, etc.<sup>9</sup>

Es más, la misma antropología social ha discutido la división entre sociedades tradicionales y modernas. Incluso se ha puesto en contra, más o menos a partir de la segunda mitad de 1988, de la cosificación de la tradición y de su asimilación a una entidad inmutable, así como de la errada generalización que supone la idea de que toda tradición es, por definición, antigua y continua, ya que “ninguna tradición transmite continuamente la integralidad de su contenido” (Simay 2010 p. 310).

De todas maneras, aunque entendida de la manera como acabamos de anotar, se contempla que la tradición adquiere valor entre los individuos y las comunidades para la configuración de sus identidades. A ello se suman otros asuntos que también han alcanzado relieve y son constantemente discutidos en la época actual. Nos referimos al patrimonio, esfera dentro de la cual también se incluye la memoria colectiva, puesto que, con el paso del tiempo, los recuerdos van posándose en instituciones de diversa índole y, de esta

<sup>9</sup>

Para una revisión más extensa de este asunto véase Regalado 2007

manera, la memoria colectiva llega a constituir un patrimonio común con el que el individuo se encuentra desde que nace. En ese sentido, la memoria colectiva se engarzará con las individuales y se influirán mutuamente; además, es cierto que, por un lado, mediante ritos públicos y ceremonias, se busca mantener una memoria colectiva determinada y, al mismo tiempo, se pretende legitimar un presente enraizado en una tradición propia y también transmitir a los nuevos ciudadanos las tradiciones comunitarias a través de la evocación de un pasado común. Las tradiciones, sin embargo, están históricamente situadas. Así lo apunta Simay cuando recuerda que las tradiciones, largo tiempo conjugadas en pasado, de hecho se componen en presente:

No pueden ser asimiladas a una herencia recibida pasivamente porque siempre implican un proceso de recepción y de reconstrucción. El movimiento temporal de las tradiciones, pues, no es simplemente prospectivo (la formación del presente por el pasado), sino también retrospectivo (la capacidad del presente para volver a percibir el pasado) (Simay *Op. Cit.* p. 316).

En cuanto al patrimonio, si lo vemos como lo que en realidad parece ser, es decir, el conjunto de bienes y artefactos culturales materiales o inmateriales que posee una sociedad como legado o herencia, “[...] la noción de patrimonio responde en nuestra época a un claro sentido de herencia común “lo que nos pertenece”, de legado constituido a lo largo de nuestra historia, de bien a ser recibido y utilizado. En esas razones, ligadas a la noción de patrimonio, se

encuentran las ideas de conservación y provecho. Esta última se encuentra sujeta a las leyes actuales del mercado y a sus estrategias.” (Regalado Op. Cit. p. 141). Sin embargo, suponen una valoración del pasado (que los bienes “patrimonializados” representan) hecha desde el presente.

Un fenómeno importante al que tenemos que hacer referencia es el de los procesos migratorios que obedecen a variadas razones y circunstancias; además, adquieren características específicas según sean las causas de la movilización poblacional: los grupos que participan de ella, las épocas en las que se llevan a cabo, los lugares hacia donde se dirigen y la duración de las oleadas migratorias. Sus consecuencias también son diversas, tanto para los individuos y grupos migrantes, como para los lugares de origen y los nuevos asentamientos.

Lo que las migraciones traen consigo tiene que ver, para el caso aquí estudiado, (Lima Norte) con situaciones de marginalidad, búsqueda de inserción y las estrategias desplegadas, empoderamiento y, en última pero no menos importante estancia, cuestiones de orden identitario.

A principios del siglo XX, la mayoría de la población peruana estaba afincada en las áreas rurales y la población urbana era minoritaria. De hecho, las principales ciudades se encontraban rodeadas de zonas rurales. A mediados de siglo, el auge de las haciendas costeñas favoreció a las migraciones y, en el resto del país, ciudades como Lima, Piura, Chiclayo, Trujillo y Arequipa van a recibir a importantes oleadas migratorias, por lo que se configuran las barriadas

o pueblos jóvenes, fruto de la invasión de terrenos baldíos y estatales. También el auge pesquero para la producción de harina de pescado favoreció el crecimiento de Chimbote y la migración hacia ese lugar.

Otros fenómenos migratorios lo constituyen, por un lado, las migraciones hacia otros países. Por otro lado, también surgieron las migraciones internas durante las décadas de 1980 y 1990 impulsadas por el terrorismo (desarrollo de la violencia política: acciones de Sendero Luminoso y el MRTA) y acciones contraterroristas que afectaron directamente a varias poblaciones de las áreas rurales y urbanas de la sierra y la crisis económica.



## BIBLIOGRAFÍA

- Alcina Franch, José, 1988, El descubrimiento científico de América, Barcelona, Ediciones del hombre Anthropos.
- Aróstegui, Julio, 2004, La historia vivida. Sobre la historia del tiempo presente, Madrid, Alianza Editorial.
- Cañedo-Argüelles Fábrega, Teresa, 1987, "Capítulos 6 y 13, vol. XI" en Manual de Historia Universal, Madrid, Editorial Nájera.
- Clavero, Bartolomé, 1994, Derecho indígena y cultura constitucional en América, México D.F., Siglo XXI.
- De Grandis, Rita, 1995, "IncurSIONES en torno a la hibridación. Una propuesta para discusión: de la mediación lingüística de Bajtin a la mediación simbólica de Canclini" (8 pp.), <http://lanic.utexas.edu/project/lasa95/grandis.html> Consultado el 6 de agosto de 2011.
- Delacroix, Christian, Françoise Dosse y Patrick García, 2010, *Historicidades*, Traducción Víctor Goldstein, Buenos Aires, Waldhuter Editores.
- Frisancho, José, 1938, Del jesuitismo al indianismo, Lima, Southwell.

-García Canclini, Néstor, 1997, "El malestar en los estudios culturales", en *Fractal*, núm. 6, julio-septiembre, año 2, volumen 2, México.

-Gutiérrez Estévez, Manuel (coordinador), 2000 [1997], *Identidades étnicas*, Madrid, Casa de América.

-Maíz, Ramón, 2004, "El indigenismo político en América Latina", en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 12, enero-marzo, Madrid, Centro de Estudios Políticos Constitucionales.

-Ramos, Demetrio (coordinador), 1987, *Manual de Historia Universal*, Madrid, Editorial Nájera.

-Regalado, Liliana, 200, *Clío y Mnemósine. Estudios de historia, memoria e historia reciente*, Lima, Fondo Editorial PUCP; Fondo Editorial UNMSM.

-Simay, Philippe, 2010, "El tiempo de las tradiciones. Antropología e historicidad" en *Historicidades*, Buenos Aires, Waldhuter Editores.

-Stavenhagen, Rodolfo, 1992, "Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales", en *Nueva Antropología*, vol. XIII, núm. 43, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

-Todorov, Tzvetan, 1993, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós.

**Regalado, «Identidad, tradición y cambio. Su imbricación en los fenómenos sociales. (Aspectos conceptuales)», *Summa Humanitatis*, vol. 7, N°1 (2014), pp. 6-24**

-Zermeño, Guillermo, 2002, La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica, México, El Colegio de México.

SUMMA HUMANITATIS