

# ciudadanías inconclusas

El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas

Nila Vigil  
Roberto Zariquiey  
(editores)



COOPERACIÓN TÉCNICA ALEMANA



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

**° CIUDADANÍAS INCONCLUSAS**

El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas

Nila Vigil y Roberto Zariquiey (editores)

Diseño de la carátula: María Teresa Galindo

Pontificia Universidad Católica del Perú

Av. Universitaria s/n San Miguel, Lima

Cooperación Alemana al Desarrollo (GTZ)

Prolongación Arenales 801, Miraflores, Lima

Hecho el depósito legal, Registro N°: 1501 162003-4638

ISBN: 9972 - 854 - 25 - 6

Setiembre 2003

Derechos reservados, prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio , total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

## ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| Presentación (Nila Vigil y Roberto Zariquiey) .....  | 5   |
| El diálogo intercultural, clave del desarrollo planetario (Juan Ansión) .....  | 7   |
| La lucha contra la corrupción de las palabras:<br>lenguaje, política y ética (Juan Biondi) .....   | 17  |
| Derechos humanos y ciudadanía intercultural (Alessandro Caviglia) .....  | 25  |
| Interculturalidad y dialogismo (Paula Córdova) .....   | 37  |
| Ciudadanía multicultural o ciudadanía indígena:<br>hacia una concepción de ciudadanía diferenciada (Martín del Alcázar Chávez) .....   | 43  |
| La problemática de construcción del conocimiento en ciencias sociales<br>en la Araucanía. Propuesta interdisciplinaria de trabajo desde<br>la antropología y la epistemología (Teresa Durán y Mario Samaniego) ..... | 59  |
| Desafíos a la ciudadanía multicultural en el Perú:<br>El “mito del mestizaje” y la “cuestión indígena” (Óscar Espinosa de Rivero) .....  | 77  |
| La ciudadanía de la interculturalidad (Xabier Etxeberria) .....  | 91  |
| Derechos indígenas y justicia ambiental (Will Kymlicka) .....  | 111 |
| Diálogo de culturas para una ciudadanía intercultural (José A. Pérez Tapias) .....   | 133 |
| Ciudadanías complejas y diversidad cultural (Fidel Tubino Arias-Schreiber) .....   | 167 |
| Ciudadanía, interculturalidad y formación docente (Teresa Valiente-Catter) .....   | 193 |
| Ciudadanías en construcción: participación y surgimiento<br>de una ciudadanía indígena (Ismael Vega) .....   | 203 |

|  |     |
|--|-----|
| Algunas reflexiones sobre el concepto de la nación peruana (Nila Vigil) .....                      | 217 |
| Los castellanos del Perú y la educación intercultural bilingüe<br>(Roberto Zariquiey Biondi) ..... | 225 |

## PRESENTACIÓN

A lo largo del año 2002 se desarrolló, en el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, el Seminario Permanente de Estudios Interculturales, dirigido por Fidel Tubino.

Participamos en dicho seminario profesionales y estudiantes de diversas disciplinas, interesados en crear un espacio de reflexión en torno a temas vinculados con el multiculturalismo, la interculturalidad, la ciudadanía diferenciada, los derechos indígenas y las propuestas programáticas. Así, los debates sostenidos cada lunes por la tarde nos hicieron caer en cuenta de que, en lo que toca a la interculturalidad, era evidente que había un desfase entre lo que se ha avanzado teóricamente y aquello que se ha hecho en la sociedad en concreto. Estaba muy claro que se requería de políticas sectoriales que incorporaran el concepto de interculturalidad; pero ello era insuficiente.

Lo que este seminario –del cual es fruto este libro que ahora tienen ustedes entre sus manos– reveló es que conceptos tan básicos y tan cercanos a nosotros como los de democracia y ciudadanía deben ser replanteados y reformulados si se quiere que se adecuen a la realidad de un país en el que conviven formas culturales diferentes. No hay interculturalidad si no hay ciudadanía intercultural, si no hay democracia intercultural y si no se crea un sistema diferenciado para la ciudadanía. Es así como este libro tiene como su objetivo principal evidenciar la necesidad de radicalizar el concepto de democracia, con la finalidad de colocarlo en condiciones de satisfacer las necesidades de un comunidad compuesta por personas de culturas y formas de vida diferentes. Y de ello dan cuenta los artículos de Juan Ansión, Paula Córdova y Fidel Tubino, desde el Perú, y los de José A. Perez-Tapias y Xavier Exteberria, desde España.

Durante los debates sostenidos a lo largo del seminario, se tomó conciencia de que la ciudadanía es un “proceso de construcción social” y no una realidad objetiva y predeterminada a la que las personas acceden sencillamente por habitar en un determinado espacio geográfico. Se pudo observar claramente que en países multiculturales como los nuestros, es necesario no solo eliminar el concepto de “ciudadano de segunda clase” sino también reconocer el derecho que tienen las personas de los pueblos indígenas a ejercer la ciudadanía étnica. Desde esta perspectiva, para los autores de este libro, hablar de ciudadanía sin tomar en cuenta el reconocimiento de los derechos étnicos diferenciados es un contrasentido. De todo ello dan cuenta artículos como los de Martín del Alcázar, Óscar Espinosa, Ismael Vega y Nila Vigil, quienes se encargan de desconstruir el concepto de ciudadanía y el de Estado-nación en el contexto peruano, evidenciando los problemas de emplear el término *mestizo* para definirnos como país.

La visibilización de los otros diferentes por parte de los Estados y la necesidad de reconocerles sus derechos nos lleva a plantearnos preguntas sobre la relación entre cultura y

derechos humanos, por un lado; y cultura y derechos ciudadanos por otro. Estos dos asuntos son tratados en el libro por los artículos de Sandro Caviglia, quien busca responder a la pregunta ¿pueden, efectivamente, los derechos humanos (de pretensiones universalistas) hacer frente a las exigencias que vienen del fenómeno de la interculturalidad?; y el de Will Kymlicka, quien traslada la problemática al ámbito de los temas de justicia social y protección ambiental, que las concepciones tradicionales de justicia no han atendido adecuadamente. El autor se propone el desarrollo de una concepción de justicia que sea sensible a la comunidad y que esté comprometida con la redistribución internacional (e intercultural), la protección ambiental y el respeto por las diferencias culturales. El reconocimiento del otro diferente exige un nuevo marco epistemológico y metodológico para las ciencias sociales, Mario Samaniego y Teresa Durán reflexionan sobre el asunto desde la IX Región de Chile. Una vez desarrollada y reconocida la idea de una ciudadanía intercultural, Roberto Zariquiey y Teresa Valiente se encargan de trasladar la diferencia al interior de los programas de educación bilingüe en el Perú, tratando de mostrar incluso que los programas educativos diferenciados pueden caer en el error de la homogenización. Por su parte, Juan Biondi señala que el lenguaje es un elemento importante a la hora de construir ciudadanía y que ciertos sectores políticos lo han empleado para satisfacer necesidades personales.

Cabe aclarar que más allá del alto nivel de los trabajos que se nos ha encargado editar, esta compilación trae consigo una característica muy especial que la enriquece enormemente: lo que usted leerá es el resultado de un año entero de reflexiones, gracias al cual varios de los autores de este volumen se han mantenido en un diálogo constante y, por lo tanto, los artículos ofrecidos a continuación no son el resultado de un frío trabajo compilatorio, sino el fruto de ese diálogo y de ese interés compartido por hacer de nuestros países sociedades verdaderamente dialógicas e interculturales.

*Nila Vigil y Roberto Zariquiey (editores)*

## **EL DIÁLOGO INTERCULTURAL, CLAVE DEL DESARROLLO PLANETARIO\***

**Juan Ansión**

La antigua visión eurocéntrica del desarrollo tenía predeterminados el objetivo y el camino. Desde la experiencia histórica de los países occidentales, se suponían “etapas” insoslayables del desarrollo, que todo país necesitaba recorrer. Aún cuando se flexibilizara ese punto de vista admitiendo que el camino pudiera ser diverso, la meta final se mantenía fundamentalmente única y correspondía a la imagen de los países “más avanzados”.

En la actualidad, para científicos e intelectuales, esta visión del desarrollo ya no es sostenible. La diversidad de caminos y también de metas aparece como el gran tema del siglo XXI. Nuestro reto es cómo construir una sociedad planetaria que, más allá de nuestro destino común cada vez más interconectado, reconozca en la práctica el derecho a la diversidad y posea los recursos institucionales y culturales para manejar esta como riqueza común de la humanidad en un clima de pluralismo, tolerancia y diálogo. Mirando las cosas desde el Perú, nuestro supuesto es que solo así lograremos sobrevivir a las múltiples catástrofes que se nos anuncian y construiremos una civilización de dimensión planetaria, unida en torno a reglas claras, pero también diversas culturalmente.

### **1. Más allá de las críticas, una visión unilineal bien implantada**

Para críticos y pensadores no cabe duda: la visión unilineal del desarrollo heredada de la Ilustración ha caducado. La discusión está entonces en saber si, como piensan en general los posmodernos, ello significa el fin de la modernidad y el abandono de toda pretensión a la universalidad sustentada en la razón o si, como lo creen los críticos de la modernidad (entre los que me incluyo), la crisis de la modernidad se debe a una concepción muy estrecha de la razón: no a un agotamiento de la modernidad sino al contrario, a una insuficiencia de ella.

Quienes participan en este debate en filosofía y en ciencias sociales concuerdan, más allá de sus puntos de vista encontrados, en la crítica de la visión eurocéntrica del desarrollo. Esta crítica, sin embargo, es menos obvia en la vida cotidiana.

A lo largo y ancho del planeta son distintas las maneras de entender el desarrollo y el progreso. En Europa se observa cierta resistencia a una invasión de la tecnología por su carácter destructor de la ecología, por su tendencia a la uniformización o por su proveniencia de centros culturales competidores, Estados Unidos o Japón. Estas dudas con respecto al “progreso” son muestras de un malestar que indica los límites de un tipo de desarrollo, percibidos ya en amplios niveles sociales.

---

\* Publicado en la Revista SINTESIS, N° 26, Madrid, 1996.

Vistas desde América Latina esas críticas parecen a veces un lujo que se pueden permitir quienes ya lo tienen todo. La falta de acceso a los productos del “desarrollo” aparece aquí como carencia, y sobre todo, para los más pobres. Para ellos el afán es salir del aislamiento, asociado a la miseria y al olvido de parte del poder central, para integrarse al país y al mundo mediante la migración a la ciudad, la escolarización de los hijos y el acceso a los nuevos bienes de prestigio que son los productos de la industria moderna.

Así, si alguna vez en los países altamente industrializados las mayorías llegaron a compartir una visión de futuro heredada de la Ilustración y una fe positivista ciega en la razón<sup>1</sup> y en una ciencia todopoderosa que condujera a una suerte de paraíso terrenal, este mito está hoy por los suelos, por lo menos en su forma más extrema, aunque ha dejado profundas marcas en la sociedad y en las personas.

Mientras tanto, en América Latina el mito no llegó nunca con fuerza a las multitudes. Para los pobres el acceso al progreso sigue siendo, pragmáticamente, la posibilidad de obtener ciertos productos de la tecnología moderna: los servicios elementales de agua, electricidad, carretera, escuela y los artefactos eléctricos. En sus dibujos<sup>2</sup>, campesinos andinos muestran, por ejemplo, sus sueños sencillos: para ellos el progreso es: la carretera más ancha, la casa con segundo piso y televisor y la posesión de artefactos eléctricos. De modo similar, los jóvenes de los pueblos andinos vuelven de trabajar en minas u otros centros de trabajo asalariado, llevando al hombro radios con tocacassettes muy grandes y vistosos, símbolos explícitos de su integración al mundo del “progreso”. En el campo peruano, el antiguo sombrero de fieltro (que ya debió en su época expresar un deseo de identificación con el mundo urbano) ha sido reemplazado masivamente por gorras de vistosos colores que publicitan productos industriales (si es en inglés, mejor). Nada aquí de la sensibilidad europea por no exhibir públicamente la marca de un producto; todo lo contrario, el hacerlo parece ser una manera de simbolizar la incorporación al mundo moderno.

Las promesas de los políticos latinoamericanos van en el sentido de lo que espera la gente en la forma más inmediata. Se debe atraer capitales y conseguir acceso a la tecnología moderna. Si los pensadores de los países altamente industrializados ponen en cuestión el tipo de desarrollo en curso, los políticos del Sur solo siguen el modelo conocido. Harán eventualmente alusión a la grandeza de los incas, pero estos son vistos como cosa del pasado cuyo recuerdo, en el mejor de los casos, sirve para captar divisas para el turismo, mientras el tipo de desarrollo que se plantea para el país sigue la pauta uniformizadora que tiende a la larga a destruir los ecosistemas: megápolis incontrolables y un campo a la deriva. El poder político —al igual que la mayoría de la gente— no comparte, pues, la crítica de la modernidad y, contra toda evidencia científica, sigue anhelando para el agro una revolución verde a base del uso masivo de agroquímicos, despreciando por completo las tecnologías y sistemas organizativos andinos<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Visión que, lo sabemos hoy, no es ni muy racional ni muy razonable.

<sup>2</sup> En los diez años de su existencia, el Concurso Nacional de Dibujo y Pintura Campesina ha acumulado en el Perú una cantidad considerable de material creado por campesinos. En el año 1992, en torno al tema de la historia, un conjunto de dibujos mostraban una idea muy práctica y cercana del futuro como acceso a productos y artefactos urbanos.

<sup>3</sup> En los últimos años los productores peruanos parecen, sin embargo, interesados en tecnologías agroecológicas que, entroncadas con su tradición, implican también estudios científicos precisos. La razón es más práctica que ideológica: las políticas neoliberales han vuelto muchos productos químicos inalcanzables para el pequeño productor quien se orienta entonces hacia otras alternativas, redescubriendo a veces partes de su tradición.



## 2. Tensiones de la modernidad

La actitud frente a la modernidad y el desarrollo difiere según la propia experiencia vivida y, por ello, es distinta según el lugar del planeta desde donde se mire, según la tradición cultural o religiosa compartida o el sector social al que se pertenezca y, en general, según el tipo de problemas a los que uno se vea confrontado. Pero al mismo tiempo no debemos exagerar estas diferencias, pues la generalización de los intercambios, la mayor velocidad de comunicación, la mayor difusión y rapidez de las telecomunicaciones y, sobre todo, la existencia misma de la gran industria moderna también conducen a la configuración de rasgos comunes de la modernidad. Georges Balandier (1985: 152-153) los describe en los siguientes términos:

Lo que aparece así obrando en la modernidad presente es un paso a los extremos: del desencantamiento y pesimismo radical, al encantamiento y optimismo absolutos. Las desilusiones generan la desaparición de las esperanzas: las de la realización de un progreso continuo, de la posibilidad de un liberalismo bien domesticado, de la conducción de una revolución globalmente positiva. Pero, a la inversa, el encantamiento producido por la aceleración de los avances científicos y técnicos y su extraordinaria capacidad acumulativa llevan a predecir: «mañana todo es posible». En esta perspectiva, como antaño en la del Renacimiento, no hay criterios de lo imposible; la fe en la razón sabia e instrumental no conoce más la incertidumbre.

Así, es posible que la actitud crítica, producto del desencanto, se haya desarrollado más en Europa, mientras la confianza ciega en el progreso siga más fuerte en una América Latina fascinada por los logros de la tecnología moderna, de la que está buscando apropiarse sin lograr producirla ella misma. Pero no se deben exagerar ni simplificar estas diferencias. Al fin de cuentas, todos estamos embarcados en una misma aventura planetaria orientada por una carrera industrial de alta tecnología que simultáneamente nos fascina y nos espanta. Esta atracción mezclada con temor tiene fácilmente la marca de una experiencia religiosa<sup>4</sup>. En una perspectiva positivista, la Ciencia se convierte, por lo demás, muchas veces en una suerte de Dios secular<sup>5</sup>. Pero una vez que hemos pretendido traer el paraíso a la tierra, cuando constatamos a la larga que las promesas no se cumplen, se vienen abajo los mitos y nos volvemos a quedar en un mundo desencantado<sup>6</sup>.

Este reencantamiento puede ser muy diverso como lo muestra Fernando Fuenzalida (1985) al estudiar la diversidad de respuestas religiosas nuevas en este fin de siglo. Se reinterpreta o reubica a menudo la tecnología en una visión teleológica y utópica de la historia, aunque no necesariamente bajo la forma de una nueva religión. Así por ejemplo, nuestro siglo ha visto la aparición de un nuevo fenómeno de carácter mítico-onírico: los OVNIS. Bertrand Meheust (1992) muestra, con solvencia y sutileza, cómo los relatos de raptos por extraterrestres<sup>7</sup> expresan en el mundo de hoy un temor profundo ante las nuevas tecnologías.

---

<sup>4</sup> Según Otto (1980) espanto y fascinación son dos características de lo Santo, aunque él se refiere a experiencias religiosas profundas que van más allá de actitudes naturales.

<sup>5</sup> En el Perú esto fue particularmente evidente en el caso de Sendero Luminoso, con su interpretación del marxismo en forma rígidamente determinista y su culto al "pensamiento Gonzalo" como culto a la luz de la ciencia encarnada en la cabeza de su líder.

<sup>6</sup> En el sentido de Max Weber, quien lo concibe en contraposición al mundo encantado sobre el que se puede actuar por medios mágicos. Véase por ejemplo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

<sup>7</sup> El autor muestra también que estos relatos reproducen una estructura similar a los relatos del siglo XVI sobre brujas y demonios. Ahora bien, la persecución de las brujas se interpreta en la actualidad como un producto del temor frente al cambio de época. Véase al respecto por ejemplo Muchembled (1991)

En un mundo descreído aparecen también muchos sustitutos de los antiguos encantamientos. En la industria cultural esto es en primer lugar cierto en el desarrollo de la ciencia ficción que, aunque distinguida por todos del plano de la realidad, no deja de proporcionar esquemas para vivencias percibidas por sus protagonistas como reales, tal como lo acabamos de señalar. Estas obras presentan un universo marcado por la diversidad, pero los seres de otros mundos piensan extrañamente como uno (y en especial como el norteamericano medio). Detrás de seres de color verde o en general de características repugnantes, es fácil advertir, además, la transposición de antiguos personajes míticos (sapos, culebras y otros dragones) que objetivan nuestros temores.

### 3. El problema visto desde el Perú

Si pensamos el asunto a escala latinoamericana y peruana, podemos preguntarnos si son necesarios los “reencantamientos”, sean o no de tipo religioso, en tanto “desencantamiento” del mundo ha habido aquí muy poco. En el Perú, por ejemplo, al lado de la medicina moderna y sin entrar en contradicción con ella, los curanderos —que tienen clientes en todos los sectores sociales— siguen llamando a sus “encantos”, espíritus de cerros y lagunas, para curar a sus enfermos. Las estampitas de santos, misas de sanación y devociones de todo tipo siguen más fuertes que nunca en una sociedad cada vez más interconectada al mundo e incorporada desde hace mucho al mercado internacional.

Tal vez todo sea cuestión de tiempo y el desencantamiento sea el precio necesario a pagar por la modernidad. Pero podría ser también —y ese es nuestro punto de vista— que haya varias formas posibles de vivir la modernidad y que podamos escapar a la disyuntiva weberiana entre un mundo tradicional lleno de soluciones mágicas y otro moderno, en el que solo prevalece la fría racionalidad instrumental. Para pensar este problema desde un país de raíces andinas como el Perú<sup>8</sup>, esbozaremos, en trazos forzosamente gruesos, algunos rasgos que señalan un proceso original de desarrollo que debería interesar al mundo.

### 4. El manejo de la diversidad en las sociedades andinas

Las sociedades andinas prehispánicas representan un caso excepcional de sociedades que supieron manejar positivamente su diversidad natural y social. Aspectos centrales de su cultura revelan el énfasis puesto en unir las partes complementarias evitando confundirlas. Aun bajo la dominación colonial, encontraron espacios para seguir desarrollando esa tendencia.

El manejo adecuado de la diferencia es un antiguo arte andino, tanto en lo productivo como en lo social. Este tema es hoy bastante conocido. Los andinos desarrollaron su agricultura sobre la base de la diversidad. Comparando con los demás centros de desarrollo de grandes civilizaciones, las condiciones de gran diversidad de climas y nichos ecológicos de los Andes no parecerían *a priori* nada favorables. Sin embargo, las sociedades andinas supieron sacar provecho de la posible desventaja, logrando un tipo de desarrollo de la agricultura muy original, distinto al de los demás centros de desarrollo de civilizaciones agrícolas. La estrategia básica

---

<sup>8</sup> El mayor drama de la historia colonial y republicana del Perú es probablemente que el poder central, guiado por la convicción de la superioridad de occidente, nunca se haya interesado por entender la lógica andina de producción. Al hablar del Perú como país fundamentalmente andino, dejamos de lado otras raíces culturales importantes, pero volvemos a colocar la cultura andina como tronco central que ha sido ignorado como tal por muchos contra toda evidencia.

de producción no fue el monocultivo, como en otros lugares, sino la opción mucho más compleja del policultivo: más de ciento cincuenta especies vegetales domesticadas fue el resultado de una acción milenaria de aprovechamiento de la diversidad con tecnologías que, en muchos casos, recién los científicos están volviendo a descubrir. El maíz, la papa, los frijoles, el pallar, el camote, el pepino, el tomate, el algodón, son solo algunos productos de ese desarrollo agrícola, entre los más conocidos. No es caer en idealizaciones el constatar que recién nuestra ciencia está conociendo ahora un poco mejor los extraordinarios logros alcanzados por los andinos desde el punto de vista de la genética moderna<sup>9</sup> o de la cibernética<sup>10</sup>.

La producción andina no recurrió a herramientas sofisticadas. Su mejor artefacto fue la organización social misma. Sus mayores logros en organización fueron probablemente los relacionados con la capacidad de lograr la convivencia y el intercambio entre grupos muy distintos. Al buscar controlar la mayor diversidad de pisos ecológicos, un grupo de parentesco se dispersa verticalmente y se encuentra con la necesidad de mantener relaciones de buena vecindad con otros grupos que tienen la misma estrategia. A su vez, al no poder ocupar todos los pisos, el grupo busca intercambiar de manera sistemática con quienes ocupan pisos complementarios. De esta manera se entretienen relaciones muy complejas que suponen identidades fuertes y métodos para regular los conflictos con quienes compiten y con quienes son complementarios. Probablemente las expresiones festivas más hermosas, en danzas y música, se originan como expresión del esfuerzo por encauzar simbólicamente los múltiples conflictos potenciales entre grupos. Verónica Cereceda (1987) mostró convincentemente que lo bello en la concepción andina es aquello que permite juntar armoniosamente los opuestos sin mezclarlos. Por ello se asocia también con la seducción y el peligro.

Las sociedades andinas han dado así una importancia preponderante a los métodos de utilización de la diversidad y de unión de los opuestos en lo social y en lo productivo. Naturalmente no estamos hablando de métodos modernos que supondrían individuos actuando en forma autónoma y libre. Aquí, como en todas las sociedades tradicionales, la unidad sigue siendo el grupo de parentesco u otro grupo corporativo basado en el parentesco. Dentro del grupo y entre los grupos rigen los principios de estatus y de jerarquía, más que los principios democráticos. Sin embargo, los principios mismos de manejo de la diversidad para crear una unidad superior, y de manejo racional del conflicto, están tan enraizados en la cultura que pueden dar lugar, como de hecho lo hacen, a reinterpretaciones y muy interesantes recreaciones en los nuevos contextos urbanos e incluso rurales incorporados al mercado.

## **5. Lo simbólico y lo religioso en las sociedades andinas**

En el nivel simbólico y religioso la *pacha mama*, madre tierra, es una, pero también diversa. Es la tierra productora de vida (en quechua, el término *kawsay* significa a la vez vida y producto agrícola) que lo cubre todo. El Padre Cerro, protector del ganado, es en un sentido su complemento y en otro es parte de ella. Es la parte masculina de ese mundo femenino constituido por la tierra fértil. El Cerro es también protector del pueblo. Tiene su jurisdicción. Quienes le pertenecen deben hacerle regalos confirmando así un pacto que viene desde los antepasados: algunos de ellos, los que fueron autoridades identificadas con el pueblo, están ahora eventualmente confundidos con el Cerro. Si la gente se olvida del Cerro, si no le hace su regalo

<sup>9</sup> Ver, por ejemplo, Blanco (1988).

<sup>10</sup> Ver, en especial, Earls (1989)

o lo hace de mala gana, el Cerro lo puede castigar llevándose algún animal, no permitiendo que se reproduzca el ganado, enviando enfermedades. De alguna forma esa alianza con entidades protectoras vinculadas a fuerzas de la naturaleza es respaldo y garante de las alianzas sociales y de las prácticas de reciprocidad.

La lógica andina es de agregación de elementos externos, creando espacios complementarios más que excluyentes. Por ello la religión católica se incorporó fácilmente. Al lado del Cerro y la *pacha mama* —y al mismo tiempo superpuestos a ellos— están hoy en día Jesucristo y la Virgen María. Han aparecido también nuevas divisiones: por ejemplo, la que distingue entre los cerros cristianos, los de Jesucristo y los no cristianos, los del diablo. Pero el “diablo” no es necesariamente<sup>11</sup> el mal radical de la tradición cristiana. Es más bien una fuerza más antigua, ligada a lo salvaje, a la fuerza bruta y que puede ser llamada, con todas las precauciones del caso, para curar a un enfermo.

## 6. La complejidad cultural

El proceso de cambio en el Perú es de una enorme complejidad. La cultura andina misma nunca ha sido uniforme, aunque sus integrantes han compartido, al parecer, formas similares de enfrentar ciertos problemas y de manejar la diversidad. Aunque bajo formas distintas, la comunidad indígena, hoy comunidad campesina, también se difundió en parte importante de los Andes. Recordemos que esta institución es de origen español, aunque se reconstruyó sobre la base del *ayllu* (grupo de parentesco) andino. Hace poco, una tesis audaz y atractiva de Castro (1994) sugirió un nexo vía las comunidades de España con la antigua institución griega de la *polis*. Los criollos, en cambio, heredaron de los conquistadores una “moral del pícaro” y un gran desprecio de la masa indígena. De esa diversidad inicial y del encuentro colonial resultaron muchas adaptaciones, incorporaciones y mezclas. Más allá de las diferencias hubo, sin embargo, patrones comunes de incorporación de lo nuevo. Esto no fue tan difícil porque los andinos estaban acostumbrados a manejar la diversidad. Es incluso probable que, aun en las condiciones tremendamente desfavorables de los colonizados, la incorporación de la gran cantidad de elementos culturales nuevos permitió no solo el mantenimiento, sino incluso un desarrollo dinámico de la perspectiva cultural andina.

El periodo actual, sin embargo, es distinto. No están ya en peligro solamente determinadas expresiones culturales, sino las propias maneras culturales de adaptarse, de incorporar elementos nuevos, de hacer frente a los cambios. Esa posibilidad es particularmente patética para culturas cuya especialidad ha sido siempre el arte de manejar lo diverso, es decir, para culturas que han hecho siempre lo que hoy sabemos que debe hacer la humanidad si quiere tener futuro.

## 7. Los límites de la tendencia homogeneizadora

La actual tendencia a la homogeneización tecnológica y cultural descubre sus límites al no encontrar la posibilidad de frenar el proceso destructor del planeta conforme se desarrolla. Si se sigue la lógica de la tecnología y la economía dominantes, el bosque amazónico, por ejemplo, está destinado inexorablemente a ser destruido por el avance de los aserraderos y de las empresas petroleras. Sin embargo existen alternativas si se cambia la lógica hacia un manejo racional de la diversidad. Los antiguos habitantes de los bosques —aquellos, irónicamente,

---

<sup>11</sup> En la práctica es muy difícil definir cómo la gente percibe hoy lo que es el diablo, por las múltiples influencias recibidas.

que sirvieron para crear la imagen del “salvaje” en la imaginación de la Europa moderna— saben mejor que nadie cómo hacerlo. No significa que en la actualidad sean capaces de hacerlo solos, pero, con toda seguridad, sí que su modo de enfocar el problema es más racional que el de los aserraderos, desde el punto de vista del desarrollo del bosque y también desde el punto de vista del interés global del planeta.

Los pueblos tradicionales han mantenido la sabiduría del manejo de la diversidad. Y las sociedades andinas en particular son herederas de una gran civilización cuyo desarrollo se sustentó con especial énfasis en el manejo adecuado de la diversidad. Esa racionalidad, es cierto, no es la de la ciencia positiva que ha expulsado del mundo duendes, hadas y espíritus de cerros y manantiales. Pero es una racionalidad de diálogo con la naturaleza que hemos perdido en el proceso desmitificador y transformador de la naturaleza. Actualmente científicos conscientes de los límites de la física clásica —que estuvo ligada al impulso por descubrir los “secretos” de la naturaleza para transformarla— hablan de construir con la naturaleza una “nueva alianza”.

La metamorfosis de las ciencias contemporáneas no es ruptura. Creemos, en cambio, que nos lleva a comprender la significación y la inteligencia de saberes y de prácticas antiguos que la ciencia moderna, centrada en el modelo de una fabricación técnica automatizada, había creído poder dejar de lado. (Pigronine 1986:390)

Desde lo más avanzado de la ciencia moderna, desde sus carencias y también sus asombrosos descubrimientos y cambios de paradigmas, la creencia en un desarrollo unilineal hacia un destino preestablecido carece ya de sentido y aparece como lo que es: una creencia fatua, producto de la soberbia etnocéntrica y de intereses muy poderosos, que nada tienen que ver con el desarrollo de la racionalidad.

## **8. Desde los límites, nuevas bases de encuentro**

Desde estos límites se está forjando la posibilidad de encuentros sobre nuevas bases entre distintas perspectivas del mundo. Ello supone actitudes totalmente nuevas de parte de quienes nos decimos expertos en desarrollo: el estar dispuestos a escuchar, a aprender en serio de otros sin, por ello, renunciar a lo nuestro. El eje central de una política de desarrollo es, entonces, una política cultural orientada a la creación de condiciones para un diálogo en condiciones de igualdad que potencie las diferencias en lugar de ignorarlas o pretender eliminarlas; que nos plantee, por ejemplo, la pregunta conjunta de cómo podemos a la vez transformar el mundo y estar en diálogo armónico con él. Sociedades como las andinas están peleando por incorporarse a un mundo que las ha venido excluyendo y que no está dispuesto a aprender de ellas. El grave riesgo es que en la pelea acaben por olvidar lo central de lo que fueron sus ventajas, en especial —ese es nuestro argumento en este artículo pero hay muchos otros aspectos del asunto— su capacidad para sacar provecho de la diversidad natural y social.

En un mundo que requiere diálogo con la naturaleza y manejo de la diversidad, los países ricos, entrampados en una lógica positivista de desarrollo criticada por sus propios intelectuales, no deberían ya interesarse en los herederos de antiguas civilizaciones para “ayudarles a salir del subdesarrollo” —es decir ayudar a los pobres para que algún día ilusorio sean como ellos— sino apoyar en serio el diálogo con representantes de estas culturas.

Visto desde las tareas pendientes en un país como el Perú, el problema es enorme, pero el reto es también apasionante. ¿Cómo, por ejemplo, desarrollar masivamente la racionalidad

moderna, con todo lo que implica de internalización de reglas formales, de desarrollo del individuo con plenos derechos y deberes, de impulso a la creatividad? ¿Y cómo, a la vez, construir instituciones que recojan lo más valioso de las formas tradicionales de enfrentar problemas comunes y que sean simultáneamente, a diferencia de las instituciones tradicionales, muy respetuosas de los individuos?

Intuyo que estas preguntas son también las de cualquier país europeo. Es posible que el Perú tenga al respecto experiencias que interesen a todos. Pienso, por ejemplo, en las formas de organización en barrios populares de Lima, donde los dirigentes utilizan muy creativamente recursos culturales andinos para enfrentar organizadamente problemas muy concretos del desarrollo urbano. Es conocida en el exterior la experiencia exitosa de Villa el Salvador en Lima, pero hay muchos otros casos<sup>12</sup>.

### 9. Reconciliación con la naturaleza, diálogo intercultural

Volvamos al tema del desencantamiento del mundo. La perspectiva positivista supone objetivación fría de un mundo que creemos poder explicar desde fuera. El paradigma de la "nueva alianza" al que hemos aludido nos indica, desde las entrañas mismas de la ciencia moderna, que ese objetivo es una ilusión: nunca podremos explicar el mundo sino desde nuestro punto de vista y esto cambia completamente la perspectiva. Somos sujetos que interrogamos a un mundo cambiante que, lo sabemos ahora, tiene una historia irreversible y con el cual necesitamos dialogar. Queda fuera la manipulación mágica, pero no la contemplación del misterio en su sentido más profundo.

[Nuestro mundo] no es el mundo silencioso y monótono, abandonado por los antiguos encantamientos, el mundo reloj sobre el cual habíamos recibido jurisdicción. El saber científico, extraído de los sueños de una revelación inspirada, es decir sobrenatural, puede descubrirse hoy en día al mismo tiempo como «escucha poética» de la naturaleza y proceso natural en la naturaleza, proceso abierto de producción y de invención, en un mundo abierto, productivo e inventivo. (Prigogine 1986: 393)

Desencantar el mundo, sí, pero seguir escuchando la naturaleza con todo nuestro ser y reconciliarnos con ella. Para los andinos la tierra es viva y da la vida. Un diálogo intercultural debería aquí recoger los grandes valores presentes en los antiguos rituales que nos parecen mágicos. Pero ¿por qué no pensar también que, aunque para algunos la relación con la tierra pueda ser de manipulación mágica, para muchos otros andinos es una relación muy profunda de diálogo religioso, de diálogo con la naturaleza? Algo muy cercano a lo que proponen científicos de hoy.

Así, la concepción unilateral del desarrollo no solo responde a una visión etnocéntrica éticamente inaceptable: se ha convertido en una traba central del desarrollo de la humanidad para el siglo XXI, pues es la expresión de una ciencia superada que estuvo demasiado vinculada a occidente. La nueva ciencia propone una perspectiva que al romper las fronteras del positivismo también obliga al diálogo intercultural. Y como bien lo sabemos, el ser consecuentes en las prácticas de desarrollo con esta nueva perspectiva no es solo un problema de búsqueda de la verdad, sino es una cuestión clave para el propio futuro de la humanidad.

---

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, Mujica (1994)

## Bibliografía

### **BALANDIER, Georges**

1985 *Le détour. Pouvoir et modernité.* París: Fayard.

### **BLANCO, Oscar**

1988 "Tecnología andina. Un caso: fundamentos científicos de la tecnología agrícola"  
En: DOUROJEANNI, Marc, et al. 1988. *Tecnología y desarrollo en el Perú.* Lima:  
Comisión de Coordinación de Tecnología Andina (CCTA).

### **CASTRO, Augusto**

1994 *El Perú, un proyecto moderno.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú -  
Centro de Estudios y Publicaciones.

### **CERECEDA, Verónica**

1987 "Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku". En: BOUYSSÉ-  
CASSAGNE, Thérèse, et al. 1987. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino.*  
La Paz: Hisbol.

### **EARLS, John**

1989 *Planificación agrícola andina. Bases para un manejo cibernético de sistemas de  
andenes.* Lima: Universidad del Pacífico (Centro de investigación) - Ediciones COFIDE.

### **FUENZALIDA, Fernando**

1995 *Tierra baldía. La crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad  
postmoderna.* Lima: Australis.

### **MEHEUST, Bertrand**

1992 *En soucoupes volantes. Vers une ethnologie des récits d'enlèvements.* París:  
Editions Imago.

### **MUCHEMBLED, Robert**

1991 *La sorcière au village. XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle.* París: Gallimard (Folio - Histoire).

### **MUJICA, Luis**

1994 *Hablando se entiende la gente. De la política, el poder y las formas de resolver  
conflictos (A propósito del Frente de Desarrollo de Asentamiento Humanos de  
Carabayllo, Lima).* Pontificia Universidad Católica del Perú. Tesis de licenciado en  
Antropología.

### **OTTO, Rudolf**

1980 *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios.* Madrid: Alianza Editorial  
(El Libro de Bolsillo).

### **PRIGOGINE, Ilya e Isabelle STENGERS**

1986 *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science.* Gallimard (Folio - essais). París

### **WEBER, Max**

1984 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Madrid: Península.

## **LA LUCHA CONTRA LA CORRUPCIÓN DE LAS PALABRAS: LENGUAJE, POLÍTICA Y ÉTICA**

**Juan Biondi**

“Confianza en los hombres en lo escrito, creerán hacerse cargo de las ideas, siendo así que las toman por de fuera gracias a señales externas, y no desde dentro, por sí mismos... Atestados de presuntos conocimientos, que no han adquirido de verdad, se creerán aptos para juzgar de todo, cuando, en rigor no saben nada y, además, serán inaguantables, porque en vez de ser sabios, como se suponen, serán solo cargamentos de frases.”

*Platón, Fedro*

Una de las principales preocupaciones que se tiene en la escuela es mejorar la comprensión lectora y escritora de los niños. En el Perú, se han buscado diversas técnicas para conseguirlo sin ningún resultado. Creemos que una de las causas de esto es porque el modelo educativo asume que existe “la” lectura y “la” escritura y no cae en cuenta de que existen “muchas” lecturas y “muchas” escrituras que, al ser negadas, no son aprovechadas para mejorar la comprensión y producción lectora que la escuela busca conseguir.

La lectura y la escritura alfabéticas son un hecho semiológico. Los signos de la escritura fonética, en tanto propuesta y mecanismo de interiorización, están sometidos al frío principio de la competencia sígnica. Si bien la escuela considera que solo se lee la escritura alfabética, es un hecho que antes de que el niño acceda a la propuesta escolar, ya es un lector de entornos, más o menos avisado, pero lector. Y esa capacidad de lectura de entornos lo acompañará durante la escuela. Y aun cuando esta no advierta la importancia de cultivar estas lecturas, serán estas, las lecturas de lo no alfabético, las que determinarán finalmente la calidad de la lectura alfabética.

En este artículo vamos a transitar en el tiempo hasta encontrarnos 2500 años atrás con la Grecia clásica. Con la Retórica griega. Con tiempos en los cuales esta Retórica insurgía del lado de la democracia, contra la tiranía aristocrática, con el claro presupuesto de que la verdad se argumenta y se construye, y no es un dato preconstruido y demostrativo que se pretende imponer.

Teniendo el Perú una cultura oral viva y vigorosa, debería ser fácil para nosotros reconocernos en circunstancias similares. Pero este viaje en el tiempo nos permite constatar una falencia. La oralidad peruana, que datamos allá en el tiempo pero también aquí ahora, no nos ha dejado un tratado de Retórica formal. Sírvanos este viaje en el tiempo de pre-texto para aprovechar y decir cuánto de prejuicio racial y cultural hay entre nosotros los investigadores cuando abordamos nuestros objetos de estudio.



La oralidad vive hoy como sistema cultural en el Perú que entretejió una cultura. En efecto, asambleas de barrio, cómicos ambulantes, chismes, rajes, *talk shows*, todo en nuestra cultura parece depender de la palabra hablada. Últimamente se ha impuesto un saludo escueto –y a veces agresivo– que reclama con insistencia la voz del otro: «habla». Si bien la cultura oral peruana tiene una riqueza inexplorada, no tenemos una retórica amerindia formal. Deuda de nosotros los investigadores para la comprensión de un país y su cultura. Por ello, es impostergable rescatar esta oralidad (y su lógica para producir significados) que a lo largo de nuestra historia ha sido marginada a favor de lo escrital, aumentándose la brecha entre el mundo letrado y el mundo oral. Así, mientras los pueblos y las calles argumentan, la escuela transita por la demostración totalitaria e inamovible.

La Retórica, la del pasado y la del presente histórico, distingue dos tipos de discursos fundamentales. Los discursos de consumo y los discursos de reuso:

- Los discursos de consumo son aquellos discursos que se formulan en una situación concreta, en un aquí y un ahora, para cambiar una situación determinada. Simple o compleja. Privada o pública.
- Los discursos de reuso son discursos orientados al mantenimiento del orden social. Atienden, entonces, estos discursos a situaciones concebidas como típicas. La legislación, la liturgia sagrada y profana, las conmemoraciones, las celebraciones.

Si pensamos en el Seminario Permanente de Estudios Interculturales, que dio origen a este libro, y repasamos mentalmente los temas que ahí se trataron: *multiculturalismo e interculturalidad, ciudadanía diferenciada, derecho de pueblos Indígenas*, encontraremos discursos de consumo y no de reuso. Por fortuna, en este Seminario para todos fue claro que estos temas no se pueden enfrentar con discursos de reuso.

Si pensamos en el modelo educativo nacional, es claro que no hay nada que celebrar y conmemorar respecto a la educación, la lengua, la lectura y la escritura. Que hay mucho para cambiar. Y entonces, siguiendo a la retórica, se hacen necesarios discursos de consumo que atiendan problemas y planteen soluciones.

Con cargo a explicar el porqué más delante, comprobamos a menudo que el mundo oficial suele movilizarse en el reuso. Profesores e investigadores se extrañan, no sin rabia muchas veces, de que soluciones empíricamente comprobadas aquí y allá se diluyan en acuerdos y declaraciones sin referentes. ¿Por qué no pensar en mecanismos de diálogo técnico y profesional en torno a soluciones concretas entre el mundo oficial y el mundo de profesores e investigadores?

Viajar en el tiempo, hacia la antigüedad clásica, fue una licencia que me permití. para obtener de allí referentes proactivos. Permítanme ahora, siempre con el mismo ánimo, avanzar hacia la Edad media europea. Hacia el Poema de Mío Cid. En tanto discurso en construcción en un tiempo dado y perspectivas de aprehensión.

Porque, a fuerza de reuso, terminamos a veces construyendo discursos poco cercanos a la realidad. Construyendo incluso sociedades esquizofrénicas. Con un mundo oficial de dioses o creaturas que se tomaron muy en serio, y con extrema soberbia, aquello de que el hombre es imagen y semejanza de la divinidad.

Premunidos de estas preocupaciones hablemos brevemente del problema de los manuscritos y la autoría en torno al Poema de Mío Cid. Todos recordamos las palabras iniciales del poema: “*De los sois oios tan fuerte mientre lorando*”

A partir de esta expresión –y esto es lo que nos interesa rescatar– la investigación ha planteado hipótesis de trabajo que nos pueden ayudar a situar culturalmente el término corrupción.

Aunque nos pueda parecer extraño, muchos investigadores han interpelado la textura del poema arguyendo que un texto literario no puede empezar así.<sup>1</sup> Desde un modelo cultural que subsume las categorías del libro, donde todo tiene que ser lineal, donde todo está necesariamente encerrado entre dos puntos, donde todo tiene un comienzo y un final, una causa y un efecto y –a imagen y semejanza de la creación– tiene UN solo hacedor, desde esas categorías –decíamos– se ha interpelado estos versos denunciando una ubicación precaria. Bajo ciertas categorías, un texto literario NO PUEDE empezar así. Las lágrimas y la situación anímica descritas al inicio del poema solo se explicarían en orden a un por qué explícito anterior o posterior. Dado que este porqué no está documentado posteriormente, se infiere que el poema no puede haber empezado así. La conclusión es que el manuscrito que conocemos es una versión imperfecta de otro manuscrito ausente y perdido en el tiempo, que sería superior y perfecto.

Para decirlo simplemente: el manuscrito que conocemos sería, entonces, la versión corrupta de un modelo perfecto cuya existencia no puede ser verificada y que por momentos imaginamos más que se trata de la utopía del investigador.

Recordemos que estamos en tiempos de la oralidad. Recordemos que estamos en tiempos de una escrituralidad impregnada aún de las categorías de la *scripta continua*. Recordemos también que estamos en un período donde los héroes de la escritura están todavía fuera de esta. El concepto de autoría individual no está aún configurado. Tiempos en los que muchas voces, entonces, construyen discursos.

Con Homero ocurrió lo mismo. Desde una perspectiva ajena a la oralidad de su mundo, se buscó incorporar la *Ilíada* a las categorías escriturales. Fue Milman Parry (1987) quien demostró que lo mejor de la creatividad colectiva autoral de los poemas homéricos estaba en el aprovechamiento de recursos orales y mnemotécnicos.

¿Qué alimenta, muchas veces, entre los investigadores, la idea de un original y de la peligrosa sinonimia entre versión de ese original y corrupción?

La tradición cultural ha impregnado occidente del texto sagrado, de la palabra revelada por escrito. Así se sentaron las categorías del autor único. Primero Dios. Y la imprenta demostró posteriormente que el texto, profano ya pero sagrado en las categorías culturales era inmodificable.

La **universalidad** era entonces posible. La obra empezada por el CREADOR podía ser completada con escrupulosidad y respeto a través del dominio del objeto sagrado llamado escritura, manejado esta vez por hombres que –y esto era reiterado como cuestión de fe– había sido creado a imagen y semejanza de Dios. Transitamos así por el mundo de versiones únicas,

---

<sup>1</sup> Las ediciones críticas sostienen que al texto le faltan unas decenas de versos al comienzo debido a que se ha perdido el primero de los folios.

necesariamente inmodificables, asociaciones entre el PODER y la escritura. Legitimidades vinculadas a Constituciones. La Verdad.

Recordemos que un alto funcionario encargado de procesos electorales en el Perú canceló toda una discusión sobre indicios de irregularidades en un proceso con la simple recurrencia a la escritura: “papelito manda”.<sup>2</sup>

Vivimos aún hoy un mundo oficial alimentado por el carácter inmodificable del texto, sagrado en el origen. Con ese texto y ese carácter inmodificable hemos construido sociedades oficiales. Lectura y escritura, por tanto, eran una sola. Cualquier otra escritura ajena a los modelos sigue siendo, para muchos, sinónimo de corrupción. Peor aún, si se trata de voces que no se expresan a través de la escritura deificada. De allí el supuesto silencio de los pueblos amerindios. Pero de allí también el desdén hacia la escritura oficial de los jóvenes electrónicos de hoy. La escritura electrónica es *per se* modificable.

Los textos inmodificables expresaban y configuraban, entonces, sociedades cerradas. Monárquicas o democráticas, pero cerradas. Donde cualquier escritura o voz distinta al modelo significaba corrupción. Y precisamente para evitarla, para impedir la corrupción del modelo ideal, los sistemas educativos acudieron a la repetición y a la copia. Leer era repetir un texto. Y escribir copiar modelos. La educación en su conjunto, en sociedades cerradas, se convierte así necesariamente en un permanente discurso de reuso.

Por tiempos, la escuela enseñaba a copiar. Y todavía algunos profesores se extrañan cuando los alumnos copian o plagian en los exámenes. Si eso es lo que les hemos enseñado. No habría posibilidad de copia en un sistema que no la hubiese incorporado al modelo como un valor que albergaba estímulo y recompensa.

Hoy, lógicamente, suscribimos el concepto de sociedades abiertas. Sin embargo, asistimos hoy a la absoluta incoherencia que significa suscribir el concepto de sociedad abierta y estar formando en el aula ciudadanos que reducen su participación constructiva a la marca de aspas. Aun las propuestas de ciudadanía y democracia que se realizan para la escuela, deben aceptarse pasivamente y expresar esto a través de aspas ante preguntas cerradas.

La lectura personal es domesticada, con la intermediación de resúmenes y guías que constituyen lectura de otros. Con la recurrencia a diagramaciones, colores y tipografías que impidan interpretaciones. Las pruebas para medir la comprensión significan la elección de UNA posibilidad que termina en la marca casi analfabeta de un aspa.

La escritura no corre suerte distinta en nuestras escuelas. Marcar aspas para rellenar espacios de sentido producidos siempre por alguien ajeno al estudiante.

Si lectura y escritura son insumos importantes para la construcción de la ciudadanía en sociedades abiertas, no queda claro que reduzcamos la ciudadanía—otra vez, pero bajo sofisticaciones formales— a la reconstrucción del sentido producido por otro. Aun cuando ahora se haga en nombre de la democracia. Con el agravante de que el aspa está reemplazando a la palabra.

---

<sup>2</sup> En las elecciones presidenciales de 2000, en el Perú, se denunció un fraude electoral y el jefe del organismo encargado de vigilar los procesos electorales mostró las planillas de resultados que “comprobaban” que no existía tal fraude. [nota de los editores]

La Universidad reclama a la escuela, y esto es una constante, las pocas habilidades del estudiante para la lectura y la escritura. No ha hecho mejor aporte a la escuela que trasladarle, desde sus ímpolutos y supuestamente escribales predios, un sistema como el de las pruebas objetivas de opciones múltiples que no solo son fiel expresión de una sociedad cerrada, sino que alientan el analfabetismo. El ícono del aspa en la escuela no puede ser la marca de ciudadanía en una sociedad democrática y abierta.

Hagamos entonces un primer correlato entre la enseñanza del lenguaje propuesta por la escuela y la política. Y encontraremos que la escuela enseña a marcar aspas porque la democracia se ha reducido a marcar aspas cada cierto tiempo.

Pero los discursos de consumo son cosustanciales al ser humano. Aun cuando la escuela los pretenda negar. Y aun cuando el discurso oficial los pretenda negar.

Podrá sonar inusual en boca de un lingüista, pero creo que la apertura de los mercados y la libre circulación de bienes y servicios traen consigo, inevitablemente, la construcción de sociedades abiertas. Contra lo que pueda creerse, el resultado no es la homogeneidad, sino el renacimiento de identidades pre modernas y el afianzamiento de identidades post modernas. Obviamente, no nos referimos aquí a las inequidades del sistema, sino a aquellos aspectos que están más allá incluso de voluntades políticas expresadas en términos de dominio y subordinación.

Frente a las lecturas y escrituras de las personas comunes y corrientes que empiezan a transitar ya sociedades abiertas, se erige aún un lenguaje oficial heredero de la concepción de los colectivos como sociedades cerradas. Donde solo hay que leer y escribir para reproducir. Donde, para decirlo con Antonio Cornejo Polar y a propósito de la palabra hablada, es imposible escribir en el aire. Las voces orales no acreditan ciudadanía. Esto también podríamos aplicarlo a la electrónica y al libre ejercicio de la lectura y la escritura.

Las propuestas de la escuela no parecen convencer a los estudiantes. Las propuestas de los políticos sobre la escuela tampoco parecen convencer a muchos. Las ofertas de la gratuidad del sinsentido o de la extensión de la cobertura educativa de la nada, o de una educación de calidad que jamás se define y que no se atreve realmente a avanzar hacia sociedades abiertas, sino a la reproducción de modelos convenientes. Todas esas ofertas gozan de credibilidad cero.

Y es que el discurso político, en su conjunto —aun cuando se declare democrático y abierto y aun cuando diga fomentar el ejercicio ciudadano— sigue siendo defensor de concepciones cerradas sobre la sociedad: temeroso del individuo, temeroso de la libertad, temeroso de la persona, temeroso del cambio y temeroso de la vida.

La crisis de credibilidad total que estamos viviendo tiene que ver con la inflación económica porque esta significa, fundamentalmente, falsificación de la moneda. Corrupción de ella en el sentido etimológico. Pero el asunto es mucho más amplio y acaso más peligroso que el mero hecho económico. Asistimos hoy a la falsificación del lenguaje en el discurso político. Matriz, entonces, de corrupciones varias. Y allí debemos dirigir nuestra atención.

Por razones históricas, el discurso político entre nosotros, los peruanos, ha expropiado formalmente otros liderazgos. Podemos cambiar de canales de televisión o adquirir distintos periódicos, pero siempre vemos las mismas caras y escuchamos los mismos discursos: mañana,

tarde y noche. Como en las telenovelas o culebrones: esperamos la noticia política, siempre anecdótica, del día siguiente. La noticia política, junto con sus actores y algunas *vedettes*, son nuestra norma culta. Los políticos dialogan en pantalla con sesudos entrevistadores quienes de inmediato dan la palabra a sesudas representantes del mundo de la farándula. Es difícil, a veces, distinguir la caricatura de la realidad, los imitadores de los imitados. El programa de los chistosos de la noticia<sup>3</sup>, tan celebrado en el Perú, tiene la virtud decimos que era broma lo que los políticos habían dicho en serio. Y entonces podemos reír y no llorar.

A nivel del mundo oficial esa es nuestra norma culta. Con no pocas pretensiones de sus autores de que lo sea para toda la población. Pero, más allá del consumo ¿gozan esos discursos de credibilidad? Por fortuna, no.

En un desesperado afán por mantener un modelo, en este caso, el político, no se vacila en la falsificación lingüística. Los Congresos Constituyentes necesitaron el adjetivo de democráticos para reforzar lo falaz.<sup>4</sup> Las interpretaciones, de pronto, pudieron ser inauténticas.<sup>5</sup> Los delincuentes en banda se volvieron peores que los terroristas bajo la figura de terrorismo "agravado".<sup>6</sup> Descubrimos que podía haber colaboraciones "ineficaces".<sup>7</sup> La institucionalidad y la gobernabilidad podían asentarse en la ausencia de credibilidad, definirse en salones y acuerdos.

No es casual que sea en el lenguaje oficial, en el discurso político y periodístico, oral y escrito, donde constatamos día a día el alevoso ataque contra la propiedad (y no hablo solo de la propiedad lingüística) significado por la ruptura de la concordancia gramatical. Cuando escuchamos que "Los accidentes de tránsito perjudicó a los transeúntes" o "Desde que se inició los problemas" u otros que todos podemos testimoniar, se desdibujan las personas gramaticales, se desdibujan posesiones y pertenencias y nos entrenamos en la pérdida del sentido. Invitamos al lector de este artículo a salir a la calle y constatar que estas pérdidas se producen mucho menos en el lenguaje cotidiano que en el lenguaje oficial. Donde, en cambio, son exponencial y agresivamente crecientes.

Tal vez para que no nos percatemos del sinsentido, otra perversión también creciente asoma en el lenguaje oficial, de políticos, supuestos científicos y periodistas. El abuso de adverbios en -mente al iniciar una afirmación. Todo es **evidentemente, ciertamente, claramente,**

---

<sup>3</sup> "Los chistosos de la noticia" es un programa humorístico de la televisión nacional donde se parodian los discursos políticos. [nota de los editores]

<sup>4</sup> Luego del autogolpe que se dio en Perú el 5 de abril 1992, que disolvió al Congreso de la República, se convocó a elecciones para el "Congreso Constituyente Democrático". [nota de los editores]

<sup>5</sup> Pese a que la Constitución del Perú consignaba una sola reelección presidencial, Fujimori pudo postular a un tercer periodo gracias a la Ley 26657, "de interpretación auténtica", aprobada por el Congreso de la República, promulgada por el Poder ejecutivo y publicada en el Diario Oficial «El Peruano» el 23 de agosto de 1996. Esta ley en su único artículo consignaba: "Interprétase de modo auténtico, que la reelección a que se refiere el Artículo 112o. de la Constitución, está referida y condicionada a los mandatos presidenciales iniciados con posterioridad a la fecha de promulgación del referido texto constitucional. En consecuencia, interprétase auténticamente, que en el cómputo no se tiene en cuenta retroactivamente, los periodos presidenciales iniciados antes de la vigencia de la Constitución." [nota de los editores]

<sup>6</sup> El nuevo delito de "terrorismo agravado" fue creado por Decreto Legislativo No. 895 y se aplica al que: «integra o es cómplice de una banda, asociación o agrupación criminal que porta o utiliza armas de guerra, granadas y/o explosivos, para perpetrar un robo, secuestro, extorsión u otro delito...» [nota de los editores]

<sup>7</sup> El Congreso de la República del Perú aprobó el 17 de Julio de 2002 "la ley de colaboración eficaz" para casos de terrorismo y traición a la Patria. [nota de los editores]

**indudablemente**, antes de que se exprese cualquier idea. Todo tiene valor absoluto desde los actores del lenguaje oficial, pero para cualquier analista del lenguaje esto no es expresión sino de una conciencia de la precariedad de las ideas. O de la formación de las personas que adverbializan de esta manera. En cualquier caso, podemos estar alimentando al interior del lenguaje oficial el sinsentido con carácter de indiscutible.

La educación siempre ha sido un acto de fe, de credibilidad. Podemos entrenar a nuestros jóvenes en las escuelas a marcar aspas de ciudadanía. Y podremos construir discursos paralelos a la realidad donde las aspas de la escuela y las aspas de la política configuren mundos oficiales perfectos. E incluso, tal vez, logremos en las aulas formales o en las elecciones que la gente reduzca la ciudadanía a las aspas. Pero, lo sabemos, las sociedades abiertas no se construyen con aspas.

La ética en el lenguaje no es un asunto de una división maniquea del mundo entre buenos y malos. Es asunto de eficiencia en la comunicación. Y la eficiencia en la comunicación reclama la no falsificación de los elementos lingüísticos. Allí también el lenguaje no oficial obtiene ventajas frente a un lenguaje oficial carente de capacidad de convocatoria, ineficiente y por eso corrupto.

La lucha contra la corrupción en las palabras significa luchar, en todos los campos, por evitar la falsificación lingüística. La imprecisión y la vaguedad. Palabras y frases, que aun cuando suenen modernas y democráticas, son instrumento de clausura en las relaciones sociales.

La gran tarea, entonces, es luchar por restituir docencia a la política y política a la docencia. Las pequeñas tareas abordables en todo momento implican asegurar en signos, referentes y conductas, un compromiso con la eficiencia. Hacer bien las cosas. Acudir a los discursos de consumo y simultáneamente interpelar los discursos de reuso. Recoger experiencias exitosas a todo nivel. Recordar que el prójimo es el próximo y no una abstracción. Abdicar del monopolio de la verdad.

## **Bibliografía**

### **BIONDI Juan y Eduardo ZAPATA**

1994 *Representación oral en las Calles de Lima*. Lima: Universidad de Lima.

### **DAGENAIS, John**

1991 "That Bothersome Residue: Toward a Theory of the Physical Text." En: *Vox Intexta: Orality and Textuality in the Middle Ages*. Eds. A.N. Doane and Carol Braun Pasternack. Madison: University of Wisconsin Press (pp. 246-259)

### **D'HAENENS, Albert**

1997 "La Question de l'écriture comment essayer de comprendre ce qu'est écrire?" *Revista Portuguesa de Historia*. Lisboa, t. XXXII,

### **DILLON, George**

1991 *Contending Rhetorics*. Indiana: Indiana University Press.

### **LAUSBERG, Heinrich**

1969 *Elementi di Retorica*. Bologna: Il Mulino.

**MENÉNDEZPIDAL, Ramón (ed)**

1944-1946 *Cantar de Mio Cid*, 3 tomos. Madrid: Espasa-Calpe.

**PARRY, Adam. (ed.)**

1987 *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Oxford: Oxford University Press.

**POPPER, Karl**

1966 *The Open society and its Enemies*. New Jersey: Princeton University Press.

**ROSENBLAT, Ángel**

1997 *Sentido mágico de la palabra*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, Tomo VI.

## DERECHOS HUMANOS Y CIUDADANÍA INTERCULTURAL

Alessandro Caviglia

Uno de los problemas que han enfrentado los investigadores en derechos humanos, así como los promotores y defensores de los mismos –a quienes, siguiendo a Luis Bacigalupo (1999), denominaré “los humanitarios”– es el problema de la universalidad de tales derechos. Los adversarios de los humanitarios innumerables veces se han colgado del relativismo moral y del positivismo jurídico para boicotear las políticas que estos promueven alrededor del globo. Tales adversarios no necesariamente realizan las denuncias a la teoría y las políticas de derechos humanos con el afán de esclarecer los conceptos dentro de la teoría jurídica o moral, sino que su afán se ha demostrado muchas veces como una herramienta en manos de gobiernos autoritarios que solo tienen como objetivo mantenerse en el poder. Un caso claro de este uso político del relativismo moral en contra de una política de derechos humanos lo encontramos en la actividad del antiguo primer ministro de Singapur, Lee Kuan Yew. Como ya es conocido, meses antes de la Convención de Viena en la cual se trataría el tema “derechos humanos y cultura”, un conjunto de intelectuales del Asia se reunió en Singapur para promulgar una lista de derechos asiáticos con el único fin de restar fuerza política a lo que veían venir con tal Convención.<sup>1</sup>

Otro caso paradigmático del uso de la teoría del “pluralismo jurídico” de manera claramente tendenciosa lo encontramos en un artículo que el ex canciller del gobierno de Alberto Fujimori, Fernando de Trazegnies (1998), quien sostiene que es *derecho inalienable* de los pueblos y culturas determinar los arreglos políticos y jurídicos que crean convenientes. Además, afirma el autor, que es necesario establecer una distinción entre los asuntos políticos y jurídicos, de una parte, y los asuntos morales, de otra<sup>2</sup>. Al conjugar ambas tesis el ex canciller termina afirmando algo cruel y demasiado conmovedor respecto a la relación entre derechos humanos y cultura: por una parte, puesto que cada pueblo tiene el *derecho* de configurar a voluntad su propio régimen político y jurídico, la política en derechos humanos termina pecando de “imperialismo político” al pretender universalizar un sistema jurídico global, como aquel que se desprende de la creación y funcionamiento de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

<sup>1</sup> La conocida tesis Lee aboga porque el endurecimiento de los regímenes políticos –a través de la restricción de derechos y libertades políticas y civiles– conduce al desarrollo y fortalecimiento de los sistemas económico, tesis que –como lo muestran los trabajos de Amartya Sen –es a todas luces falsa. Además, Lee sostiene la tesis según la cual la región asiática comparte un sistema de valores homogéneo. Esta segunda tesis es también falsa ya que supone que las motivaciones morales últimas de las acciones de Gandhi eran las mismas que aquellas que motivaron las políticas autoritarias de los gobiernos de Singapur o Tailandia. En relación al tema se puede revisar Sen (2000), Fukuyama (1998); para una reflexión más de fondo, Bell (1996).

<sup>2</sup> Es necesario señalar que la distinción moral/derecho es un fenómeno típicamente occidental moderno. Si se quiere criticar frutos del desarrollo jurídico burgués, como el sistema de derechos humanos, en apoyo de la tesis de que los otros pueblos tienen derecho a su propia forma de vida, resulta contradictorio utilizar la distinción moderna entre derecho y moral.



De otro lado, reconoce que, como miembros de la cultura occidental, podemos sentir indignación frente a los casos de violaciones de derechos humanos, pero tal indignación no pasa de ser una reacción moral con la cual lo más que podemos hacer es ofrecer recomendaciones pedagógicas. De esta manera, el autor pretende sustraer al sistema de derechos humanos de todo contenido normativo. La motivación claramente política del profesor de Trazegnies termina por desenmascarse completamente cuando, a cierta altura de su argumentación, cuando al aparecer la palabra "cultura", surge sin justificación alguna el término "Estado", como si fuesen alegremente intercambiables<sup>3</sup>.

Pero, más allá del uso descarado que algunos dictadores puedan hacer del relativismo cultural o del positivismo jurídico, existe un verdadero problema cuando tratamos de poner en relación los términos "derechos humanos" y "cultura". Este problema atañe directamente tanto a la teoría como a las políticas de derechos humanos. El relativismo que se desprende del positivismo jurídico vulnera las pretensiones de universalidad de los derechos humanos, de las políticas de intervención humanitaria y de la creación de cortes internacionales (como la Corte Penal Internacional).

Nos encontramos aquí con un problema que tiene tres aristas: la primera es de corte moral, que encuentra su origen en la necesidad de fundamentación de lo que se conoce como el *punto de vista moral* (pvm), es decir, de pretensiones morales universalistas que nacen de la distinción entre cuestiones de justicia y cuestiones referentes al bien y a las formas de vida particulares. La segunda arista es de corte jurídico y toma en cuenta la relación entre el pvm y la creación de la norma jurídica. Aquí el problema apunta a la consolidación de los *criterios* que pueden emanar del pvm para la derivación constitucional de las normas del derecho. Finalmente, la tercera de las aristas es de carácter político y se dirige a la posibilidad de encarnar las normas jurídicas que se desprenden de la moral universalista en formas de vida concretas.

Esta última parte del problema puede causar la ilusión de que detrás de las políticas humanitarias lo que se encuentra no es otra cosa que una renovación del imperialismo burgués, pero tal ilusión queda desvanecida cuando se entiende la distinción entre lo justo y lo bueno

---

<sup>3</sup> Otro ejemplo de defensa de teorías antiderechos humanos con sospechosos visos políticos lo podemos encontrar en el artículo de Francisco Tudela (2000) publicado por el Congreso de la República del Perú, cuando aún tal organismo estatal se encontraba en manos de la bancada fujimorista. La tesis de Tudela, de confesa filiación reaccionaria, apunta a tildar a los derechos humanos de herramienta ideológica creada por las democracias burguesas occidentales con el fin de combatir a los países del bloque comunista. Obviamente, mientras se presenten como armas contra el comunismo los derechos humanos podrían ser vistos con buenos ojos por los pensadores reaccionarios. Pero una vez vencido el enemigo --continúa la tesis de Tudela--, estas armas, los derechos humanos, sufren un proceso análogo a lo que ocurrió con las ojivas nucleares de la ex Unión Soviética. Tales armas quedan a disposición de una suerte de piratas y mercenarios que no son otros que las ONG defensoras de derechos humanos quienes las usan ya no para una causa *santa* sino para una *demoníaca*, a saber, el debilitamiento de la soberanía de los Estados nacionales. Tales piratas y mercenarios que son las ONG pretenden ser representantes de la ciudadanía cuando en realidad --al parecer de Tudela-- no representan más que a intereses privados, puesto que los verdaderos representantes de la ciudadanía son aquellos "democráticamente elegidos" y que ocupan los puestos de la administración pública en el Estado (obviamente, no necesito comentar la trampa que hay en este argumento, pues es obvia). Finalmente, el también exfuncionario del dudoso gobierno de Fujimori presenta una retrospectiva histórica de los movimientos político-jurídicos que desde inicios de la modernidad apuntaban, según él, a acentuar la tendencia lúcida hacia el fortalecimiento de las soberanías estatales en el derecho internacional. Tal retrospectiva se muestra completamente tendenciosa cuando no menciona en pasaje alguno momentos importantísimos del siglo XX como la conformación de las Naciones Unidas y la incorporación de los derechos humanos en el derecho internacional. De esta manera, la retrospectiva histórica que desde el pensamiento reaccionario se ofrece no presenta más que una reacción contra la retrospectiva histórica misma.

que se encuentra a la base de la teoría de los defensores más lúcidos del pvm. La ilusión que se trata de cancelar es aquella que no distingue entre *moral universal* y *forma de vida universal*. El presente artículo insistirá en que tal distinción no solo es posible, sino que es un punto de partida obligado para nuestras reflexiones en torno a la relación entre “derechos humanos” y “cultura”. Una moral universal apunta a términos referentes a la justicia, mientras que la forma de vida apunta a términos referentes al bien, la buena vida y la identidad. Como veremos, una moral universal está lejos de abogar por una forma de vida que se intenta imponer a cualquier precio.

## 1. El relativismo moral

En esta oportunidad centraré mi intención en los problemas que se derivan del relativismo moral para con los derechos humanos. El relativismo moral tiene, clásicamente, dos versiones. La primera versión señala que cada sujeto tiene sus propias pautas de comportamiento y que no es moralmente legítimo inmiscuirse en la vida de los demás. Este fenómeno es muy extendido en aquellas sociedades modernas donde se ha producido una alta desintegración social. Dicha versión se conoce como subjetivismo moral, teoría que sostiene que la moral opera análogamente a los gustos, es decir, no existe un criterio objetivo desde el cual indicar qué está bien y qué, mal; así como qué es lo correcto y qué, lo incorrecto.

La segunda versión sostiene que las pautas morales son una parte sustantiva de las culturas. En este sentido cada cultura tiene su propia moral y no existe ningún criterio universal desde el cual criticar prácticas específicas dentro de una cultura. Algunas veces esta doctrina viene acompañada de cierto funcionalismo cultural que afirma que todas las costumbres y prácticas dentro de una cultura cumplen un rol importante en la regeneración de la cultura, de tal manera que es un “imperativo político” preservar las culturas intactas para que no se echen a perder. No es difícil ver que esta posición requiere de un “intérprete cultural inmanente” que posea la capacidad de discriminar entre prácticas socioculturales auténticas e inauténticas, es decir, que posea la genialidad suficiente para percibir en la distinción una forma de vida cultural coordinada con las fuentes de la que no lo está. Si bien el filósofo social norteamericano Michael Walzer ha intentado rastrear en la figura de los profetas de Israel ciertas siluetas del intérprete inmanente, son políticos como el Sr. Lee y sus secuaces quienes se han abrogado el título de “intérpretes” en este sentido. Obviamente, posturas como las de Charles Taylor muestran dosis de sensatez mayores al presentar la conexión existente entre el hecho de tener una cultura de referencia con la identidad y la orientación moral de los individuos.

Esta segunda versión del relativismo moral es conocida comúnmente con el nombre de relativismo cultural y sostiene que cada cultura tiene sus propias pautas morales y cualquier crítica moral que se le haga desde fuera de la cultura es ilegítima. Tal doctrina puede resultar un hueso duro de roer para los humanitarios, puesto que solo reconoce como válida la intervención de políticas de derechos humanos en culturas donde es evidente que tienen los valores morales “humanitarios”. Puesto que la diversidad cultural aún no ha sido extinguida del planeta y siendo que la tesis relativista asocia moral con costumbre y orientación hacia el bien, es relativamente fácil probar que solo en ciertas partes (pocas, por cierto) de Occidente se tienen valores “humanitarios”. De esta manera, concluye el argumento relativista, aunque algunos países han ingresado al sistema jurídico internacional, que supone un relativo acuerdo

en lo que a derechos humanos se refiere, la política en derechos humanos representa una flagrante inmoralidad<sup>4</sup>.

Sin embargo, es necesario anotar que el relativismo cultural –y el relativismo en términos generales- termina siendo una postura imposible de sostener sin caer en contradicción. Tal postura supone que si las culturas A y B tienen sus propio conjunto de valores articulados en lenguajes morales particulares, éstos son incomparables entre sí, es decir, no hay criterio alguno para indicar cuál es mejor. Esto supone el fenómeno conocido como *incommensurabilidad* entre los lenguajes morales. Pero la posibilidad de distinguir entre los lenguajes morales A y B, y señalar *incommensurabilidad* entre ellos, supone un tercer punto de vista (C), desde el cual vemos a A y B como *incommensurables*. El punto de vista C no es más que un tercer lenguaje moral desde el cual podemos traducir los términos de los lenguajes morales A y B y señalar el supuesto abismo que los separa. Si es posible hacer eso, la tesis de la *incommensurabilidad* que subyace a la posición relativista no muestra más que su incoherencia.

## **2. Los derechos humanos**

Aún denunciada la falacia lógica que subyace al relativismo cultural, resulta ser un problema el hecho de que el fenómeno de los derechos humanos es el fruto de una cultura determinada. Tal fenómeno ha madurado a través de los siglos dentro de la cultura occidental. Desde la óptica relativista, los derechos humanos representan un conjunto de valores que se intenta imponer, por las buenas o por las malas, a otras culturas. A ello estarían abocadas las políticas humanitarias. En cierto modo los valores que inspiran el fenómeno de derechos humanos como la dignidad, la igualdad en dignidad, la libertad, la justicia y la paz, tal como occidente los entiende, son un producto cultural. La pretensión es que, siendo el producto de una determinada cultura, estos principios son capaces de desprenderse de su raíz cultural y adquirir alcance universal. Esta pretensión ha sido defendida hace poco por dos filósofos del derecho, de gran importancia para la filosofía reciente: el estadounidense Rawls y el alemán Habermas. Vale la pena pasar revista a sus tesis.

### **2a. John Rawls: sobre los derechos humanos del derecho de gentes**

La tesis en torno a los derechos humanos, trabajada por Rawls (2001), es como sigue: si bien es cierto que los derechos humanos, tal como los conocemos, son la cima del desarrollo jurídico, llevado a cabo en el seno de las sociedades burguesas occidentales, representan un producto que puede ser tomado como “desgajable” de su enraizamiento cultural y “presentable” como un paradigma jurídico universal. De esta manera, aquello que es, en efecto, jurídica y moralmente válido para “nosotros” puede ser tomado como válido “para todos”. Tal traspase es posible gracias a la distancia que existe entre los términos del binomio “racional – razonable”. Una persona (o colectividad) es racional cuando es capaz de visualizar y llevar a cabo una estrategia que la conduzca a sus propias metas. Para ello, requiere de un cálculo y un uso

---

<sup>4</sup> Un ejemplo de tal tipo de incorporación “no santa” al sistema de derechos humanos es observable en las discusiones llevadas a cabo en el parlamento turco. Como se sabe, Turquía está tramitando su ingreso a la Comunidad Europea, trámite que exige revisar aspectos de la Constitución turca que no empatizan con el espíritu de los valores humanitarios. Así, hacia mediados del 2002 se ha podido presenciar debates en torno a la eliminación de la pena de muerte. Obviamente, aquí es difícil percibir de qué parte está la acción “no santa”.

inteligente de los medios que la conduzcan a sus fines. Lo más resaltante aquí es que las metas y los fines son siempre privados y pueden ser obtenidos a costa de los intereses de otros. Lo propio de una persona razonable, en cambio, es la capacidad de sobreponerse por sobre sus intereses particulares para vislumbrar lo justo para todos y no solo para sí mismo o su grupo. Rawls entiende el binomio “racional – razonable” como una característica de los seres humanos que podemos universalizar sin problema, puesto que es un hecho antropológico que forma parte de la estructura psicológica propia a todo ser humano. No es propiedad de ninguna cosmovisión en particular. Es asunto de estructura empírica, no de metafísica.

En el contexto de la teoría jurídica de Rawls, el binomio “racional – razonable” es utilizado en dos fases, referentes al derecho político y al derecho internacional respectivamente. En la primera, el binomio hace posible trazar la línea que divide los asuntos domésticos de los asuntos políticos. Los asuntos domésticos se encuentran gobernados por la lógica de las doctrinas comprensivas particulares, que tiene como meta lo bueno para el grupo (de acuerdo a lo que este considere como tal). Los asuntos políticos, en cambio, responden a una lógica imparcial y universalista inspirada en el pvm. Ya no están orientados por la pregunta ¿qué es lo bueno para tal grupo?, sino por esta otra: ¿qué es lo justo para todos, sin excepción? En este contexto, para que la justicia sea “irrestringida”, debe ser planteada como imparcial. No se trata de lo justo desde el punto de vista de alguna doctrina comprensiva (es decir, moral), sino de la justicia desde el punto de vista de la imparcialidad (justicia política)<sup>5</sup>. La justicia política se encuentra dirigida al diseño de las instituciones básicas de la sociedad y el Estado –como la Constitución y el poder judicial–, y es aquí donde los derechos individuales básicos (los derechos fundamentales) adquieren una primacía especial. De tal manera, derechos como el de la propiedad privada, la libre conciencia y libertad de credo; y derechos políticos como el de elegir a los representantes en las cámaras, son elementos que guían la constitución de las estructuras básicas del Estado. Lo propio de tales “derechos guía” es que responden a ciertos principios fundamentales: la libertad, la imparcialidad y el principio de compensación social (principio de diferencia).

El derecho internacional, por su parte, se encuentra articulado de manera análoga al derecho político. En este contexto, los pueblos adquieren las características de ser tanto racionales como razonables. Al igual que en el derecho político, tal binomio posibilita distinguir cuestiones intestinas, referentes a cada pueblo (el tipo de organización política que adopten), de cuestiones que tienen que ver directamente con la esfera pública internacional y su organización jurídica. De esta manera, los pueblos no se encuentran obligados a constituirse en *Repúblicas Liberales* (pueden ser “jerarquías consultivas”), siempre que garanticen los derechos fundamentales de cada uno de sus ciudadanos. La protección de los derechos humanos la exigencia de ser pueblos no agresivos se convierten en elementos que cobran primacía. De esta manera, dentro del orden internacional, “la comunidad de pueblos bien ordenados” tiene el derecho de intervenir en un pueblo determinado para mantener a raya gobiernos agresivos o que vulneran los derechos humanos de sus ciudadanos (por medio de políticas de intervención humanitaria).

<sup>5</sup> Debemos señalar que dentro del vocabulario de Rawls, el término “moral” apunta a las doctrinas comprensivas particulares, es decir, hace referencia a cuestiones de vida buena. Aquí el pvm se encuentra representado por el término “política”, puesto que hace referencia a cuestiones de justicia, entendiendo ésta como imparcialidad. Habermas, a su vez reservará el término “ética” para orientaciones hacia la vida buena, mientras que usará el término “moral” para orientaciones hacia una justicia de validez universal. Queda claro que si bien Rawls y Habermas se encuentran ambos bajo el paraguas del pvm, utilizan el término “moral” de manera distinta.

Dentro de la teoría de Rawls, el estatuto de los derechos humanos pierde todo hábito metafísico. Aquí el problema de si tales derechos son o no “culturalmente determinados” (que es el problema metafísico planteado por los relativistas culturales) deja la posta al problema de qué elementos o cláusulas pueden proveernos de instituciones estables para el orden internacional, problema, a todas luces, de corte posmetafísico. Este es resuelto señalando que solo será posible arribar a un orden estable colocando como principio guía el respeto de los derechos individuales que el sistema de derechos humanos consagra. El paradigma de “orden internacional estable” rival es el anterior a la paz de Wesfalia, que se consolida por medio del juego de fuerzas. De esta manera se entiende la ventaja que trae consigo consolidar un orden internacional, en principio, como los derechos humanos. Es necesario anotar que Rawls entiende por “derechos humanos” no el sistema de derechos humanos en su conjunto, sino aquellos derechos que garantizan las libertades fundamentales de los ciudadanos de los pueblos dentro del orden internacional estable y bien ordenado.

Es claro, entonces, que para Rawls el asunto de los derechos humanos deja de ser la *fundamentación* y pasa a ser la *legitimidad social*. Tal legitimidad es alcanzada al percibir en los derechos humanos una clave superior a la presentada por la propuesta contraria para alcanzar un orden global estable. Lo que está en discusión, entonces, no es la expansión de una visión del mundo particular, sino los principios que hagan posible la regulación de las normas y las relaciones dentro del derecho internacional.

## **2b. Jürgen Habermas: los presupuestos comunicativos empíricamente validados**

Habermas presenta una teoría del derecho que trae consigo una comprensión genética de los derechos humanos. Él los entiende siempre dentro del marco de los derechos constitucionales, de tal manera que aquí los “derechos humanos” serán “derechos fundamentales”. Además, explica tales derechos por medio de dos estrategias distintas: la primera es entenderlos como condición indispensable para la comunicación. La segunda estrategia será considerarlos “conquistas sociales”, alcanzadas en el seno de las sociedades liberales multiculturales.

De manera análoga a como Rawls distingue el aspecto racional del razonable dentro de la estructura psíquico-empírica del ser humano, Habermas opera la distinción entre acción estratégica y acción comunicativa. Dentro de la perspectiva habermasiana, estratégicas son las acciones orientadas al éxito en la obtención de beneficios particulares, mientras que aquellas orientadas al entendimiento mutuo son acciones comunicativas. Esto no quiere decir que la comunicación lingüística se encuentre restringida al segundo tipo de acciones. Las acciones de tipo estratégico también pueden ser realizadas por medio del lenguaje, pero aquí lo que importa no es la transmisión de algún tipo de información entre hablante y oyente. Los actos de habla que se encuentran en la base de las acciones estratégicas están dirigidas más bien a provocar en el oyente cierto tipo de reacción, de tal manera que lo propio del lenguaje se encuentra subsumido dentro de una actividad que no tiene como fin la comunicación, sino la influencia. Un ejemplo de tales actos de habla (llamados *perlocutivos*, desde Austin y Searle) lo tenemos cuando el hablante dice “voy a renunciar a mi empleo” con el fin no de *comunicar algo*, sino de *causar cierta reacción* como intimidar o presionar a alguien. De esta manera, si bien en la acción

estratégica entra en juego también el lenguaje, tales acciones no se centran en el lenguaje sino en la manipulación<sup>6</sup>.

Las acciones comunicativas, por su parte, se centran exclusivamente en la transmisión de información entre hablante y oyente, sin presión ni manipulación. En este sentido se trata de acciones orientadas al entendimiento. Aquí el modelo se inspira en lo que Austin denomina acto de habla *ilocutivo*; en él, cuando el hablante dice "voy a renunciar a mi empleo" no tiene otra intención que transmitir dicha información. Si el oyente se impresiona o se llena de ira es otro problema. Lo importante es que aquí no hay intención de manipular la comunicación<sup>7</sup>.

Las acciones comunicativas tienen tres campos de acción. El primero es el campo cognitivo, en el que lo importante es la transmisión de información respecto del mundo objetivo ("el gato está durmiendo sobre el escritorio"). El segundo es el campo normativo donde lo que se transmite son reglas, morales o jurídicas, para la acción (expresiones del tipo "debes"). El tercer ámbito es el expresivo, donde la información tiene que ver con estados y procesos internos de los sujetos ("me siento estresado"), la crítica artística ("me parece una buena la película") y expresiones valorativas ("valoro la vida hogareña"). Los tres tipos de acción comunicativa tienen pretensiones distintas de validez. Las comunicaciones cognitivas tienen su pretensión de validez en la comunicación de la verdad respecto a un estado de cosas determinado dentro del mundo. Las comunicaciones normativas adquieren en la rectitud de la regla de acción su pretensión de validez, mientras que las comunicaciones del tipo expresivo la tienen en la veracidad de las afirmaciones<sup>8</sup>.

Para nuestros fines es necesario destacar las comunicaciones normativas, puesto que es por medio de ellas que se construye el sistema de normas (morales y jurídicas). Aquí es necesario distinguir dos niveles de rectitud. El primero corresponde a la rectitud de las acciones (en el sentido de ser conforme a la norma moral o jurídica). El segundo es el nivel respecto de la norma misma (en el sentido de su validez a partir de principios). De esta manera, cuando Juan se pasa la luz roja, su acción no es correcta (y es llamado a la corrección por el guardia de tránsito). Algo distinto ocurre respecto de normas en discusión. La bioética se encuentra plagada de tales debates. Por ejemplo, respecto a los problemas de la eutanasia y el aborto, el problema no es si las acciones corresponden a las normas, sino encontrar las normas correctas. En este segundo nivel lo que ocurre es que más de una norma tiene pretensiones de validez y la tarea es poder tener un criterio que posibilite la elección entre las normas rivales. Aquí las

<sup>6</sup> Para esta parte me baso en HABERMAS, Jürgen (1987). Específicamente el primer interludio.

<sup>7</sup> Siguiendo a Austin y Searle, Habermas distingue, además, entre actos de habla *locutivos* de los *ilocutivos*. Señalando que la filosofía del lenguaje en sus inicios (el primer Wittgenstein y parte del segundo) había intentado salir del paradigma de la conciencia apelando al giro lingüístico, dicho giro termina siendo un paso incompleto si es que se centra en el aspecto semántico del lenguaje, tomándolo solo desde el ángulo proposicional (entendiendo el lenguaje como un conjunto de proposiciones). Este centrarse en el aspecto locutivo hizo que la filosofía temprana del lenguaje perdiera de vista el aspecto pragmático que la carga ilocutiva señala. Desde Austin y Searle es posible encontrar que al momento en que el hablante emite una proposición está, al mismo tiempo, realizando una acción. Por ejemplo, cuando Juan dice "el gato está sobre el escritorio", está diciendo, al mismo tiempo añadiendo una carga ilocutiva, de manera tal que lo dicho realmente es una expresión del tipo "*sostengo que* el gato está sobre el escritorio" o "*deseo que* el gato esté sobre el escritorio". De este modo, expresiones del tipo "*sostengo que...*", "*deseo que...*", "*prometo que...*", que apuntan a la carga ilocutiva del acto de habla son de importancia suprema al momento de visualizar el criterio de validez de una expresión.

<sup>8</sup> De acuerdo con Habermas, los tres tipos de pretensión de validez son susceptibles de contestación, inclusive aquella respecto a la veracidad, bajo la forma de "no puedo creer que digas en serio que la película te pareció buena".

normas adquieren carácter *hipotético* (puesto que están en examen). Si el primer nivel corresponde a lo correcto y adecuado de acuerdo a las normas y valores de una forma de vida determinada —donde las costumbres y el derecho consuetudinario indican cómo se deben conducir los individuos—, el segundo nivel surge cuando las normas y valores de la forma de vida se han complicado y ya no hay tanta claridad respecto a lo correcto o a lo bueno. Este segundo nivel corresponde a los típicos casos de sociedades complejas, como las contemporáneas, donde entran en juego más de una pretensión de rectitud respecto de las normas y más de una pretensión de veracidad respecto a las valoraciones éticas y estéticas<sup>9</sup>.

Complementariamente, Habermas presenta una distinción entre el bien y lo justo. El bien corresponde a comunicaciones de tipo expresivo, mientras que lo justo tiene que ver con las normas. Los discursos respecto del bien tienen relación directa con formas de vida culturalmente constituidas (la vida buena y sus valores), mientras que aquellos respecto de la justicia tienen pretensiones universales que suponen cierto nivel de abstracción respecto de las formas de vida concretas. Repetidas veces ha sido malinterpretado dicho nivel de abstracción. Las acusaciones imputan erróneamente a tales discursos el producir normas de acción generales que no se encuentran enraizadas en ninguna cultura y que, sin embargo, obligan a los individuos de manera universal e incondicionada sin tener en cuenta los contextos culturales. Hay un error de base en esta acusación: los discursos respecto de la justicia no se encuentran dirigidos a *producir* normas para la moral o el derecho, sino que se dirigen a la *evaluación* de normas concretas que entran en conflicto unas con otras dentro de una sociedad compleja. De esta manera, las normas de las que se trata aquí son siempre enraizadas. El problema, más bien, se encuentra en los *criterios de evaluación*, es decir, en los principios.

Habermas visualiza claramente la estructura de las sociedades modernas en el esquema tripartito: mercado, sociedad civil y Estado. Mientras que el poder económico se encuentra dentro y domina la esfera del mercado, el poder comunicativo es aquél que determina las relaciones al interior de la sociedad civil. El poder económico responde a la racionalidad estratégica (haciendo uso de métodos de influencia) en vistas del interés particular; en cambio, el poder comunicativo proyecta la consolidación de una agenda pública donde se debaten abiertamente las necesidades y expectativas de las partes, además de asuntos referentes al bien compartido. Es aquí donde se organiza un debate en torno a temas de interés público, debate en el que los medios de comunicación tienen una tarea importante.

La sociedad civil, además, institucionaliza ciertos instrumentos que posibilitan la articulación del debate y que hacen posible concretar resultados en vistas al bien común. De esta manera, se generan las instituciones propias del Estado, el cual se convierte en un poder administrativo. Pero, puesto que las sociedades contemporáneas son multiculturales, el Estado no puede conformarse con ser simplemente un apéndice surgido del debate dentro de la sociedad civil poseedora de una única comprensión ética uniforme, sino que su perspectiva debe alcanzar pretensiones de representar una sociedad civil plural donde coexisten y se relacionan varias comprensiones éticas, es decir, debe tener pretensiones de universalidad. Las sociedades civiles contemporáneas se encuentran conformadas por un conjunto de agrupaciones que tienen comprensiones éticas particulares. No es el caso que el Estado represente en el ámbito administrativo una comprensión ética particular, sino que es necesario que este tenga pretensiones de mediador entre diferentes colectividades ético-culturales. De

---

<sup>9</sup> Para este asunto ver Habermas (1991)

esta manera, en una sociedad contemporánea conformada por colectividades ashánicas, quechuas, aymaras e hispanohablantes, es necesario que las instituciones del Estado no se vean comprometidas éticamente con ninguno de los grupos en cuestión, puesto que de estarlo terminaría discriminando a los demás. De esta manera, Habermas opera una distinción entre discursos éticos (referentes al bien desde la perspectiva cultural de algún grupo miembro de la sociedad civil) y discursos morales (referentes a la justicia) que tienen pretensiones universales. Como se puede percibir claramente, los discursos morales son propios de la esfera estatal, gracias a los cuales el Estado se encuentra en condiciones de mediar correctamente (de manera imparcial) entre pretensiones ético-culturales rivales<sup>10</sup>.

Tales discursos morales van a dar a la luz las pautas normativas del derecho. El problema central es cómo se constituyen los discursos morales referentes a la justicia. Esto se da dentro de un debate que tiene ciertas características particulares: en primer lugar, los participantes deben estar en la disposición de escuchar y tomar en cuenta las pretensiones discursivas de los demás; de otro lado, nadie puede imponer su punto de vista por medio de la fuerza. Además, todos deben expresar sus ideas por medio de argumentos. Pero una condición fundamental para el debate es considerar a los miembros como sujetos de derechos individuales, de modo que esté prohibido discriminar a alguien por sus opiniones o su ascendencia cultural. De esta manera, la exigencia de considerar los derechos de los involucrados se convierte en una condición *sine qua non* es posible el debate en torno a la justicia. Esto garantiza las pretensiones universalistas del discurso moral. Tal debate no supone ninguna instancia extraempírica, sino que el espacio propio de este son las comunidades jurídicas concretas –el propio *mundo de la vida*–, de modo que los miembros aportan expectativas respecto a la justicia que se encuentran en el seno de las sociedades civiles multiculturales, teniendo en cuenta las especificidades del “cóctel multicultural” concreto. Para que esto sea posible debemos atribuir *de hecho* derechos fundamentales a todos los integrantes del debate.

Como hemos visto arriba, el planteamiento habermasiano desplaza el problema, de las normas a los principios. El problema no es *construir* normas del derecho o de la moral, sino *hacerse* de principios de evaluación. “Hacerse de principios” es adquirir un *punto de vista moral*. Para ello, Habermas recurre a la antropología filosófica y trae a colación la distinción entre acción estratégica y acción comunicativa. Las acciones orientadas al entendimiento van a hacer posible la construcción del punto de vista moral, porque nos dotan de la imparcialidad necesaria para resolver las situaciones conflictivas que se habían generado entre las normas. El marco en el que la situación conflictiva se resuelve es un debate en el que se presentan y examinan las pretensiones rivales. Para que tal debate conduzca a una solución satisfactoria del conflicto (desde el punto de vista de todos los implicados) los participantes deben someterse a las exigencias de las situaciones discursivas antes señaladas.

### 3. Utopía realista y formas de vida

Si bien el *punto de vista moral* no nos conduce a una *forma de vida universal*, las formas de vida concretas plantean un problema serio al momento de evaluar las posibilidades de llevar a cabo aquello que desde la filosofía política se está predicando. Ya Kant (1964) tuvo que enfrentar el problema de la viabilidad práctica del planteamiento que el teórico político propone.

---

<sup>10</sup> Para este tema revisar Habermas (1999) *Tres modelos normativos de democracia en La inclusión del otro*.



Por ello, escribió un ensayo que tituló *Acerca del refrán: "lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica"*.

En aquel ensayo, Kant discute expresiones populares como "lo que se puede oír con agrado en la teoría carece de toda validez para lo práctico." O aquella reformulación de lo mismo bajo el fraseo de "esta o aquella proposición rige *in thesis*, pero no *in hypothesis*" (p.138). Aquello que Kant analiza en la primera parte de su trabajo no es algo restringido a la filosofía política o moral, sino al conocimiento en general, aquella presunción del hombre "práctico" de poder valerse por sí mismo sin el apoyo de la "teoría". Por supuesto, en el contexto del artículo la teoría puede ser aquella referida a actividades prácticas como la medicina o el derecho. Ambas actividades prácticas requieren, como lo hace notar claramente Kant, de un corpus teórico que oriente su actividad. Ni el médico ni el abogado— y aquí el educador no es una excepción— pueden arreglárselas, para su actividad, sin un conjunto sistemático de conocimientos. No es necesario subrayar que esto, válido para las actividades y ciencias prácticas, se aplica también a saberes teóricos como la matemática o la metafísica.

¿A qué viene que tengamos a menudo la impresión de que cuerpos teóricos son inútiles para la práctica? Aquella distancia entre teoría y práctica puede tener su origen en dos fenómenos: 1) En el hecho de que la teoría se muestra insuficiente para explicar los fenómenos. En este caso, lo que hace falta no es desembarazarse de la teoría, sino aumentar más teoría aún, puesto que lo que falta es tener el conjunto de reglas generales que hagan inteligible la experiencia. 2) También puede ocurrir que se tenga un corpus teórico suficiente y suceda que la persona carece de la capacidad de juzgar cuando el caso se subsume a la regla general que la teoría le ofrece. Ello no se debe a una carencia de parte de la teoría, sino a la falta de criterio de parte del intérprete de la realidad.

Aquello que Kant está indicando es que interpretamos la realidad siempre desde marcos conceptuales y, cuando el marco no nos ayuda en la interpretación, lo que puede estar ocurriendo es que el marco es inadecuado o que el interprete carece de juicio. En nuestro asunto, lo que buscamos es el marco conceptual adecuado para entender el problema entre los derechos humanos y el fenómeno del multiculturalismo. En el ensayo que he comentado en esta sección, Kant sugiere que, para asuntos de filosofía práctica (moral y derecho), el marco adecuado es aquél que tiene como concepto central el concepto del deber. Es decir, aquél que distingue cuestiones de justicia de cuestiones referentes a la vida buena.

Rawls y Habermas comparten la opinión de Kant en este sentido y parece razonable que, para el problema de conflictos entre reglas de acción rivales (por ejemplo, si el Estado debe o no otorgar reconocimiento jurídico a matrimonios homosexuales), un marco conceptual que nos remita a las eticidades existentes en culturas tradicionales no va a ser el adecuado. En tales casos de conflicto entre reglas de acción, el marco necesita incorporar un criterio de evaluación que incorpore la categoría de lo justo, además de procedimientos adecuados para realizar justicia. La distinción "racional – razonable", que apunta a acciones dirigidas al entendimiento mutuo más que a actividades de estrategias sagaces, puede proporcionarnos un marco conceptual adecuado para enfrentar los conflictos. Tal marco consagra, en los planteamientos contemporáneos que hemos expuesto, un conjunto de derechos individuales universalizables, que es una versión "compacta" de los derechos humanos.

Permanece ante nuestra mirada la relación entre el *punto de vista moral* y aquello que Habermas, recogiendo una expresión husserliana, denomina *mundo de la vida*. El mundo de la

vida es el trasfondo vital que acompaña todas nuestras relaciones intersubjetivas, de tal manera que también acompaña toda pretensión de normatividad de la vida sociocultural. Tal como Habermas señala, con el arribo de la modernidad, aquel trasfondo vital que es el mundo de la vida acusa una transformación inédita; se trata de su ingreso a un proceso de racionalización y de complejización. Tal proceso arroja como resultado el que ahora habitan en su seno un conjunto de colectividades que poseen cada cual una propia comprensión ético-cultural. Además ocurre, como fruto de la racionalización de la vida dentro de la modernidad, que las demandas y pretensiones de justicia abandonan el campo de la referencia metafísico-religiosa, propio de los mundos culturales tradicionales, para ingresar a las exigencias de los discursos racionales.

Sin embargo, a pesar del proceso de racionalización señalado, la relación entre el pvm y el mundo de la vida es ciertamente problemática. Lo que se está exigiendo es la encarnación de los procedimientos de justicia imparcial en las sociedades contemporáneas. Tal encarnación es efectivamente posible, pero no es automática. Requiere de la intención de los participantes, en el discurso y en los debates en torno a la justicia, de regirse conforme a acciones comunicativas y razonables, y de marginar las acciones estratégicas de la vida política.

Para graficar aquella situación en que nos coloca la racionalidad deóntica que gobierna este tipo de teorías en torno a la filosofía práctica, Rawls (2001) nos ofrece la figura de lo que denomina *utopía realizable*. Dicho concepto señala el hecho de que es humanamente posible que las relaciones políticas se articulen bajo la guía del pvm, pero depende de la voluntad de los interesados y afirma que *“la filosofía política es utópica de manera realista cuando despliega lo que ordinariamente pensamos sobre los límites de la posibilidad política práctica”* (p:15). Siguiendo los pasos del Rousseau del *Contrato Social*, la utopía realista presente toma en consideración tanto “los hombres tal como son” (con una determinada naturaleza moral y psicológica) como “las leyes como pueden ser”. Es *realista* porque se apoya en las leyes de la naturaleza, tomando a las personas tal como son y a las leyes constitucionales y civiles tal como deben ser para lograr una correcta estabilidad social. Es *utópica* puesto que emplea ideales, principios y conceptos políticos y morales que apuntan a una sociedad y a una comunidad internacional razonable y justa. Tales ideales enumeran y priorizan derechos y libertades fundamentales, entre los cuales ocupan un lugar importante los derechos humanos. (ibid, pp.24-16).

Pero hay un problema que tales teorías no pueden resolver. La filosofía moral exige que los implicados sean razonables y abandonen pretensiones estratégicas. Pero el mundo de la vida, sobre el cual tales concepciones deónticas intentan imperar, presenta una historia de dominación, marginación y pobreza tal que hace difícil llevar a cabo cierto tipo de exigencias. El caso es que tales exigencias carecen de la “autoridad moral” suficiente para pedir a minorías y a mayorías que han sido discriminadas y humilladas durante siglos que contengan toda su ira y violencia, y sean “razonables”. Las teorías deónticas, si bien nos ofrecen un marco conceptual adecuado, carecen de herramientas para la constitución de sujetos “razonables”. Tal constitución supone un conjunto de condiciones previas que pasan por la cicatrización de heridas y el procesamiento de resentimientos planamente justificados. La deóntica supone de entrada aquello que Habermas denomina “interlocutores ideales”, pero tales participantes requieren preparación y la deóntica no da herramientas para ello. Es necesario crear una terapéutica sociocultural para las reflexiones filosóficas.

¿Compete a la filosofía articular tal terapéutica? Creo que no, ese es trabajo de la psicología social, la sociología y el psicoanálisis, además de ser competencia de los políticos por medio de

múltiples mecanismos. Un ejemplo de tales procedimientos terapéuticos se puede encontrar en el trabajo de las Comisiones de la Verdad a lo largo del planeta. Mal que bien, el trabajo desarrollado por tales comisiones significa el procesamiento de las huellas que la marginación, la pobreza y otros tipos de violencia social han dejado en las sociedades. Lo que compete a la filosofía es apuntar ciertamente a los ideales; pero a la vez subrayar la necesidad de que tales condiciones ideales deben ser construidas con el concurso de los demás interlocutores de la sociedad civil y científica.

## Bibliografía

### BACIGALUPO, Luis

1999 "Los Derechos Humanos desde una Perspectiva Filosófica a Propósito del Cincuentenario de la Declaración Universal de Derechos Humanos". En: Fabián Novak, Juan José Ruda (eds.) *Ensayos en Honor a los Cincuenta Años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Lima: Fondo Editorial, Instituto de Estudios Internacionales e Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

### BELL, Daniel

1996 *The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue*. *18 Human Rights Quarterly* 641-647

### DE TRAZEGNIES, Fernando

1998 *Democracia y derechos humanos*. En: *Expreso*, 15, 16 y 17 de Diciembre de 1998, Lima.

### FUKUYAMA, Francis

1998 *Asian values and Asian crisis*. En: *Commentary* Febrero, 1998, pp. 23-38, the American Jewish Committee.

### HABERMAS, Jürgen

1987 *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Madrid: Taurus

1991 *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.

1999 *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.

### KANT, Immanuel

1964 *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova.

### RAWLS, John

2001 *El derecho de las gentes*. Barcelona: Paidós.

### SEN Amartya

2000 *Desarrollo y Libertad*. Valencia: Planeta.

### TUDELA, Francisco

2000 *Libertad, globalización y políticas nacionales*. Publicaciones del Congreso de la República del Perú, Lima, marzo 2001

## INTERCULTURALIDAD Y DIALOGISMO

Paula Córdova

Se concibe la *interculturalidad* como una actitud que supone tolerancia y respeto del otro diferente de mí, del otro perteneciente a otra cultura. O más precisamente:

Como concepto y práctica, la interculturalidad significa '*entre culturas*', pero no simplemente un contacto entre culturas, sino un intercambio que se establece en términos equitativos, en condiciones de igualdad. Además de ser una meta por alcanzar, la interculturalidad debería ser entendida como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientada a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales. En sí, la interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, en la vida cotidiana, una convivencia de respeto y de legitimidad entre todos los grupos de la sociedad. (Walsh 2001)

Ahora bien, debemos partir del hecho de que las *culturas*, al igual que las *lenguas*, no existen, sino que son abstracciones. Cuando hablamos del *español* o del *quechua*, al igual que cuando hablamos de la *cultura occidental* o *andina*, ¿a qué nos referimos exactamente? ¿Cuántas variedades de español podemos considerar? ¿De cuántas formas diferentes puede llevarse a cabo el pago a la tierra? Lo que sí existe son manifestaciones, prácticas culturales diversas y variables, pero que, sin embargo, poseen algo en común.

### 1. El individuo como genérico y particular

Es importante hacer dicha precisión porque en la medida en que consideramos a las culturas como entidades estancadas nos olvidamos de los individuos que las conforman y de la heterogeneidad que su actividad implica.

En todo individuo coexisten dos aspectos: el genérico y el particular, afirma François (1994), quien retoma a Hegel en su idea de que lo particular no puede disociarse de lo universal, porque no estaríamos analizando la vida del todo, lo que nos alejaría de la verdad.

El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no solo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica en la que,

lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo. (Hegel 1993: 8)

Es este fluir de aparentes contradicciones, este proceso infinito lo que constituye la vida del todo. Consideramos que esta metáfora de Hegel en la que aparece el devenir individual monológico sucede con todo individuo, pero como resultado de su interacción con los otros.

## **2. Toda persona se define y recrea en el diálogo con otras personas en forma permanente**

Si bien no podemos establecer la frontera entre lo genérico y lo particular; según François, se puede delimitar tres niveles en los individuos en interacción. Un primer nivel en el que son seres humanos y, por lo tanto, completamente intercambiables por otro ser humano. Un segundo nivel en el que podemos identificar roles: el que ordena / el que obedece, el que pregunta / el que responde, etc. Un tercer nivel es la posibilidad que cada individuo tiene de modificar los roles mencionados; es decir, el carácter particular (¿creativo?) de un individuo en cada intercambio.

Frecuentemente, en un afán por caracterizar grupos humanos abstrayendo rasgos comunes, la sociología o la antropología se mantienen en el segundo nivel encajonando a los individuos y paralizando la realidad.

Por otro lado, cada individuo experimenta un sentimiento de pertenencia a más de un grupo. Este pertenece a diferentes colectividades, hecho que hay que manejar con mucho cuidado si se pretende caracterizar tal cultura o tal otra. Por ejemplo, una misma persona puede ser homosexual y católica. Es sabido que la Iglesia Católica no acepta la homosexualidad, sin embargo por más de que una persona se decida por dicha opción sexual, ello no implica que no viva la religión católica, valores con los que puede haber crecido, desde su individualidad.

## **3. Dialogismo y dialéctica**

Todorov (1981) opone lo que llama la *dialéctica natural* en Hegel al *dialogismo cultural* en Bakhtine. El primero considera la educación como un segundo nacimiento del individuo, periodo durante el cual pasa por un proceso de *alienación* para luego regresar a él mismo y, a partir de su *autoconciencia*, crecer. Bakhtine enfatiza el aspecto sociocultural, en la relación y/o el otro, insistiendo en que es a partir del conocimiento del Otro en que se va a lograr conocer el Yo. Son posturas que no son excluyentes y que conjugan François como hemos visto más arriba. Es el vaivén que va del *yo* al *tú* y retorna al *yo-modificado* a partir de la *autoconciencia*, el que genera la comprensión del Otro y, al mismo tiempo, fortalece la autonomía.

Este proceso de aprendizaje, que supone un intercambio en una situación de diálogo y de comunicación, es lo que llamaríamos interculturalidad. No se trata, por lo tanto, de un simple “respeto por encima de las diferencias”, porque por un lado el respeto no es suficiente para construir una relación si no hay diálogo ni comprensión del Otro y, por otro lado, las diferencias no son un obstáculo, sino lo particular del Otro que enriquece y/o modifica al Yo.

## **4. La doble envoltura: dialéctica acto comunicativo/realidad**

Las prácticas verbales están ligadas a contextos sociales, pero a la vez, sostiene François, el individuo no es prisionero de la situación ni de las posibilidades que le ofrece el lenguaje en

tanto fórmulas sociales. Extendamos esta afirmación a cualquier acto comunicativo en tanto práctica cultural o ritual. Este, a su vez, puede crear realidades y multiplicar sentidos. Vamos a ilustrarlo con dos ejemplos. Digamos que olvidé mi encendedor y necesito encender mi cigarrillo. No pediría fuego de la misma manera a un desconocido, a mi novio o a un colega. Quizás diría: “Disculpe señor ¿tendrá fuego?”, “¿Me prestas tu encendedor, amor?”, “¿Tienes fuego?” según el interlocutor, respectivamente. Usaría fórmulas diferentes según la situación; es decir, el contexto condiciona al enunciado.

Un segundo ejemplo nos sirve para demostrar que puede ocurrir lo contrario. Durante mi estadía en París me ocupé de cuidar a una niña de madre hispanohablante, quien me solicitó que le hablara en español a su hija. Un día la niña se golpeó con la punta de una mesa. Cuando ésta estaba a punto de llorar, me acerqué a la mesa y le grité: “¡Mala! ¡Mala!”, después froté a la pequeña allí donde se había golpeado: “Sana, sana, sana, patita de rana si; no sanas hoy, sanarás mañana”. Fórmula que me “aplicaron” —como a muchos supongo— cuando era niña cada vez que me golpeaba. Estas palabras mágico-rituales, no solo *aliviaban* el dolor, sino que creaban entre Adelita (así se llamaba la pequeña) y yo un vínculo cariñoso. He aquí un ejemplo en el que el acto comunicativo cura y crea lazos interpersonales.

## 5. ¿Qué es identidad?

A partir de lo expuesto, podemos afirmar que *identidad* es el sentimiento de pertenencia a un grupo, vínculo que se renueva y redefine en cada interacción con un otro, vínculo plural que no ata al individuo a una sola colectividad.

En ese sentido, ¿a qué llamamos *cultura dominante / cultura dominada* o *identidades excluidas*? No pretendemos negar que la colonización significó un intento de erradicar la cultura indígena por parte de los españoles. Sin embargo, este contacto que comenzó a tejerse en 1492 modificó a ambos grupos desde el primer momento. Algunos indígenas se *identificaron* inmediatamente con los españoles y trabajaron para ellos, algunos españoles se internaron en las comunidades nativas y vivieron allí.

La religión católica se impuso e inclusive usó lenguas vernáculas para transmitirla. No obstante, hubo una *apropiación* de la misma de una manera particular. A partir de ese momento, el catolicismo tampoco fue el mismo. Hoy presenciamos rituales en los que confluyen creencias andinas y occidentales. Un ejemplo que he experimentado y puedo citar es la fiesta el Señor de Qullur Riti (*estrella de nieve*). Cuentan que el Señor se apareció en el nevado de Ausangate. Se ha construido un santuario alrededor de la roca donde se apareció. Para llegar al valle de Sinakara donde se realiza la festividad (desde el domingo de la Santísima Trinidad hasta el siguiente martes) hay que llevar a cabo una peregrinación de ocho kilómetros desde la carretera, a 4600 metros de altura. Es una prueba de fe. Convergen la adoración al *Apu* y a *Cristo*. Bailarines y músicos coloridos vuelven cálido el ambiente helado. Los *ukukus* (hombres-oso) son un grupo de danzantes y una suerte de hermandad encargada de mantener el orden durante el ritual (la embriaguez no es bien vista). Además, deben descender el hielo, considerado medicina sagrada, para quienes lo necesitan. Esta festividad existe desde el siglo XVIII.

Como bien sabemos, la independencia no significó sino una transferencia del poder político y económico. Con la construcción de vías de comunicación y la instauración de enclaves económicos, surgieron nuevas formas de contacto. Aquellos que migraban a la ciudad, así

como aquellos que optaban por trabajar en los enclaves, estaban forzados a aprender castellano (¿a occidentalizarse?). He aquí un cuento recopilado por Mannheim (1995) que ocurrió, supuestamente, antes de la Reforma Agraria:

Una comunidad en Huanca, en el alto Perú, es amenazada con la confiscación judicial de su verdadero sustento, la tierra, por un hacendado. El hacendado tiene la potestad de gravar las tierras porque él habla castellano y, además, es capaz de movilizar el poder judicial para representarlo. Los campesinos que no saben hablar castellano no tienen cómo defenderse. Ellos reconocieron su desventaja y seleccionaron a algunos miembros de su comunidad para ir a la capital, Lima, para comprar un poco de habla en castellano.

Pero el castellano es costoso. Cuando los campesinos llegaron a Lima, se quedaron donde un paisano, quien los engañó al hablarles en castellano. Cuando finalmente hicieron el negocio para comprar el castellano, descubrieron que tenían solamente para comprar tres oraciones. Cuando regresaron a Huanta con sus tres oraciones, se encontraron con un cadáver fresco. Cuando la policía llegó a investigar, ellos, nativos andinos en la escena del crimen, se vieron inmediatamente implicados. Pero los tres campesinos saben cómo defenderse ellos mismos de esas acusaciones. Ellos usaron las oraciones que compraron, pensando que serían recompensados por ello. Un policía les preguntó quién cometió el crimen y un campesino respondió: «Nosotros lo hicimos». Otro preguntó por qué lo hicieron, y un campesino respondió «Porque quisimos». El tercer oficial les dijo que estaban arrestados, y ellos respondieron «Eso es lo que merecemos».

La escena completa la repitieron delante del juez y fueron sentenciados a prisión. ¿Que hubo de los otros campesinos incapaces de usar el castellano para defenderse ellos mismos?

A partir de esta narración, queda claro que *tierra* era sinónimo de poder económico y por lo tanto, lingüístico y, en consecuencia jurídico. Campesino era sinónimo de quechuahablante sin poder y sin protección judicial. La solución, lo que los pondría en igualdad de condiciones para defenderse del hacendado, era adquirir el castellano. La relación entre los campesinos y aquel que vive en la capital, que se burló de sus paisanos, es conflictiva.

Se sugiere la idea de que el que migra cambia de mentalidad y se mofa de sus orígenes. Lo grave, e irónicamente representado aquí, es la falta de diálogo entre el sistema judicial y las comunidades quechuahablantes. Un dato relevante es que cuando conté esta historia en una clase con muchachos entre 18 y 20 años, una alumna, hija de migrante, comentó que su madre le había contado otra versión de la misma historia. Según la señora, los campesinos venían del *pueblo de los tontos*.

Aquí tenemos dos perspectivas: la inexistencia de la población indígena desde el punto de vista de los legisladores y, por lo tanto, del Estado; la visión negativa que se tiene desde las comunidades rurales de aquel que se va a la ciudad o viceversa, en la segunda versión. Es un hecho que aquel que migra se siente obligado a adaptarse a una realidad que lo margina. Ello no implica, necesariamente, que va a renegar de sus orígenes. Prueba de ello son las festividades religiosas que se reproducen en Lima por las comunidades provenientes de todo el país (la Virgen de la Candelaria de Puno, el Señor de Quyllur Rit'i de Cuzco, etc.). En el aspecto musical, *la música chicha* o su versión moderna, *la tecnocumbia*, reúne elementos andinos y tropicales,

y en sus letras se manifiesta el sufrimiento y la nostalgia del migrante. Debe buscar una manera distinta de ser él mismo:

|  |  |
|--|--|
| <p><b>1</b><br/>                 Un día bajé de mi tierra<br/>                 Con poncho y sombrero<br/>                 Al llegar yo a la costa<br/>                 Me llamaron serranito</p> | <p><b>3</b><br/>                 Todo el día caminando<br/>                 El hambre me fue matando<br/>                 Trabajo yo no encontraba<br/>                 Qué triste yo me sentía</p>          |
| <p><b>2</b><br/>                 Por una calle de Lima<br/>                 Presuroso caminaba<br/>                 Con mi alforjita en el hombro<br/>                 Trabajo iba buscando</p>  | <p><b>4</b><br/>                 La noche venía encima<br/>                 Y yo pedía posada<br/>                 Pero la gente del pueblo<br/>                 Todo, todo me negaba (...)”<sup>1</sup></p> |

Estas prácticas que reflejan creación individual o colectiva, la reinterpretación del otro, es lo que llamamos mestizaje. No podemos negar que ello se viene dando desde el mutuo descubrimiento. Resulta simplista describir la realidad como cultura dominante vs. cultura dominada. Tomemos el ejemplo del vocablo *cholo*. *Cholo* era usado por el criollo para denominar al andino que migró a la capital. Fue, en un principio, una expresión racista que hacía referencia a una diferencia biológica. Oponía criollo / andino. Pero hoy en día es una palabra polisémica que significa infinidad de oposiciones: capitalino / provinciano, urbano / rural, patrón / empleado, blanco / menos blanco, moreno / más moreno, adinerado / marginal. Sin contar los derivados como *cholear* (tratar de *cholo*, o tratar como a un sirviente) o como *cholito* (expresión afectiva), este uso afectivo se da incluso sin el diminutivo.

Tal vez esta sea una prueba de que no se puede dividir a la población en indígena, por un lado, y occidental, por otro.

Por ello, élites de intelectuales lingüistas o antropólogos no deben adoptar una postura paternalista, bajo expresiones como las de *recuperar la autoestima del indígena*, o *devolverle la dignidad al pueblo oprimido*; ni decidir por ellos, esgrimiendo razones frívolas como la de preservar las lenguas / culturas nativas, como si se trataran de museos constituidos por personas sin capacidad de decisión y sin la posibilidad de cambiar, fuera de toda dinámica.

Consideramos que cada persona y cada pueblo tiene el derecho a la *autodeterminación*; es decir, conoce sus necesidades y debe ser libre de decidir y de sentir a qué grupo desea pertenecer (sin que los grupos sean excluyentes).

No se trata de inventar un tercer espacio en el que la cultura A y la cultura B interactúen a pesar de ellas mismas. Se trata de adoptar una actitud dialógica con la que se busque comprender al Otro, aprender del Otro, sin buscar que sea como Uno. El *cómo* será motivo de otro artículo.

<sup>1</sup> Los Shapis, autor Guillermo Arias. Arreglos de J. Moreyra, Horóscopo, 1017-B L.P. Los Indiscutibles, 1984. Extraído de Hurtado:1995.



## Bibliografía

**FRANÇOIS, Frédéric**

1994 *Pratiques de l'Oral*. París: Nathan.

**HEGEL, Glotob**

1993 *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

**HURTADO, Wilfredo**

1995 *Chicha peruana, música de los nuevos migrantes*. Lima: ECO.

**MANNHEIM, Bruce**

1991 *The language of the Incas since the European invasion*. Texas: University of Texas.

**TODOROV Tzveran**

1981 *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*. Paris: Seuil.

**WALSH, Catherine.**

2001 *La interculturalidad en la educación*. Lima: Ministerio de Educación (DINEBI) y Programa FORTEPE.

## **CIUDADANÍA MULTICULTURAL O CIUDADANÍA INDÍGENA: HACIA UNA CONCEPCIÓN DE CIUDADANÍA DIFERENCIADA<sup>1</sup>**

**Martín del Alcázar Chávez**

La ciudadanía es la condición social de un miembro originario o naturalizado de una ciudad o Estado. Es también la posición de miembro de un Estado con deberes y derechos definidos<sup>2</sup> y se la ha asociado históricamente con la Revolución Francesa de 1789, así como con la Revolución Americana de 1776. En el caso de la primera, una vez derrocada la monarquía, el ciudadano pudo participar en la toma de decisiones y promulgación de leyes, de las cuales estaba antes excluido.

Es posteriormente que, en la teoría democrática, la noción de ciudadanía se presenta anclada en la definición legal de derechos y obligaciones que la constituyen<sup>3</sup>, lo que supone la asunción de responsabilidades, mutuas, más hacia el otro y del otro hacia mí, lo que nos lleva a plantear las preguntas ¿cuáles son mis responsabilidades hacia el otro? ¿Qué espacio ocupo en la sociedad y qué beneficios o derechos me confiere el ser miembro de una sociedad? Y ¿qué significa ser ciudadano miembro de una sociedad pluricultural?

El reconocimiento del otro implica que frente a él asumo una determinada posición, considerándolo igual o semejante, pero a su vez con determinadas particularidades que lo hacen diferente. En virtud de dichas particularidades se marca el juego político o de valores, que depende del tipo de interrelación del que hablamos. Una de tipo vertical se basa en la mayoría, que por ser tal, dispone la manera y las formas de manifestación de lo político, es decir, de aquello que es necesario para tener voz y voto, supeditándolo a su mero arbitrio, con lo cual se determina la forma en que estarán representadas dichas minorías sin que estas sean consultadas acerca de su manera de representación o participación.

En una interrelación de tipo horizontal, dichas minorías son consultadas adecuadamente sobre la forma más idónea de representación y participación en las diferentes formas de toma de decisiones en el nivel político, llámense Congreso, Gobiernos Regionales, o Locales, etc.  
Para Rocher:

La ciudadanía puede ser entendida como un sentimiento de tipo comunitario ligado al hecho de vivir dentro de un mismo entorno institucional y de la capacidad de influenciar su evolución. De esta manera la ciudadanía está íntimamente ligada, de un lado a los derechos individuales y de otro a la pertenencia a una

---

<sup>1</sup> [Nota de los editores] Debido a la gran cantidad de información vertida por el autor en ellas, conservamos las notas que incluyó en su texto original, sin adaptarlas al sistema de referencias y citas (autor / año) que hemos empleado en el resto de artículos.

<sup>2</sup> Enciclopedia Microsoft Encarta 2001.

<sup>3</sup> Elizabeth Jelin: *La construcción de la ciudadanía entre la solidaridad y responsabilidad*, p. 11.

determinada comunidad política particular. En tal sentido la ciudadanía transmite un sentido de pertenencia.<sup>4</sup>

Al comprenderse la ciudadanía como un sentimiento comunitario, se expresa la idea que tiene la persona de pertenencia. La categoría de ciudadanía existe en función del grupo del cual se es parte integrante, es como un lazo que une a las personas con el colectivo y les da su ser en razón de este. En tal sentido, se puede decir que la existencia de una persona está definida por y a través del espacio comunitario del cual es parte integrante. De ahí que la forma de ser dentro de dicho espacio esté definida de acuerdo a su calidad o no de ciudadano o ciudadana con los consiguientes derechos y obligaciones que supone.

Los derechos individuales son la expresión de aquello que garantiza en pie de igualdad la forma de ser y estar en el interior de una colectividad o comunidad; en tal sentido Kymlicka sostiene que:

El compromiso básico de una democracia liberal es la libertad y la igualdad de sus ciudadanos individuales. Esto se refleja en los derechos constitucionales, que garantizan los derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos, independientemente de su pertenencia de grupo.<sup>5</sup>

El reconocer constitucionalmente derechos a los diferentes miembros de una sociedad nos lleva a reflexionar sobre el tipo de derechos básicos necesarios para los diferentes grupos étnicos, ya que en una sociedad como la peruana, marcada por la presencia de pueblos indígenas, cabe plantear la pregunta de si dichos pueblos deben tener reconocimiento diferenciado en razón de su ser indígenas o es que se debe tratar como un grupo más que forma parte del conjunto social.

El reconocimiento oficial de los pueblos indígenas en tanto tales ha tomado tiempo en las diversas constituciones, leyes y normas, del mismo modo en que la palabra *ciudadano* ha ido acompañada de diversos conceptos como los de soberanía, legitimidad y nación. El concepto de pueblo indígena puede entenderse como la manera de definir aquel grupo que es representativo de un pueblo.

De este modo, la delegación de facultades de los ciudadanos o el encargo personal hecho a los representantes de la nación busca una representatividad política. En tal sentido, se deja traslucir una clara marginación y desprecio hacia los pueblos indígenas y sus formas de presencia en la historia.

## 1 . Los indígenas en la historia, participación y marginación

El Estatuto Provisional de 1821, en la sección novena, artículo 1 señala que: "son ciudadanos los que han nacido o nacen en cualquiera de los Estados de América que hayan jurado la independencia de España". Las Bases de la Constitución de 1822, en el artículo 9 establecen que la constitución debe proteger: inciso 1) *la libertad de los ciudadanos*; esto concuerda con el artículo 7, que enfatiza *el deber de los ciudadanos a concurrir para elegir sus representantes*. El artículo 3 dice: *La Nación se denominará República Peruana y es a*

---

<sup>4</sup> François Rocher: *Citoyenneté fonctionnelle et État multinational: pour une critique du jacobinisme juridique et de la quête d'homogenité*, p. 208.

<sup>5</sup> Will Kymlicka: *Ciudadanía multicultural*, p. 57.

*esta, que toca hacer su constitución y leyes, por medio de sus representantes.* Esto nos da una muestra del sentido restringido de nación, comprensible por su incipiente formación, luego de la dominación española. Son los representantes quienes dan las leyes y su constitución, es decir, esos mismos representantes tienen poderes plenos, no se piensa aún que sea la Asamblea Constituyente la que dé una nueva constitución.

La llamada Constitución Vitalicia de 1826 duró tan solo 49 días, luego de los cuales rigió la constitución de 1823, en la que se trata con mayor detalle la ciudadanía y las formas de adquirirla así como su suspensión y pérdida.

Es la Constitución de 1828 la primera gran constitución del Perú, en la que aparecen importantes instituciones. Dentro del Título Primero, que trata el tema *De la Nación y de su Religión*, el artículo 1 define la nación como la asociación política de todos los ciudadanos del Perú; en tal sentido el artículo 4 dice que son ciudadanos (inciso 1): “Todos los hombres libres nacidos en el territorio de la República.”

Posteriormente, se señala otras maneras de tener dicha ciudadanía, para luego en el artículo 5 enumerar en qué casos se pierde, inciso 3, por el tráfico exterior de esclavos, entre otras causales. En el Título III, De la forma de gobierno, el artículo 7 menciona que “La nación peruana adopta para su gobierno la forma popular representativa consolidada en la unidad”. Como puede apreciarse, el concepto de nación es tratado como algo compacto: la característica peculiar, entre otras, es el ser libre, ser hijo de madre o padre peruano, aun si naciera fuera del territorio. El concepto de nación no hace diferencia de las tres regiones naturales, se está aún muy lejos de ello; de otro lado se admite aún la esclavitud.

La Constitución de 1828 no mantuvo el principio de que el sufragio debía concederse (como sí lo habían dicho los autores de la constitución de 1823) sobre la base de la utilidad común; es decir lo consideró un derecho innato de la persona humana. Podían votar los que tuviesen como mínimo 21 años o fueran casados; no se exigió otro requisito especial de educación, profesión o propiedad. Sin embargo para ser elector exigió saber leer y escribir excepto por ahora a los indígenas con arreglo a lo que prevenga la ley de elecciones. De modo que los indígenas que no supieran leer y escribir podían ser electores.

La ley de elecciones del 19 de mayo de 1828 estableció que, en los pueblos indígenas, si había que elegir dos o tres electores podía elegirse a uno que no supiera leer y escribir; si se elegían cinco o siete, dos y así progresivamente, o sea un tercio de los electores podía ser analfabeto. Los electores que no supiesen leer y escribir nombrarían adjuntos de su confianza que les escribiesen los votos, les leyeran los papeles que juzgaran convenientes y firmasen las actas por ellos.<sup>6</sup>

A partir de 1832, más de una década después de haber sido proclamada la independencia, el Estado peruano se fija la gran tarea de construir una república que comprendiera todo el territorio nacional y se comenzó a dictar una serie de dispositivos que buscaban la consolidación del dominio territorial de la nación y la incorporación de los indígenas a la vida nacional.<sup>7</sup>

La Constitución de 1834, muy parecida a la de 1828, tiene en casi un 90% el mismo articulado. Nunca entró en vigencia debido a las guerras civiles. Esta constitución vinculó el

<sup>6</sup> Jorge Basadre: *Historia de la República del Perú* Tomo II, p. 265

<sup>7</sup> Oscar Espinosa de Rivero: *El pueblo asháninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural*, p.83

sufragio no solo a la edad o al matrimonio sino también al pago de impuestos. Fue así como dio el voto a los indígenas tributarios analfabetos. Posteriormente, la Constitución de 1839, con el regreso del presidente Gamarra, se caracterizó por ser una constitución autoritaria —según Basadre, restrictiva en relación con las precedentes— que volvió al requisito de tener 25 años o ser casado, como lo señaló la de 1823:

[...] para el sufragio; ratificó la condición de “pagar alguna contribución no estando exceptuado por ley” con lo que convirtió en norma constitucional la pauta de la ley de elecciones de 1834 y añadió la prescripción de “saber leer y escribir” para exceptuar a los indígenas y mestizos hasta el año de 1844 en las poblaciones donde no hubiera escuela de instrucción primaria<sup>8</sup>.

La constitución de 1839 restringe el derecho de sufragio para aquellos que paguen alguna contribución, se limita el ejercicio de la ciudadanía, pues no basta ser mayor de edad sino ser contribuyente, pagar impuestos, ya sea por la actividad que se realiza o por tener propiedades, es decir, se da el voto censitario.

La Constitución de 1856 es otra que se caracteriza por su corta duración, duró tan solo un año y no fue aplicada en su plenitud ni hubo consenso en su preparación. Su artículo 1 establece que “la nación peruana es la asociación política de todos los peruanos”, el artículo 2 dice que la nación “es independiente y no puede celebrar pacto que se oponga a su independencia o integridad o que afecte de algún modo su soberanía”, el artículo 3 menciona que la soberanía reside en la nación y su ejercicio se encomienda a los funcionarios que establece esta Constitución.

Posteriormente, al referirse a la ciudadanía, el artículo 37 dice: “El sufragio popular es directo: lo ejercen los ciudadanos que saben leer y escribir, o son jefes de taller, o tienen una propiedad raíz, o se han retirado conforme a ley, después de haber servido en el ejército o armada.”

De otro lado, posteriormente, la Constitución de 1860, la que más vigencia tuvo, suspendida en la época del combate de 2 de mayo de 1866, establece que son peruanos por nacimiento los naturales de la América española así como los españoles que se hallaban en el Perú cuando se proclamó y juró la independencia y que continuaron residiendo en el territorio nacional posteriormente. En la constitución de 1960, según el historiador Jorge Basadre<sup>9</sup>, el ejercicio del derecho de sufragio pasó a estar bajo la reglamentación de una ley posterior favorable al sistema indirecto; y como requisitos fueron considerados saber leer y escribir o ser jefe de taller, tener propiedad raíz o pagar al tesoro público alguna contribución. No hay una propuesta constitucional acerca de qué hacer en caso de ilegalidad de cualquier ley opuesta a la Constitución; eso no aparece en el texto de 1860 pero sí en la Carta de 1856, cuyo artículo 10 rezaba así: “Es nula y sin efecto cualquier ley en cuanto se oponga a la Constitución. Son nulos igualmente los actos de los que usurpen funciones públicas y los empleos conferidos sin los requisitos prescritos por la Constitución y las leyes”.

En las reglamentaciones al derecho de sufragio se introducían algunas restricciones o se ampliaba el sentido de lo que quería decir la constitución, dependiendo del gobierno de turno y de la situación político-social. La constitución de 1860 tiene un vacío, no prevé el caso de un

---

<sup>8</sup> Op. cit, p. 288.

<sup>9</sup> Jorge Basadre: *Historia de la República del Perú*, tomo IV, pp. 213-217.

gobierno ilegítimo que dé leyes contrarias a la constitución como sí lo hacía la constitución de 1856, a pesar de la corta vida y el poco consenso que hubo en su concepción.

Es el 2 de junio de 1858, con motivo del quehacer en torno a la propiedad de la tierra de los indígenas, cuando el alcalde del Cusco, Francisco Garmendia, se dirigió en consulta al Ministro de Gobierno. Las leyes y decretos los habían declarado propietarios de las tierras que ocupaban por reparto en sus respectivas comunidades, las mismas que, de una u otra manera, fueron dadas en usufructo a otros y no habían sido transmitidas a sus herederos. Todo ello iba contra la concepción misma de propiedad privada de aquella época, que chocaba con la concepción de propiedad comunal.

Es por ello que la consulta consistía en averiguar si los indios eran o no propietarios de las tierras que ocupaban, lo que era de especial importancia, pues ya no pagaban contribución. El incumplimiento de la ley sobre la propiedad privada de esas tierras mantuvo el régimen comunitario tradicional no solo por recaudadores, caciques, revisitadores sino por los campesinos mismos.

La comunidad indígena era entonces en toda la sierra un patrimonio jurídico sumergido, vivo en el alma y en las costumbres de los campesinos, si bien invisible y extraño para la mentalidad formalista de los legisladores, de los magistrados y de las autoridades que identificaban el Derecho con su expresión escrita.<sup>10</sup>

Lo que cabe destacar acerca de la propiedad indígena, es que esta era usufructuada a veces por terceros; sin embargo, la tierra seguía perteneciendo a la comunidad; se trataba de algo que iba contra la concepción estrecha de aquel entonces, del uso común de las tierras de los indígenas, que habían habitado desde tiempo atrás. Esto estaba de cierta forma reflejado en su llamado derecho consuetudinario, la forma de transmisión y uso, y la importancia de este para la comunidad, pues, como lo refiere Jorge Basadre, se habla de las costumbres vivas de los campesinos, quienes tienen una manera particular de aplicar sus leyes de tipo oral, lo que se opone al positivismo jurídico de las autoridades que no toman ni siquiera como referencia dicho derecho interno. La costumbre no es reconocida como fuente principal del derecho; por el contrario, para los legisladores el derecho es el que está escrito, reflejado en la plétora de normas y leyes.

Es a la propiedad de los indígenas a la que posteriormente se establecerá un impuesto que era una forma más de explotar a los indios. Dicho malestar se hizo público durante la sublevación de Huancané de 1866, en la que los indios, hartos de sufrir las arbitrariedades de las autoridades y de un régimen casi de esclavitud, se amotinaron contra el absolutismo de las autoridades locales que les infringían gran sufrimiento. En cuanto al impuesto sobre la propiedad de los indios, este fue suprimido por las autoridades superiores, quienes ponen en valor el derecho de los indígenas como ciudadanos y, por lo tanto, exigen respetar dicha condición, y, de ser necesario, dar las garantías para que ello se produzca:

El impuesto se llamaba "título de propiedad", lo estableció por bando el prefecto de Cuzco José Gervasio Mercado, el 17 de diciembre de 1867, el título que se daba a los indígenas debía servir para impedir despojos. Al mismo tiempo creó juntas para examinar la extensión y límites de las tierras aborígenes. [...] La resolución suprema del 08 de mayo de 1869 declaró nulo y sin valor dicho acto prefectural, mandó someter a juicio a

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, tomo IV, pp. 376-377.

Mercado y se reiteró a la autoridad política la orden de vigilar que los funcionarios del Poder Judicial otorgaran a los indios toda la protección, que, como a ciudadanos, están obligados a prestarles en guarda de sus derechos.<sup>11</sup>

Es interesante notar cómo por la calidad de ciudadano se protege a los indígenas de cualquier tipo de arbitrariedad que atente contra sus derechos, es decir, la ciudadanía indígena está integrada en la ciudadanía general, como ocurre con cualquier peruano. Es la autoridad política la que supervisará a los miembros del poder judicial a fin de que cesen los excesos contra los indios. Los derechos ciudadanos deben ser respetados por cualquier autoridad, la misma que está obligada a velar por su respeto y evitar cualquier vulneración posible de los derechos ciudadanos.

Como se puede apreciar en las constituciones y normas analizadas, hay algunas referencias a los indígenas y a su calidad como tales, sin embargo en ninguna parte se habla de la heterogeneidad cultural o diversidad cultural. Para ello habrá que esperar hasta la Constitución de 1920, dada durante la época del segundo gobierno de Leguía. Es decir que, solo después de un siglo de república independiente, se reconocerá dentro del contexto internacional de consolidación del Estado benefactor la existencia de las comunidades indígenas. Así, el artículo 58 dice: "El Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades. La nación reconoce la existencia legal de las comunidades de indígenas y la ley declarará los derechos que le corresponden".

Sin embargo, al hablarse de indígenas, se deja de lado a los nativos de la Amazonía. No se da esa diferenciación importante, se menciona a los andinos y altoandinos quechuas y aimaras; pero no a los de la selva.

## **2. Los indígenas según el positivismo normativo de 1924**

Posteriormente, se promulga el Código Penal en 1924, que constituye un cuerpo de leyes eminentemente positivista, cuyos artículos 44 y 45 expresan el modo en que eran vistos los indígenas:

Artículo 44. "Tratándose de delitos perpetrados por salvajes, los jueces tendrán en cuenta su condición especial, y podrán sustituir las penas de penitenciaría y de prisión por la colocación en una colonia penal agrícola, por tiempo indeterminado que no excederá de 20 años.

Cumplidos dos tercios del tiempo que según ley correspondía al delito si hubiere sido cometido por un hombre civilizado, podrá el delincuente obtener libertad condicional si su asimilación a la vida civilizada y su moralidad lo hacen apto para conducirse. En caso contrario, continuará en la colonia hasta que se halle en esta o hasta el vencimiento de los 20 años".

El mencionado artículo pone el nombre de "salvajes", según Hurtado Pozo, citado por Luis Francia, a los 64 grupos etnolingüísticos de la selva, Ballón señala que el término sirve para designar al hombre que no ha tenido relación alguna con la civilización occidental.<sup>12</sup>

Sobre el mencionado artículo 44, cabe decir que hay una evidente postura etnocéntrica del legislador y de los miembros de la sociedad, pues no es en vano que dicho artículo se

---

<sup>11</sup> Op.cit. t. VI, pp. 97-98.

<sup>12</sup> Luis Francia: *Pluralidad Cultural y Derecho Penal*, p. 498.

expresen en términos peyorativos e infravalorantes del ser humano de culturas diversas a la occidental. Se busca la supremacía de la sociedad occidental frente a cualquier otra cultura que no lo es, avasallando a las culturas diferentes, debido a la fuerza y presencia hegemónica de la primera. Se habla de un proceso de conversión del “salvajismo” a la “civilización”, a la cual representan estos legisladores.

### **3. Etnocentrismo y pueblos indígenas**

La condición de salvaje es una condición especial que es tomada en cuenta al cometerse un delito, de ahí que la pena sea penitenciaría o de colonia penal agrícola. El concebir a una sociedad como civilizada y a otra no conlleva criterios de interpretación axiológicos, que llevan a considerar un individuo o sociedad mejor que otra, y este entorno social e individual constituye un modelo para los que son incorporados hegemónicamente, al hallarse fuera de la sociedad occidental.

No hay atisbo alguno de interculturalidad y menos de heterogeneidad cultural. El tipo de hombre civilizado es aquel que puede convivir en la sociedad, violar la ley, cometer un delito, pero es aceptado por esta, puesto que se ha transformado con el tiempo de “salvaje” a “civilizado”, es decir que su estancia en prisión o en una colonia agrícola ha permitido a dicho “salvaje” ser asimilado por la cultura dominante y actuar según los criterios de su cultura, tradición y origen étnico. Por esta razón la norma reprime al sujeto con una pena menor, como lo señala el segundo párrafo del artículo 44. El legislador que dicta la norma dice quién es bueno o malo (quién es “civilizado” o “salvaje”) y bajo qué tipo de supuestos se reprime, sanciona o exime de pena y, en tal caso, qué condiciones son necesarias para ello. Con esto se busca una sola forma societaria compatible con valores, costumbres y conductas occidentales, según la cual todo aquel que no pertenezca a la civilización debe ser asimilado por ella, a fin de no seguir siendo, por su condición, un salvaje. De otro lado, el artículo 45 del Código Penal de 1924 señala que:

Tratándose de delitos perpetrados por indígenas semicivilizados o degradados por la servidumbre y el alcoholismo, los jueces tendrán en cuenta su desarrollo mental, su grado de cultura y sus costumbres y procederán a reprimirlos prudencialmente conforme a las reglas del artículo 90. Podrán, asimismo, en estos casos, sustituir las penas de penitenciaría[...] por la colocación en una colonia penal agrícola por tiempo indeterminado no mayor que el correspondiente al delito, señalando el plazo especial en que el condenado estará autorizado a obtener libertad condicional con arreglo al título VII. Podrán también reemplazar la pena de prisión según el procedimiento permitido por el artículo 42.

Hay un desdén por el reconocimiento de las diferencias culturales, según Francisco Ballón, citado por Juan Ossio Acuña:

[...] la intención del cuerpo legislativo al establecer un “trato especial” es lograr borrar en el sujeto aquello que tiene de no occidental; lo que efectivamente se castiga es el ser “salvaje” o “semicivilizado”, esto es, ser indio.

De esta manera, los fantasmas desde los cuales la legislación penal dice comprender el hecho de una sociedad étnicamente dividida son de tal naturaleza,



que su objetivo final en la imposición del “orden nacional” apunta directamente a obtener la desaparición del indio [...]”<sup>13</sup>

El artículo 45 menciona a los indígenas semicivilizados o degradados por la servidumbre y el alcoholismo, es decir, se trata de indígenas que tienen algo de civilizados pero que no son completamente; les falta algo aún, se hallan en tránsito hacia la occidentalización, ya sea por la cercanía a la población ubicada en lugares de contacto o influencia con la sociedad occidental. Para Luis Francia, quien cita a Hurtado Pozo, el término hacía referencia al campesino y/o pastor andino que vive en el mundo rural y que no era hispanohablante ni analfabeto<sup>14</sup>.

Habría que esperar un buen tiempo para que se deroguen los artículos 44 y 45, ya que por estrechez de criterios los jueces debieron, frente a los casos concretos, buscar fórmulas de salida que de una u otra manera redundaran en beneficio de los indígenas. Se trataba de resolver los casos particulares de manera innovadora; sin embargo, no será hasta 1991 en que se da el nuevo Código Penal y se reemplazan dichos artículos por el artículo 15, que trata sobre el error de comprensión culturalmente condicionado.

#### **4. Los indígenas y las expresiones de la sociedad formal**

Acerca de la manera en que la sociedad dominante ha venido expresando su marginación, desdén y desatención hacia los pueblos indígenas, se puede afirmar que “la institucionalización del orden jurídico formal significa la imposición de los intereses del grupo dominante a los demás miembros de la colectividad que habitan en el mismo territorio”<sup>15</sup>. Es la sociedad formal, representada por el Estado, la que, a través de sus órganos, dicta y elabora leyes y normas. Como hemos podido apreciar en el repaso histórico, impone sus intereses a las necesidades reales y concretas de los pueblos indígenas, los que tienen una escasa o nula participación en el quehacer normativo, el cual se ha esforzado por dar cierto margen, al menos, de reconocimiento y protección a tales pueblos. Pero se está todavía lejos de una participación más plena, de consulta a los pueblos indígenas en materias que les competen directa o indirectamente, al darse normas administrativas o legales que los involucren, así como establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida en que lo hacen otros sectores de la población; así lo sostiene el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de 1989, ratificado por el Perú en diciembre de 1993 y vigente desde marzo de 1994.<sup>16</sup>

Para poder hablar de un Estado legítimo es necesario:

que el Estado deba estar en la capacidad de incorporar las normas y valores “culturales” de la colectividad nacional en su sistema jurídico. De esta manera, la extensión de derechos iguales y legítimos para los ciudadanos, cualquiera que sea su origen étnico, llegará a ser posible sin que la nación, por su parte, pierda su autenticidad.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Francisco Ballón, citado por Juan Ossio en *Las Paradojas del Perú oficial*, p. 43.

<sup>14</sup> Luis Francia, op. cit., p. 498.

<sup>15</sup> Elke Winter: “Nation et citoyenneté: une perspective wébérienne”, p. 101.

<sup>16</sup> Artículo 6 del Convenio 169 de la OIT.

<sup>17</sup> Elke Winter: op. cit., 106.

El Estado debe incorporar normas y valores jurídicos acordes con los diversos grupos sociales que conforman el colectivo. Dichas normas y dichos valores deben responder a un pluralismo cultural y legal, ya que si se admite la pluralidad cultural se debe hacer lo mismo con la legal. No se trata entonces de una normatividad ajena a la cultura, tradición o valores de un grupo sino, por el contrario, se parte de la aceptación plena de la diversidad.

Por lo general, las legislaciones nacionales no reconocen los derechos colectivos de los grupos étnicos, sean indígenas o no. Las constituciones políticas adoptan, según Stavenhagen, el principio de la igualdad ante la ley para todos y la no discriminación, que se manifiesta por el respeto absoluto a los derechos humanos individuales<sup>18</sup>. En tal sentido, el artículo 2 de la Constitución Política del Perú de 1993 dice que toda persona tiene derecho:

Inciso 3 : A la igualdad ante la ley. Nadie debe ser discriminado por motivo de origen, raza, sexo, idioma, religión, opinión, condición económica o de cualquier otra índole.

Inciso 19: A su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación.

Artículo 89: Las Comunidades Campesinas y Nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas. Son autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso y libre disposición de las tierras [...]. El Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas.

La Constitución de 1993 oficializó el sistema económico imperante, es decir, el liberalismo y su filosofía económica fueron los parámetros que determinaron la concepción de la Carta Magna. El Estado renunció a asumir una política de protección a los recursos culturales originarios de los pueblos indígenas, avalando un sistema económico que según Connie Gálvez:

privilegia las condiciones deshumanizantes del libre mercado, imperantes durante los 90's [...] La reforma constitucional del 93 incluyó por vez primera el reconocimiento de la pluralidad étnica y cultural de la Nación, así como el reconocimiento del pluralismo indígena/campesino; ello fue el resultado del trabajo de un grupo de instituciones y profesionales independientes, con participación indígena, pero no fue producto de un "pacto social" entre indígenas y gobierno, como sucedió en Colombia o México, de ahí la apatía. Las propuestas para la nueva normatividad constitucional iban mucho más allá de lo que el Estado liberal de Fujimori estaba dispuesto a conceder: contenían un desarrollo integral que aseguraría el etnodesarrollo, bajo un Estado pluralista garantista.<sup>19</sup>

Si bien hay un avance al aceptarse la heterogeneidad y diversidad cultural, en la práctica los pueblos indígenas no son consultados ni se toma en cuenta su parecer en lo que atañe a las normas que los afectan o les conciernen directa o indirectamente, aunque en los últimos años los pueblos amazónicos —representados por sus federaciones o confederaciones— tienen un mejor manejo de lo político y han podido negociar con el Estado diversos puntos, como el caso de la FENAMAD (Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes) en lo concerniente a la

<sup>18</sup> Rodolfo Stavenhagen: *Los derechos indígenas Algunos problemas conceptuales*, p. 153.

<sup>19</sup> Connie Gálvez: *El Derecho Consuetudinario indígena en la legislación indigenista republicana del Perú del siglo XX*.

suspensión de los petitorios y concesiones mineras en territorios indígenas, en el departamento de Madre de Dios, en el 2001, y la creación de una reserva del Estado a favor de las poblaciones indígenas en aislamiento, creadas por ley el 25 de abril del 2002.

## 5. Del término *indígena* al de *nativo*, recuento de su evolución

El Estado nacional manifiesta una preocupación por atraer a los “salvajes” a la vida “civilizada”. Ninguna legislación de protección —particularmente, ninguna instancia estatal— protege a los indígenas amazónicos, ni en la misma época del caucho, en que las correrías (caza de indígenas para convertirlos en esclavos) eran pan de todos los días y significaron uno de los episodios más cruentos de la historia peruana.

Al momento de su fundación, el Estado nacional peruano no encuentra a los indígenas de la Amazonía como poseedores o propietarios de tierras agrícolas; ellos ocupan territorios y esa ocupación no genera valores económicos al país del que forman parte (estrictamente, son los territorios los que forman parte del país, no los indígenas que los ocupan).<sup>20</sup>

Entre indios y salvajes, según María Isabel Remy, la diferencia para el Estado colonial y republicano en el Perú no fue ni étnica ni ecológica sino política y económica. El énfasis en marcar algún tipo de diferenciación acerca del tratamiento normativo sobre los indígenas tenía eminentemente un sustrato económico, más allá de su referente étnico y cultural. Por esta razón, el Estado se muestra preocupado por la titularidad de la propiedad, la cual no genera ingresos para el fisco, ya que la tierra que ocupan los indígenas tiene la forma de territorio indígena, del cual la propiedad comunal juega un rol importante.

Es a mediados de la década de 1950 que el Estado se refiere a los indígenas amazónicos como “tribus selvícolas” y empieza a legislar sobre la necesidad de reservar a su favor tierras que aseguren su subsistencia<sup>21</sup>. En 1957, mediante el Decreto Supremo 03, el Estado reconoce a los indios amazónicos acreditándoles derechos particulares en los territorios que ocupan, y así la superficie atribuida legalmente a la población india se elevó a 147, 872, es decir, 0,2% de la extensión total de la Amazonía peruana.

La existencia de los selvícolas está plenamente reconocida a partir de 1968. Con el golpe de Estado por parte de los militares, se da comienzo al Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, el mismo que durará hasta 1980. Es el vocabulario de la burocracia militar, según Favre, el que pone de manifiesto el empleo del nuevo término “nativo” para diferenciar al indio selvícola del indio campesino<sup>22</sup>. Es decir, se produce un tipo de organización nueva llamada “comunidad nativa”, que para María Isabel Remy puede definirse en los siguientes términos:

Un recorte más o menos arbitrario de grupos indígenas de un mismo origen étnico, cercanos y conocidos entre sí, a los que se les delimita un territorio constituyen una comunidad nativa. El modelo de comunidad nativa es imaginado según el patrón andino de comunidad, con poco que ver con los sistemas de gestión territorial, social y productividad de los indígenas amazónicos.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> María Isabel Remy: *Población indígena y construcción de la democracia en el Perú*, p. 72.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>22</sup> Henri Favre: *Reforma agraria y etnicidad en el Perú*, p. 27.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 73.

Para explicar mejor lo que significó el reconocimiento de las comunidades indígenas como entes colectivos, se puede mencionar el siguiente ejemplo: los esse eja son un pueblo indígena que se dividió en tres comunidades nativas: Infierno, Palma Real y Sonene, las tres lejanas unas de otras. Cuando un maderero o minero quiere entrar a una de las comunidades a extraer oro, además del trámite ante el ministerio de Energía y Minas, debe tratar directamente con las autoridades de la comunidad nativa afectada. Es decir que no es el pueblo esse eja quien acude a las negociaciones, sino los esse eja de tal o cual comunidad; con esto, lo que se ha provocado es un desmembramiento del núcleo social, ya que quienes tienen existencia jurídica propia y están reconocidas son las comunidades nativas; cada una tiene sus representantes, que son libre y democráticamente elegidos, y son esas mismas comunidades las que se afilian a una federación o asociación indígena que las agrupa.

Con esto se ha fragmentado la identidad de los pueblos indígenas ya que se les ha restado un espacio de interlocución como etnia, la que velaría por las diversas comunidades en que se hallaran sus miembros. De ahí que lo que pretendía buscar el Estado no fuera la pluralidad étnica sino la pluralidad de bases económicas.

## **6. Las comunidades nativas como colectivo**

Son los Estatutos de 1961, 1966 y 1970 los que declaran que las comunidades eran personas colectivas de derecho privado. No eran personas jurídicas de derecho público sino de derecho privado, por no tener un poder de voluntad imperante. La comunidad como una persona colectiva *sui generis* no era una asociación, una fundación o una sociedad.<sup>24</sup> De esta manera la Constitución de 1979 precisa la autonomía de las comunidades, remitiendo a la ley la determinación de su marco. Según Figallo, no las crea sino las reconoce como entes territoriales con sustrato sociológico propio. Se reconoce la “existencia legal y la personería jurídica” de las comunidades nativas y son autónomas en su organización, trabajo comunal y uso de la tierra, así como en lo económico y administrativo. El artículo 163 señalaba que las comunidades indígenas eran inembargables, imprescriptibles e inalienables, salvo ley fundamentada o por el voto de los dos tercios de los miembros calificados de esta. Así se marca la diferencia con la constitución de 1993 artículo 89, que prevé la imprescriptibilidad, excepto en el caso de abandono, motivo por el cual pasa a dominio del Estado.

## **7. El rol de la participación indígena en el proceso democrático**

En general se puede decir que el papel del ciudadano al menos en el Perú es solamente “elegir líderes en competencia, evitando instruirlos sobre lo que deben hacer”, pues la acción política es tarea de los líderes y no de los electores; en tal sentido, afirma Teixeira, se trata entonces de una división del trabajo, unos eligen, otros deciden.”<sup>25</sup>

No existe, pues, un control del quehacer del poder ejecutivo ni legislativo, al no existir mecanismos idóneos para exigir rendición de cuentas a dichos poderes. En el caso del poder legislativo, no se da la renovación por tercios cada cierto tiempo, para poder reelegir aquellos que han cumplido con sus promesas electorales y han realizado un trabajo comprometido, dejando de lado aquellos que no lo han hecho.

---

<sup>24</sup> Guillermo Figallo: *Las Comunidades Campesinas y Nativas en la Constitución Política*, p. 81-87.

<sup>25</sup> Celso Teixeira Elenaldo: *El papel de la participación en el proceso democrático*, p. 103.

Es claro que la ciudadanía incluye las responsabilidades y los deberes de los ciudadanos, considerándose el deber y la obligación como entidades cargadas de un imperativo coercitivo. En tal sentido, Tassin manifiesta:

[...] que el ciudadano es actor y agente, en cuanto la ciudadanía expresa un modo de acción y no un modo de ser, el ciudadano se define menos por su pertenencia comunitaria (su identidad étnica, confesional, cultural o nacional) que por su actividad en la esfera pública, siempre ligada a aquella de los otros ciudadanos.<sup>26</sup>

El punto más frágil de uno de los atributos de la noción de ciudadanía es la igualdad social, la que se expresa en la marginación y el olvido de muchos de nuestros conciudadanos, sobre todo los indígenas. De ahí que la discusión sobre la democracia incluya la discusión sobre el concepto de ciudadanía y viceversa. A lo que Hugo Quiroga añade: "aquello reclamado por el imaginario de un orden justo: el sentido de la democracia es la ciudadanía y al mismo tiempo ella evoca una sociedad igualitaria."<sup>27</sup>

La ciudadanía cabe pensarla en un sistema pleno de igualdad entre sus miembros, la ciudadanía es incompatible e impensable con el privilegio y la desigualdad de los iguales. Por lo que se puede ir aún más lejos y afirmar que el desarrollo de la igualdad política es inseparable de la equidad social, de una mínima igualdad de condiciones para todos, por tanto, añade el autor, la libertad política no es posible sin sufragio universal, es decir, sin las clásicas libertades civiles, elecciones libres y plurales, competencia de partidos, etc. Es por ello que:

La idea de ciudadanía no debería designar tan sólo la pertenencia de un individuo a un Estado (en cuanto sujeto de derecho y portador de nacionalidad) sino también su pertenencia a múltiples formas de interacción social

[...] En consecuencia, es posible pensar en una dimensión de la ciudadanía autónoma con respecto al Estado, si es factible otra perspectiva que no sea aquella del individuo titular de derechos. [...] el individuo es a la vez ciudadano del Estado y ciudadano de la sociedad civil, comprendida esta como una esfera de participación de los hombres y mujeres que actúan concertadamente.<sup>28</sup>

La participación política de los indígenas en la sociedad civil es mínima y más limitada todavía al interior del Estado. Cabe reconocer que en los últimos años los indígenas amazónicos han tenido mayor presencia, debido al reconocimiento de sus estructuras comunales, como por ejemplo, las rondas de autodefensa y rondas campesinas, las mismas que hicieron frente a Sendero Luminoso durante las décadas de 1980 y 1990, agrupándose por la necesidad de no ser exterminados y poner un freno a la insana violencia. Esto llevó a un apoyo y reconocimiento oficial de dichas rondas, que actuaban en acuerdo con las fuerzas armadas, siendo el caso más conocido el de la selva central y, más específicamente, Satipo.

Es a partir de dicho episodio que el Estado cedió ante algo que se le escapaba de las manos, el combate contra la subversión, por el que toman partido campesinos y nativos, como una forma de autoprotegerse pero también de identificarse como miembros de un Estado debilitado por la violencia, que busca reconocimiento y apoyo en los diferentes estratos de la sociedad civil.

---

<sup>26</sup> Etienne Tassin: *Identidad, Ciudadanía y Comunidad Política ¿Qué es un sujeto político?*, p. 58.

<sup>27</sup> Hugo Quiroga: *Democracia, ciudadanía y el sueño del orden justo*, p. 188.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp.198-199.

Frente a lo que significa la heterogeneidad cultural, reconocida por la Constitución, cabría preguntarse en qué medida se puede hablar de una reivindicación étnica dentro de la sociedad civil y del Estado, qué papel juega la identidad en el quehacer de los pueblos indígenas frente a la sociedad y qué expresiones recientes hay en nuestro medio de participación para cargos de autoridades indígenas.

## **8. La identidad indígena: hacia una diferenciación de la ciudadanía**

La identidad es un fenómeno que surge de la relación entre el individuo y la sociedad, constituye un elemento de la realidad subjetiva. Por medio de la identidad, se expresa la manera de ser y estar en el mundo, pautada por la cultura, la tradición, la lengua y la pertenencia a un determinado grupo social. De otro lado, la identidad étnica es para Susana Villasana:

un tipo distinto a otras identidades posibles, que se explica dentro del marco de referencia de las adscripciones sociales surgidas en la interacción.

[...] Tanto el proceso de reconocimiento como el de adscripción, como el proceso de reconocimiento por otros, pueden considerarse como dos procesos inseparables y constitutivos de la identidad<sup>29</sup>

La identidad se define por aquello que el sujeto expresa en sí mismo, es decir, aquello que lo hace particular, un modo de ser que lo define en sus relaciones con los demás, de ahí que una sociedad pluriétnica como la peruana se caracterice por esa diversidad y heterogeneidad étnica. Ante lo antes expresado, hay que preguntarse en qué medida la ciudadanía puede implicar lo étnico como definición.

Hay que diferenciar entre lo que es la identidad de un individuo y lo que es su ciudadanía, es decir, su ser privado con su acción pública, su pertenencia comunitaria con su actividad política. A lo que añade Tassin:

La identidad de un individuo presenta siempre un carácter doble: es cultural y es comunitaria. La comunidad se identifica como tal, en la asunción común de valores compartidos y el individuo se identifica afirmando su pertenencia a la comunidad, a través de la adhesión a sus valores [...] La identidad resulta de la identificación realizada en un juego de reconocimientos y de adhesiones.<sup>30</sup>

Concebir a partir de una identidad étnica una ciudadanía específica como la ciudadanía indígena nos llevaría a separar del entorno social a los indígenas, al señalar que se les confiere derechos de participación política en razón de su etnicidad, y no porque son parte de la sociedad multicultural, en la cual quieren que se les tome en cuenta en razón de su ser indígenas, respetando sus instituciones, tradición, organización y costumbres. La representatividad que se les asigne a partir de su presencia en la sociedad debe respetar más que una mera presencia numérica, que sería desventajosa para ellos, una presencia que legitime su representatividad nacional.

Reconocer que existe una cultura diferente no es sólo aceptar que alguien pueda tener un color de piel distinto, vestirse de algún modo particular, tener gustos diferentes y hábitos alimentarios distintos; lo que realmente importa es cómo conciben la naturaleza humana y la dignidad de la persona y en qué manera ello va contra nuestras concepciones.

---

<sup>29</sup> Susana Villasana: *Consideraciones teóricas en torno a la identidad étnica*, pp. 362-365.

<sup>30</sup> Etienne Tassin: op. cit., p 55.

Anticipándonos a la respuesta, podemos percibir que las culturas que conviven dentro de una sociedad varían en sus formas de ver y concebir el mundo, y de ser y estar en él. Lo que está sobre la base del multiculturalismo es la palabra *cultura*, cuyo significado plantea muchos problemas, pues no es un concepto unívoco.

Una definición clásica de E. B. Taylor, citada por León Olivé, nos puede ayudar a entender la complejidad del asunto:

la cultura o civilización [...] es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad.<sup>31</sup>

El multiculturalismo busca defender el derecho a la diferencia de cualquier grupo que se identifique a sí mismo por medio de un conjunto de características que lo particulariza y diferencia de otros, teniendo puntos en común al referirse al concepto mismo de cultura antes definido.

## 9. El multiculturalismo y la ciudadanía diferenciada

El multiculturalismo nos lleva a incluir concepciones sobre la diversidad cultural y lo que implican las interacciones que se dan entre las diversas culturas, coexistentes dentro de una sociedad. El tipo de relación entre los individuos y los grupos, y entre estos y los individuos debe basarse en una relación de constante comunicación e interrelación, ya sea a través de los grupos entre sí como colectivos, o de los individuos con los grupos diferenciados.

Se podrá, entonces, decir que hay un intercambio que favorece el respeto a la convivencia, dentro de un Estado nacional pluriétnico, y su sola existencia implica que debe haber interlocutores válidos, para poder dar a conocer no sólo sus reivindicaciones sino para poder de manera conjunta plantear las medidas necesarias para una mejor convivencia, centrada en la interculturalidad.

El multiculturalismo normativo justifica el llamado derecho a la diferencia, según Olivé, aplicado a las culturas, esto es, su derecho a preservarse, a reproducirse, a florecer y a evolucionar. El multiculturalismo entendido de esta manera justifica: *el derecho a participar activamente en la construcción de la Nación y en la vida del Estado a los que pertenece cada cultura.*<sup>32</sup>

La ciudadanía diferenciada se basa, entonces, en la concepción de una sociedad multicultural que acepta las formas de manifestación y expresión cultural y étnica de los diversos grupos que coexisten en su seno, otorgándoles los medios necesarios para preservar y mantener su cultura, patrimonio cultural e instituciones que les son propias, así como asegurar una legitimidad estatal, toda vez que los pueblos indígenas puedan elegir a sus propias autoridades y gobernantes indígenas, el criterio de representatividad deberá adecuarse a los patrones culturales de dichos pueblos, así como garantizarse en pie de igualdad una representatividad, no necesariamente numérica, sino expresada en la presencia de dichos pueblos dentro de una determinada localidad, departamento, región o país.

---

<sup>31</sup> León Olivé: *Multiculturalismo y pluralismo*, p. 41.

<sup>32</sup> Op. cit.

## **Bibliografía**

### **BASADRE, Jorge**

1983 *Historia de la República del Perú 1822-1933*.  
Editorial Universitaria. Sexta edición corregida y aumentada, 10 tomos.

### **ESPINOSA DE RIVERO, Óscar**

1996 “El pueblo asháninca y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural”. En:  
*Derechos humanos y pueblos indígenas de la Amazonía*. APEP. CAAAP. Lima.

### **FAVRE, Henri**

1991 “Reforma agraria y etnicidad en el Perú durante el gobierno revolucionario de las fuerzas armadas (1968-1980)”. *Cuadernos americanos Nueva Época* Año V, Vol. 6, N.º 30. Bimestre noviembre-diciembre. Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.

### **FIGALLO, Guillermo**

1987 “Las comunidades campesinas y nativas en la constitución política”.  
*Socialismo y Participación*, N.º 39, CEDEP. Lima.

### **FRANCIA, Luis**

1993 *Pluralidad Cultural y Derecho Penal*. Facultad de derecho Pontificia Universidad Católica. Fondo Editorial. PUCP. Lima.

### **GÁLVEZ, Connie**

2001 *El derecho consuetudinario indígena en la legislación indigenista republicana del Perú del siglo XX*. Ponencia de la I Conferencia de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica Sección Perú.

### **GARCÍA BELAÚNDE, Domingo**

1993 *Las Constituciones del Perú*. Lima: Edición oficial Ministerio de Justicia.

### **GUTMAN, Amy**

1993 Introducción. En *multiculturalismo y la “política del reconocimiento*, de Charles Taylor. México D. F.: Fondo de Cultura Económico.

### **JELIN, Elizabeth**

1996 “La construcción de la ciudadanía entre la solidaridad y la responsabilidad”. En:  
Elizabeth Jelin y Eric Hershberg (compiladores). *Construir la Democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*. Venezuela: Editorial Nueva Sociedad.

### **KYMLICKA, Will**

1996 *Ciudadanía Multicultural. Una Teoría liberal de los derechos de las minorías*. Madrid: Paidós.

### **MARZAL, Manuel**

1981 “La población nativa y las fronteras peruanas”. *Revista de la Universidad Católica Nueva serie* N.º 9-10, Lima.



**OLIVÉ, León**

1999 *Multiculturalismo y pluralismo*, México D. F.: Paidós.

**OSSIO ACUÑA, Juan**

1994 *Las paradojas del Perú oficial. Indigenismo, democracia y crisis estructural*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica.

**QUIROGA, Hugo**

2001 "Democracia, ciudadanía y el sujeto del orden justo." En: Hugo Quiroga y otros, compiladores. *Filosofías de la ciudadanía, sujetos políticos y democracia*, 2.ª edición, Homo Sapiens.

**REMY, María Isabel**

1995 "Población indígena y construcción de la democracia en el Perú." *Socialismo y participación*, N.º 72. Lima.

**ROCHER, François**

2000 "Citoyenneté fonctionnelle et État multinational: pour une critique du jacobisme juridique et de la quête d'homogenité". En: *Droits Fondamentaux et Citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée ilusoire?* Editions Themis. Québec.

**STAVENHAGEN, Rodolfo**

1996 "Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales." En: Elizabeth Jelin y Eric Hershberg (compiladores). *Construir la Democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

**TASSIN, Etienne**

2001 "Identidad, ciudadanía y comunidad política ¿qué es un sujeto político?" En: Hugo Quiroga y otros compiladores. *Filosofías de la ciudadanía, sujetos políticos y democracia*, 2.ª edición, Homo Sapiens.

**TEXEIRA ELENALDO, Celso**

1997 "El papel de la participación en el proceso democrático". *Boletín americanista*. Publicación de la Universidad de Barcelona N.º 47.

**VILLASANA BENÍTEZ, Susana**

1996 "Consideraciones teóricas en torno a la identidad." *Anuario de estudios indígenas VI*. Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas Instituto de Estudios Indígenas. San Cristóbal.

**WINTER, Elke**

2000 "Nation et citoyenneté: une perspective wébérienne." En: *Droits Fondamentaux et Citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée ilusoire?* Québec: Editions Themis.

## **LA PROBLEMÁTICA DE CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO EN CIENCIAS SOCIALES EN LA ARAUCANÍA. PROPUESTA INTERDISCIPLINARIA DE TRABAJO DESDE LA ANTROPOLOGÍA Y LA EPISTEMOLOGÍA\***

**Teresa Durán y Mario Samaniego**

### **1. Planteamiento de la problemática**

Aunque la mayoría de los antropólogos chilenos comparten el truísmo de que su quehacer disciplinar, y por ende profesional, deriva de supuestos anteriores, de naturaleza epistémica y filosófica, es relativamente escaso el número de ellos que ve necesario revisar tales supuestos. Proponemos, en primera instancia, que el contexto de la Araucanía, inicialmente identificado como interétnico y multicultural, ha constituido factor determinante en la importancia que se le asignó a la revisión epistemológica del quehacer antropológico desde sus inicios (1970-1973).

En efecto, la primera Escuela de Antropología se fundó sobre la base de la discusión teórica de los modelos a través de los cuales no solo se explicaba el comportamiento sociocultural, sino se asumía que debía construirse conocimiento de base científico. No obstante esta valiosa tradición, no reconocida suficientemente en Chile, es verdad que tal clarificación filosófica, epistemológica y teórica, convocó parcialmente la constitución de una academia que se hiciera cargo de la discusión que esta ameritaba. Como lo planteáramos recientemente, la discusión con los pares debió ocurrir con el contexto de origen del proponente, es decir Europa, cuestión que se dio así hasta que dicha comunidad científica se mantuvo en pie en 1986 aproximadamente (véase Durán 2002).

Esta circunstancia es la que nos obliga hoy a plantear la necesidad de precisar qué vamos a entender por contexto, de modo de comprender sus niveles de impacto. Proponemos que la problemática de construir conocimiento en Ciencias Sociales, en un contexto como el de la Araucanía, exige no solo identificar los constructos de la identidad circundante, en tanto iluminadores del modelo teórico disciplinario. Resulta relevante también ver de qué modo tal contexto favorece o desfavorece la discusión de tales procedimientos y respecto de los procesos dialogantes, tanto entre los especialistas como entre éstos y los actores sociales.

Al respecto y a lo que concierne al estudio de las relaciones interétnicas –sociedad chilena / sociedad mapuche–, y a partir de la introducción del modelo crítico al paradigma estructural clásico, que se asentara como base teórica contundente, tanto la teoría del reclutamiento como del modelo accional no son suficientes para, sobre la base de esta discusión

---

\* Agradecemos la valiosa colaboración del antropólogo Marcelo Berhó, docente de la Escuela de Antropología de la UCT, y de Verónica Núñez, alumna tesista de la misma escuela. Este artículo forma parte de la investigación auspiciada por el Ministerio de Educación de Chile, Proyecto MECESUP 0204: Generando condiciones para la mediación intercultural en alumnos de la Universidad Católica de Temuco.

académica, resolver ni la relación con los actores sociales, ni sobre todo abordar el tema de cómo romper la cadena de reproducción del estilo de ciencia en la sociedad regional. En otras palabras, estamos proponiendo que para que un contexto dado, sea determinante en la discusión de las bases argumentativas del conocimiento, propio de los avances teóricos en las Ciencias Sociales y/o en la Academia, debe también el contexto favorecer la discusión de las propuestas de su propia génesis y posterior reproducción, de modo de superar el aislamiento y egocentrismo de estas:

En el plano metodológico proponemos que, en el caso del contexto de la Araucanía, este ha constituido hasta el presente para las Ciencias Sociales, mayormente motivo de análisis o de uso de los modelos teóricos proporcionados desde la Academia, y no fuente generadora de espacios inter-epistémicos y/o filosóficos orientados hacia la construcción de un conocimiento que haga sentido, no solo para quien ejecuta el plan cognoscitivo, y que en tanto tal lo representa, sino también para quien juega el papel de referente empírico, que en la mirada, verdaderamente contextualizada, debiera pasar a constituir otro proponente y / o dialogador.

Las razones de este estado de cosas, las situamos al menos en tres planos interrelacionados:

- A. La condición sociocultural y política del sujeto – objeto por conocer.
- B. La condición sociocultural y política del propio sujeto proponente de procesos cognoscitivos.
- C. Las condiciones socioculturales y políticas que ofrecen los espacios institucionales diferenciados relevantes del contexto regional, nacional e internacional.

En la Araucanía, en lo que respecta a su condición interétnica e intercultural, mientras solo en la última década ha emergido un liderazgo capaz de abordar el tema del conocimiento, ha ocurrido que en las Universidades tampoco se ha contado con óptimas condiciones para constituir equipos inter o trans-disciplinarios, capaces de dialogar en torno a procesos generadores de conocimiento. Por otra parte, el conocimiento proveniente de las Ciencias Sociales, ha sido estigmatizado como cómplice de los movimientos sociopolíticos que se han hecho cargo de los problemas socioétnicos prevaletentes, sin que ello haya sido suficientemente discutido. En otras palabras creemos que así como los especialistas de raigambre europeo norteamericana, que han trabajado en la Araucanía, resolvieron sus problemas de contexto, realizando aquí sus estudios teóricos, los especialistas locales no hemos contado con las condiciones suficientes para abordar el mismo problema en circunstancias distintas, en tanto dicho contexto es también nuestro contexto, y a él debemos responder al mismo tiempo que al de la Academia.

Esta última razón apunta a clarificar en qué consiste toda estructura cognoscitiva para llegar a ser tal desde la mirada ética y humana, qué papel juega el contexto en dicha empresa, cómo hemos aprendido culturalmente a reproducir el modelo de la ciencia y cuánto somos capaces de llevar a cabo el proceso desde el contexto y para el contexto, sin desconocer la necesidad del diálogo con el patrimonio heredado desde el modelo de origen. De otro modo, advertimos el desafío no abordado de hacer o no trivial el contexto, dependiendo de si hemos o no abordado el tema del origen de los modelos teóricos y de sus impactos, tanto sea en el contexto originario como en el recipiente.

Proponemos que los modelos teóricos heredados desde el primer mundo no son intrínsecamente deformadores de la realidad sociocultural, en tanto los cataloguemos como positivistas o realistas ingenuos, sino en tanto nosotros seamos capaces de usarlos como referentes para comunicarnos con aquel mundo, pero finalmente para comprender mejor el mundo en el que vivimos. Este desafío, puesto en la mirada pedagógica, supone la necesidad de conocer muy bien la trama de origen y práctica habitual de los modelos fundantes, conocer exhaustivamente el contexto local desde una perspectiva crítica, y más aún, desde dicho proceso reflexivo, proponer un conocimiento fundado que se articule con las necesidades de conocimiento del contexto local.

¿Por qué este esfuerzo de deconstruir el edificio cuando más se requiere de conocimientos específicos? Insistimos que la razón última es de orden ético social, sin por ello dejar de ser plenamente cognoscitiva.

En primer lugar, creemos que es indispensable atender más cuidadosamente a las bases filosófico epistemológicas, que siendo tan determinantes son, no obstante, de dominio de otra especialidad:

- ¿Qué papel juega ese referente epistémico, a priori históricamente heredado en nuestra disciplina?
- ¿Tal referente refuerza u otorga niveles de coherencia con el quehacer o cuestiona dicha coherencia?

En segundo lugar y en el mismo orden, está el haber valorado los aportes de antropólogos quiénes, viniendo de la formación del primer mundo, han advertido cómo, las discusiones no resueltas allí han cristalizado en efectos nefastos en poblaciones desprovistas de condiciones para advertirlo. Nos referimos específicamente al aporte de Arnold (2002), cuando detecta que la escisión entre lengua y cultura, protagonizada por especialistas franceses y americanos, sociólogos y antropólogos respectivamente, ha traído efectos nada deseables para los pueblos indígenas sometidos hoy a programas educacionales desestabilizadores de su identidad cultural y socioétnica. Al advertir precisamente tales efectos, como el que tendría de modo similar la imposición institucional de la corriente revisionista de la cultura en su versión idealista, en los programas de educación intercultural bilingüe (véase Chiodi 2002), la motivación ética de hacernos cargo de los impactos socioculturales, que nuestra forma de comprender el mundo tiene en las poblaciones, particularmente de aquellas que son objeto de la institucionalización del conocimiento dominante, adquiere carácter imperativo.

Así, tanto sea en el plano pedagógico, en que vivimos la antinomia del manejo egocéntrico de las disciplinas, asumiendo que cada una puede protagonizar por separado las controversias cognoscitivas de toda la historia de occidente, sea por los efectos socioculturales de las mismas, nos parece indispensable plantearnos la necesidad de un diálogo, que en cada uno de los niveles sea capaz de dilucidar el referente cultural útil y/o controversial para los diversos niveles del contexto en el que nos desenvolvemos. En otras palabras, sea por los efectos más lejanos del proceso de construcción del conocimiento o por lo más cercano, hemos convenido en la necesidad de un diálogo interdisciplinario entre la Epistemología y la Antropología Sociocultural, en un marco de respeto por la diferenciación disciplinaria, al mismo tiempo que de modestia no solo respecto de las bases fundantes del proceso, sino de sus efectos en el

contexto que compartimos. La interpelación de este termina siendo así, no solo del trasfondo y fondo ético, sino también del proceso intelectualizante.

A continuación, se presentará la mirada crítica desde la epistemología, acerca de las particularidades del conocimiento de las ciencias sociales en la región, centrándose en precisar dilemas teóricos —explícitos e implícitos—, y sus efectos y consecuencias en el conocimiento formal y posteriormente en la sociedad, así como visualizar formas de abordar los desafíos pendientes.

- ¿Qué tipo de conocimiento construimos en ciencias sociales, en general, y en antropología, en particular?
- ¿A qué modelo(s) de ciencia puede adscribirse y por qué?
- ¿Es conveniente revisar el modelo clásico de ciencia en nuestro contexto, y por qué?

Luego se puntualizará el esfuerzo que desde la Antropología Sociocultural, en su versión llamada Interactiva, se está haciendo para abordar los problemas planteados previamente. Finalmente se intentará configurar un cierto itinerario programático de tareas por abordar, en la perspectiva interdisciplinaria.

## **2. El análisis epistémico**

No se podría afirmar que exista una tradición de investigación epistemológica que tenga como objetivo indagar en la construcción de conocimiento en ciencias sociales en el contexto de la IX Región de la Araucanía y más concretamente que se haya generado desde la UCT. Por lo mismo no se cuenta con un corpus riguroso de producción científica en el ámbito indicado. No obstante ello, incipientemente se ha iniciado un proceso, que asume la epistemología como ciencia empírica (en el sentido de que esta debe naturalizarse, no teniendo fundamentos a priori, debiendo ser evaluada empíricamente y en consecuencia, alejándose de propuestas prescriptivistas y normativistas sobre el proceder científico) que procura develar los fundamentos, métodos e impacto sociocultural, que las investigaciones relacionadas con sujetos poseen y producen. Lógicamente este objetivo pone especial atención a los diversos actores que las auspician e implementan, ya que son ellos (y nosotros los académicos como un actor más) los responsables de los fundamentos, métodos e impactos. Al respecto se puede afirmar, que sobre tres áreas de la realidad regional, políticas científicas y sociales, además de desarrollo, y en menor medida marginalidad, existen ya ciertos resultados, sirviendo éstos de base para justificar la reflexión.<sup>1</sup>

Deseable o no, dependiendo del lector, la primera afirmación básica que debe indicarse, remite a una situación de divergencia e incomunicación, inexistencia de vigilancia epistémica o fragmentación de los procesos de conocimiento y por ende desvitalización de los mismos. Por una parte, los desarrollos teóricos abren cada vez más nuevos referentes; así a modo de ejemplo, cibernética de segundo orden, complejidad y análisis del discurso, se han convertido en moneda común de las discusiones al respecto. Sin embargo, las prácticas de investigación nos refieren una situación bien distinta: las visiones clásicas de la ciencia (véanse a modo de ejemplo, Bunge 1985 y Quintanilla 1981) siguen siendo, y el panorama para el cambio no es muy

---

<sup>1</sup> Esta reflexión epistémica se basa sobre el análisis de dos investigaciones realizadas a partir de 1999, una financiada por Mideplan sobre desarrollo endógeno y otra sobre políticas científicas, financiada por la Dirección de Investigación de la UCT, más análisis del discurso en relación con los actores regionales con incidencia directa en procesos de investigación.

optimista, las predominantes en términos generales. Ello nos indica que la incomunicación entre los actores (bases y fines por ejemplo de las instituciones y academia) que generan procesos de investigación, es un factor decisivo para entender el panorama. También nos indica que el poder de cada uno de ellos es variable imprescindible para develar la interacción entre ellos, poder que rara vez tiene que ver con la lógica de la investigación científica, y sí con aspectos, que si bien hay que entenderlos como parte integrante de los procesos científicos, –modelos políticos de desarrollo y económicos principalmente–, están constituyéndose en los ejes por excelencia que articulan la investigación.

Este modelo clásico en el contexto regional, se constituye a partir de una complementación entre un realismo mitigado, invisibilizado y acriticamente inscrito en la mente de los actores científicos y el pragmatismo. El realismo mitigado, en términos de Putnam (1994), realismo interno, afirma que la realidad no tiene una existencia en sí misma con independencia de cualquier elemento externo, sino que esta es el resultado de las representaciones que nuestro sentido común organiza, admitiéndose paralelamente, que dichas representaciones viven al margen de nosotros, sus productores. Esto no sería tan problemático si se tuviera plena conciencia de ello. El problema emerge cuando se sustituye por confusión, lo que hemos organizado con lo que hay; para nuestro problema, la realidad sociocultural. ¿Por qué? Sencillamente porque este realismo mitigado termina convirtiéndose en un realismo dogmático, el cual sostiene una ontología última aseguradora de la realidad con autosuficiencia y por tanto, sin necesidad de vincularse a algo que no sea ella misma. Por consiguiente, este realismo asegura ofrecer una teoría literalmente verdadera acerca de cómo es el mundo, asumiendo que aceptar dicha teoría (científica) implica la creencia de que es verdadera. Una vez constituida la realidad (aunque sin saberlo), el pragmatismo entra en juego, queriendo solucionar problemas e intervenir exitosamente en el mundo. Esto inquieta, pues no se puede tener certeza de qué problemas se habla, ni en qué mundo se sitúan.

Lo anterior deviene en un doble proceso de exteriorización. En primer lugar se elimina del proceso de conocimiento a lo sociocultural, exteriorizándolo. Las representaciones se constituyen, se fijan, siendo algo sobre lo que se debe actuar, pero sin posibilidad de participar (lo sociocultural representado) en dicho proceso de construcción de conocimiento. Por otra, son elementos externos a la ciencia (institucionalidad oficial e ideología económica predominante, principalmente), los que determinan los fines de la misma, los que le inyectan su racionalidad, sin que el sentido y normatividad de éstos estén discutidos y elaborados en relación con el conocimiento científico. La ciencia se convierte en empresa.

La fijación de lo sociocultural mediante la exteriorización, producto de las representaciones que esos elementos externos en gran medida provocan, desemboca en una imposición de una certidumbre nomológica sobre la inestabilidad de los sistemas, en tanto característica por excelencia de contextos fragmentados y complejos como es el caso de la IX Región. Esto es, según la visión clásica indicada, complejidad, incertidumbre y caos entre otros conceptos, serían parte de una nueva semántica, que indicaría la necesidad de que la razón científica no ceda en la pretensión de acceder a la constitución ontológica del mundo, con el objetivo de esclarecer procesos, acumular conocimientos y de este modo, ampliar y clarificar la imagen científica del mundo.

Por otra parte en este camino que se comenta y en el que lo sociocultural desemboca en dos posibles salidas, una su disolución o dos, una normativización inducida y por lo general

sin pertinencia con los consiguientes efectos, los sistemas planificadores, como elemento externo, juegan un rol determinante. Si se admite lo anterior, la planificación, en especial la estatal y económica, parecen ser depositarias de la racionalidad social y por ende, instancias capaces de maximizar la funcionalidad de las estructuras y consiguientemente, encargadas de negar la factibilidad de los órdenes propios y espontáneos, inherentes a las dinámicas socioculturales. Importancia decisiva adquiere en este momento la noción de sistema, el cual sería fruto de la proyección de los supuestos racionalistas de la operatoria del estado y la economía en materia científica. La noción de sistema es básicamente una noción constituida en la diferenciación funcional. Ello se traduce, en que los vínculos funcionales entre los organismos y actores involucrados, sea más bien de tipo normativo que empírico. En la práctica, los elementos involucrados en la heurística de la planificación no operan efectivamente en la realidad, sino más bien, se trata de instalar o erigir un sistema. Por ello, los elementos que se incorporan en la noción de sistema, son básicamente de índole institucional, sin ligazón con las identidades, dinámicas y órdenes propios del mundo sociocultural.

En la base de la problemática, subyace algo tan simple en principio, pero tan decisivo en la práctica como la reflexión sobre la racionalidad. Si la razón (véase Rescher 1999) es lo que permite a los seres humanos tener creencias y evaluar los fundamentos que tengan a favor o en contra de esas creencias, esto es, el fundamento en que se basa una creencia y por racionalidad, el ejercicio apropiado de la razón al elegir un determinado curso de acción, tomar decisiones o perseguir fines, los cuales pueden ser morales, gnoseológicos, políticos etc., es obvio admitir que la racionalidad no es única. Por ello, la pregunta es la siguiente, ¿cómo es posible legitimar una producción de conocimiento en la que están involucradas distintas racionalidades, desechando desde el principio, aquellas que no están inscritas, aquellas que no coinciden con la que de forma no demasiado reflexionada, no autoconfrontada, marca las metas de la investigación? De más está decir, que en la IX Región las racionalidades son múltiples y que los procesos de comunicación entre ellas se ven altamente dificultadas por lo anteriormente indicado, con consecuencias alarmantes.

### **3. Revisión del quehacer antropológico**

Una forma de acceder a esta revisión es partir por la diferenciación entre disciplina y profesión. De un modo simple, en el marco de la modernidad concebida como la etapa en que la ciencia se institucionaliza, las disciplinas adquieren una institucionalización específica: la profesionalización. En la versión de Berman (1994), estos procesos no son homogéneos ni correspondientes. Así puede entenderse, por ejemplo, que en Chile solo a fines de los 80 surja el Colegio de Antropólogos y que solo sea esta instancia la que se halla encargado de conformar una comunidad científica activa que comunique a la sociedad los resultados de su quehacer (véase Castro 1995).

Por supuesto que ha habido predecesores que han intentado aclarar esta relación. Para Munizaga, era necesario "etnografiar" el proceso de universitarización de la antropología chilena "para revelar quienes orientan esta ciencia; quién manda y decide en una unidad académica" (Ibid: 5). Preguntas tales como ¿qué habría que hacer como comunidad científica en el ámbito de enseñanza de la antropología?, ¿qué temas deberían ser organizados al interior de nuestra organización?, constituyen un indicio de que una comunidad científica se la concibe haciéndose cargo de los problemas de construcción del conocimiento. Por tanto, una organización como un Colegio de Antropólogos, debiera actuar como una caja de resonancia

de dicha comunidad científica. Los hechos indican que en Chile solo existe la comunidad científica a título nominal. El Colegio de Antropólogos, en tanto organización profesional, sería la única y principal instancia que hoy permite cierto diálogo disciplinario e interdisciplinario a través de los Congresos de Antropología (tres en 17 años). De otro lado, de las cinco escuelas de antropología del país, quizá solo dos protagonizan procesos de acreditación, lo que no podría hacer suponer niveles de discusión académica lo suficientemente profundos como para abarcar los planos fundantes del quehacer.

Así las cosas, los datos disponibles para el tema que nos preocupa proceden de la enorme dispersión que otorgan los últimos eventos mencionados y la sistematización particular que se haya estado realizando en algunas escuelas. Déjano, por ejemplo, estima que “gran parte de la crisis que sufre la antropología social en los países de Europa y Norteamérica actualmente se relaciona con su objeto de estudio”. La desaparición del “mundo primitivo”, del “otro”, dejó a la antropología social del mundo occidental desarrollado sin sujeto de estudio, por una parte, y por otra surgió el autocuestionamiento de hasta dónde podía ser realmente interpretado” (Ibid: 6). Bien sabemos que en América Latina una interpretación de este tipo pudo haber inducido a la formulación de la línea de la antropología social de apoyo, a través de la cual, algunas generaciones de antropólogos estarían dispuestos a redimir a los objetos de estudio acabando con la propia disciplina (véase Colombres 1998). En otros sectores surge la creencia de que desapareciendo los pueblos indígenas desaparecería la posibilidad de hacer antropología y/o debería reorientarse la disciplina al quehacer estrictamente académico, asumiendo su desprestigio en los ámbitos socioculturales y profesionales.

Otros, en fin, asumirían la creencia de que la llamada antropología tradicional nos otorgaría una base inmejorable para “captar la esencia de los procesos de la vida social y cultural... una capacidad adaptativa para captar o descubrir la riqueza de lo desconocido... una inquietud por la comprensión de los seres humanos y la búsqueda de soluciones a los problemas sociales, así como aportes decisivos en el diseño de políticas y programas de desarrollo social que obedezcan a necesidades reales de los grupos humanos” (Ibid: 7).

En otras palabras, ya no solo una dispersión de datos y profusión de temáticas emergentes<sup>2</sup> sino de líneas eventuales a seguir. Escasos serán los aportes que intentan, desde modelos teóricos, analizar la realidad sociocultural y, mejor aún, diferenciar planos de tal realidad y/o enfoques centrados en las dinámicas teóricas y las propiamente socioculturales (véase Vidal 1995, p. 381-387).

Por nuestra parte, en estos intervalos ya relacionábamos el conocimiento etnográfico con la necesidad de revisión de las bases epistémico –metodológicas, particularmente las que conciernen a las relaciones sujeto– objeto (véase Durán, p.449), así como tipologizábamos los aportes de la disciplina según los posicionamientos teóricos de los antropólogos en el concierto de los modelos europeos, postulando su uso reflexivo (Ibid: 444 – 446). Atisbábamos también la necesidad de problematizar hitos experienciables al interior del contexto de enseñanza de la antropología, extrapolando posiciones respecto del quehacer disciplinario en el primer mundo, sin desconocer la necesidad simultánea de responder a las particularidades del contexto.

Hoy, en esta misma problemática, deseamos acentuar esta tendencia revisionista diferenciando decididamente el plano del desenvolvimiento de la disciplina, respecto de la

---

<sup>2</sup> Entre 1995 y 1998 se suceden temáticas como género, peritaje forense, identidad cultural, desarrollo local, cultura, derecho consuetudinario, cuestión indígena urbana, pueblos indígenas, etc., en congresos sucesivos.



definición y práctica del quehacer profesional. Proponemos que mientras ambos planos deben diferenciarse en tanto el contexto juega un papel diferenciador decisivo, ellos deben interrelacionarse predominando la necesidad de desarrollo del primero, en tanto la antropología como disciplina no debe pertenecer aún a la sociedad, en América Latina. En concordancia con lo anterior, estimamos de urgencia abordar de este modo el análisis del quehacer antropológico, incluyendo sus prácticas casuísticas, particularmente tomando en cuenta el compromiso y el impacto que tanto en el plano formativo como sociocultural la actual confusión acarrea.

Operacionalmente hablando, entenderemos por cultivo disciplinario al desenvolvimiento que el quehacer antropológico tiene, en el ámbito colectivo e individual, y dependiendo de los distintos contextos, cuando se enfrenta al tratamiento reiterado y progresivo de las problemáticas que subyacen al proceso de construcción del conocimiento. Este quehacer exigiría, por tanto, hacer consciente al sujeto cognoscitivo no solo de las bases epistemológicas y filosóficas que necesariamente estructuran el proceso, sino que además, evaluar él mismo, en tanto empresa humana, que aspira a entregar ciertos resultados intelectuales, tales como probar o formular una hipótesis, comprobar una teoría universalizante u otra relativizadora. Para ello, el practicante deberá dejarse sustentar por los especialistas proponentes de la trama teórica correspondiente, así como dejarse evaluar por aquellos que propongan teorías o interpretaciones alternativas.

El contexto de referencia –impacto será por tanto, el propiamente especializado de forma predominante, aunque no exclusivamente operante en el mundo denominado académico.– El desempeño profesional, por su parte, y en concordancia con su origen, estaría conformado por todas aquellas prácticas o quehaceres relacionados de un modo más o menos directo con la sociedad, la que los demanda o exige de modo explícito o los incorpora sin haberlos visibilizado con anterioridad. Constitutivamente hablando, se trata aquí de conocimientos específicos –que generalmente el antropólogo incorpora a través de estudios etnográficos y/o referencias de este tipo–, conocimientos determinados desde un contexto sociocultural que tienen directa resonancia en este. Para llevar a cabo estos quehaceres, el interés explícito no está en discutir una teoría dada en tanto constructo cognoscitivo en sí, sino será primordial hacerse cargo de los efectos de teorías que consciente o inconscientemente operan en los contextos, así como promover otras formas de comprender las realidades si se advierte esta necesidad.

Al plantearnos de este modo, proponemos las siguientes hipótesis metodológicas y/o de descubrimiento inferencial:

- La no actualización de las nociones de antropología que se perciben en el contexto sociocultural inmediato, está asociada en el presente a la confusión entre disciplina y profesión, o la predominancia de una sobre la otra en los espacios de desempeño del quehacer (en este caso, en las universidades).
- Tal confusión al mismo tiempo influye en que los requerimientos formativos de cada plano no sean administrados adecuada y equilibradamente en los planes formativos o de enseñanza de la antropología.
- La ausencia de academias o comunidades científicas que se hagan cargo de la interrelación equilibrada entre ambos planos del quehacer antropológico, redundando en su debilitamiento actual, y particularmente en la ausencia de normatividades orientadas a superar los dilemas.

A continuación demostraremos brevemente cada una de las hipótesis planteadas, ilustrando en cada caso el modo como se ha intentado abordar y/o superar el problema detectado.

Respecto de las nociones de antropología, en un registro espontáneo a la generación de ingreso 2002 en la UCT, y que en este caso representaría a las nociones sociales de la antropología en contextos metropolitanos y regionales, se encontraron las siguientes nociones: que podríamos catalogar como proto-disciplinaria, concibe a la antropología como “estudio del hombre, la sociedad y la cultura” y “como ciencia del hombre”; que podríamos catalogar como proto-profesional, que concibe a la antropología como medio “para ayudar, proponer y entregar soluciones a los problemas sociales”.

Desde el punto de vista analítico, e interrogadas las nociones respecto de los intereses por la opción de estudiar antropología, se detecta mayor fluidez en quienes asocian el quehacer a la posibilidad de:

- “ayudar, proponer y entregar soluciones a los problemas sociales”,
- “conocer culturas indígenas”,
- “ayudar a otros y/o mejorar la sociedad”,
- “comprender la utilidad de la antropología para la sociedad”,
- “rescatar y preservar patrimonios”.

Contrastados los intereses con las expectativas profesionales, se comprueba la mayor facilidad de los estudiantes por identificar una noción de antropología asociada a:

- “ayudar, proponer y entregar soluciones a problemas sociales”,
- “cambiar la imagen (que se tiene) de las etnias”.

En la perspectiva que podríamos denominar proto-disciplinaria, en cambio, las expresiones cultivadas desde la sociedad asocian a la antropología con:

- “desarrollar el interés por la historia humana”,
- “desarrollar estudios arqueológicos”,
- “tender a la especialización”.

En una visión prospectiva de estos registros –y que la Escuela de Antropología ha venido acumulando en la última década– se observa un cambio cualitativo en su forma y contenido, los que, no obstante si bien son elementales, revelan cada año mayor precisión y diferenciación, sin que esta última sea percatada por los sujetos. En esta calidad y considerado este análisis inicial de las nociones como referente de la formación durante el primer año en la asignatura Antropología General, se advirtió la gran dificultad de los estudiantes por profundizar en la perspectiva propiamente disciplinaria, fundamentalmente por la falta de adquisición de la racionalidad y lenguaje especializados que este ámbito requiere. En cambio, fue una lección para seguir profundizando en este propósito, la significativa participación de estudiantes en un evento organizado por la escuela, en que se pudieron visualizar ambos planos, al menos de un modo inicial.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Se trata del Seminario – Taller de Reflexión regional “Marginalidad social: de la desesperanza al compromiso solidario”, organizado por la escuela de Antropología de la UCT en conjunto con la Municipalidad de Temuco entre los días 20 y 21 de junio.

#### **4. Enseñanza de la antropología**

Ya hemos realizado algunos avances en comprender de qué modo los micro procesos institucionales influyen en la formulación de los planes de enseñanza en nuestra región. A la luz de la siguiente propuesta analítica reiteramos lo siguiente: en tanto el primer y segundo plan de estudios (1971 – 1997) enfatizaron la formación disciplinaria, con las diferenciaciones propias de las épocas traducibles en disponibilidades de especialistas de carrera, el plan vigente (1998 – 2002)<sup>4</sup> debió orientarse mayormente al plano profesional. Al hacerlo recogía las tendencias emergentes orientadas a la gestión, pesquisadas desde el mercado laboral y a alivinar la formación disciplinaria, propia de los procesos de cambio de las universidades chilenas. Desequilibrios internos derivados de la ausencia de comunidad científica al interior de la universidad agregaron a los anteriores vaivenes formativos carencias e inconvenientes a los estudiantes (véase Durán 1998). Para efectos del proceso actual y, luego de revisiones internas y externas, la nueva propuesta intenta superar los desequilibrios advertidos, asumiendo que en lo local se debe potenciar su diálogo interno para perfeccionar las demandas formativas, tanto en lo disciplinario como en lo profesional.<sup>5</sup>

#### **5. Las comunidades científicas en sectores multiculturales**

Tomando en cuenta el concepto de comunidad científica de Kuhn (1965), en tanto equipos dispuestos a discutir el desenvolvimiento de la llamada ciencia normal, así como sus eventuales transformaciones, podemos decir que en América Latina tales equipos o comunidades se conforman con grandes dificultades y/o son poco trascendentes. En primer lugar, la institucionalización universitaria no favorece la constitución de grupos que comparten actitudes, disposiciones y herramientas formalizadas para el proceso de conocimiento y, por otro lado, la imposición recurrente de tal plano de institucionalización tampoco promueve la interdisciplinariedad.

Con la creación de los centros disciplinarios y temáticos en la universidad (UCT) a partir de 1996, al menos han emergido unidades académicas que promueven la primera, la aplicación de un enfoque teórico: el desarrollo sustentable; la segunda: el estudio de la realidad sociocultural.<sup>6</sup>

En lo que sigue, revisaremos analíticamente el quehacer disciplinario y profesional del CES por la directa incidencia de la temática que nos preocupa.

Como ya se explicitó en un trabajo reciente, la unidad en referencia comenzó a constituirse como antropología aplicada para asumir problemáticas de resonancia regional y/o demandas de desarrollo tecnológico en poblaciones culturalmente diferenciadas como la mapuche.<sup>7</sup>

El autoseguimiento del proceso cognoscitivo y social ha permitido visualizar los siguientes logros y dificultades:

- A. La interdisciplinariedad lograda ha sido circunstancial a la ejecución de los proyectos y/o a la gestión global, predominando una comunidad de pares mayormente mono-disciplinaria.

---

<sup>4</sup> Replanteado para su cambio a partir del 2003.

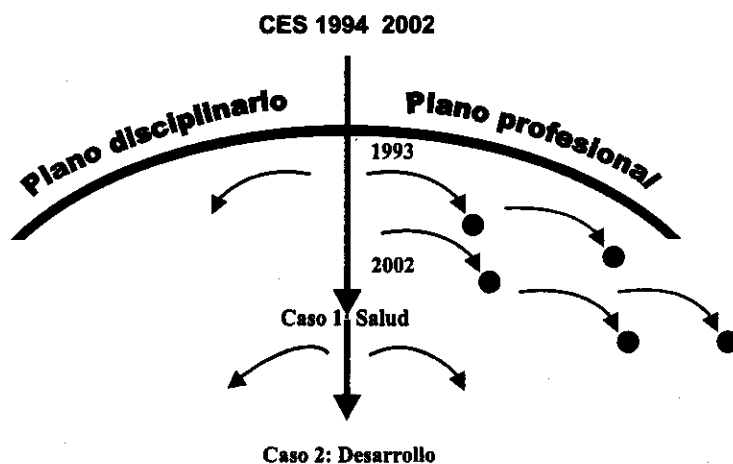
<sup>5</sup> Durante el segundo semestre se inicia el primer proyecto participativo de innovación docente titulado "Cuando la antropología se hace pedagogía" y se realiza la III Jornada Académica en la Escuela.

<sup>6</sup> Nos referimos al Centro de Desarrollo Sustentable (CDS) y al Centro de estudios Socioculturales (CES).

<sup>7</sup> Proyectos aplicados al campo de la salud humana y los ecosistemas propuestos por IRDC – Canadá entre 1993 – 2001.

- B. El quehacer antropológico puede catalogarse como disciplinario profesional, acumulándose suficiente experiencia en los últimos años como para contribuir al esclarecimiento de problemas no fácilmente resueltos en otras unidades académicas similares. Al respecto mencionamos dos: –revisión crítica de la definición teórica de antropología aplicada, a fin de superar la imagen de sentido común derivada de las ciencias duras y construcción de una propuesta justificada desde el contexto: antropología interactiva,– discernimiento progresivo entre el quehacer disciplinario y el profesional, considerando particularmente la profusión de temáticas emergentes que tienden a confundir los límites y las interrelaciones apropiadas entre ambos planos, tales como desarrollo local, género, globalización, etc.
- C. Involucramiento con problemáticas de distinto nivel e implicancias, derivado de la vinculación con instituciones públicas y privadas de amplio espectro, asociado a la percepción de problemáticas locales y / o a las lógicas de enfrentamiento de las problemáticas desde el estado; se incluyen aquí también instituciones preocupadas de problemáticas globales.

A continuación presentaremos un esquema ilustrativo de cómo la experiencia del CES permite discernir el papel del contexto en la formulación y tratamiento de problemas antropológicos, a partir del análisis de proyectos de investigación–acción en el campo del desarrollo y la salud. La hipótesis de trabajo afirma que: las dos últimas versiones de tales proyectos derivan en un tratamiento equilibrado del plano disciplinario y del profesional y, por tanto, aportan al abordaje diferenciado del o de los contextos involucrados, vislumbrándose, de este modo, una cierta superación de abordajes sesgadamente positivistas.



### Caso 1: Salud

Desde 1993 al presente, los proyectos promovidos desde el International Research Development Canada (IRDC) hacia la población mapuche han planteado dos principales problemas relacionados con el contexto: –el tratamiento inapropiado entre concepciones diferenciadas de salud, que el mismo proyecto colabora en resolver. Las concepciones que compiten son: las del propio IRDC, acuñadas en su trabajo institucional de cinco décadas en el tercer mundo, las derivadas de los acuerdos internacionales y, las propias de los mapuche,

etnografiadas por el CES;— la implantación de metodologías inapropiadas a la trama social y cultural de relaciones a nivel local.

Las argumentaciones contraindicativas que debió implementar el CES, dotaron a la unidad de una experiencia en el abordaje de problemáticas globales a partir de realidades locales. Se demostró así la inconveniencia de trabajar unilateralmente con concepciones universalizantes en salud, especialmente si estas son externas a la población protagonista. Por el contrario, se propició la propuesta antropológica de priorizar la concepción cultural local en tanto fundamento de equidad cultural y, desde ella, orientar el entendimiento de otras propuestas —amigables o no—, facilitando la adopción de opciones de orientación intercultural. Por otra parte y mediante la integración metodológica de los acercamientos nomotético e ideográfico, fue posible demostrar que todo tratamiento unilateral de los métodos a población étnicamente diferenciada, provoca un impacto en las relaciones sociales internas y, por ende, perjudica la planificación de la acción de los actores.

En la actualidad y gracias a la experiencia brevemente reseñada, se otorga asesoría investigativa y se desarrollan planes formativos a poblaciones indígenas y a cuadros institucionales adoptando el siguiente perfil disciplinario y profesional:

- a) Se asume como contexto social de las acciones el de las relaciones interétnicas desequilibradas entre población mapuche y no-mapuche, en el que se incluye el que protagoniza y el antropólogo mayormente a través de sus metodologías y enfoques;
- b) Se asume como contexto cultural de las acciones el de las relaciones interculturales, diferenciando e interrelacionando los constructos culturales relativos a cada uno de los dos sectores involucrados.

En los términos planteados, el CES aparece en la oferta social como un desafío para los planes institucionalizados en salud hacia población mapuche y, al mismo tiempo, como una opción para profundizar en la realidad de la salud de dicha población para algunos sectores del movimiento indígena.<sup>8</sup>

## **Caso 2: Desarrollo**

Desde 1995 en adelante el CES ha recibido la demanda inicial de dos proyectos en desarrollo: la incorporación de tecnologías para el mejoramiento de la calidad de aguas y de saneamiento ambiental promovidos por el IRDC en dos sectores mapuche y una propuesta de desarrollo rural para un municipio con alta concentración de población mapuche. Asociado a la divulgación de los resultados de estos estudios y presentados estos en una perspectiva crítica, la unidad fue convocada por organismos públicos regionales y nacionales (2000) para llevar a cabo un proyecto en la línea del desarrollo endógeno. La ejecución de este último optimiza la relación con el actor indígena derivada de las experiencias previas, en tanto confronta estos resultados con las distintas racionalidades en torno al desarrollo de las poblaciones indígenas, esta vez por parte de los organismos públicos. Tiene lugar aquí una paradoja: el trabajo etnográfico aplicado resuelve la incommensurabilidad cultural con la sociedad indígena para efectos de la ejecución del proyecto, en tanto plantea una incomunicabilidad técnico —

---

<sup>8</sup> El ala regional mapuche de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, solicitó al CES la ejecución de un estudio en salud para el presente año.

social con tales organismos y la ciencia normal, hasta ahora encargados del desarrollo de las poblaciones indígenas.

Recapitulando, la experiencia interdisciplinaria y mono-disciplinaria, así como profesionalizante del CES ha permitido advertir una cierta tipología de problemas a enfrentar por la antropología en la Región de la Araucanía. Desde luego, parecen más manejables los de corte disciplinario, en tanto éstos están centrados más directamente en el quehacer que el especialista de algún modo controla. Indeterminables en su formulación como problemas antropológicos y en su abordaje como problemas socioculturales, aparecen las temáticas que plantea y/o proporciona la sociedad en sus planos locales, regionales, nacionales y globales.

En la primera situación, por ejemplo, es indudable que los casos uno y dos representan dilemas de racionalidades en contacto y/o en conflicto. En los términos de los especialistas, un problema emblemático de la disciplina ha sido no solo definir sino intentar superar la comprensión de otras culturas como parte de un proceso dialéctico de autocomprensión (véase Ulin 1990), el que en este caso se expresaría en la tendencia controlada de la escritura antropológica de representar al otro.

La experiencia cultural también pudo verse fortalecida desde el aporte de Winch (1994) al reconocer la importancia de demarcar las diferencias significativas de las lenguas y de los constructos culturales para abordar, en ambos casos, el desarrollo y, especialmente, las comunicaciones lingüísticas en torno al tema (véase Samaniego 2000). Por otra parte, las propuestas hermenéuticas nos ayudaron a perfeccionar las técnicas de intermediación cultural y el uso maduro de metodologías etnográficas, sea a través del entendimiento de ciertos conceptos claves, sea a través de la participación de actores de la otra cultura en el proceso de la investigación-acción. En esta misma dirección ha sido posible fundamentar cada vez mejor la propuesta de interrelación entre los acercamientos metodológicos, sea por razones éticas, culturales o sociales (véase Tuhiwai 1999 e Ibáñez 1994). Prueba de ello fue la lectura interdisciplinaria entre la estadística, la etnografía y la antropología, incorporando la versión cultural particular que lográbamos hacer recientemente (véase Durán et. alt. 2002).

La experiencia profesional, en tanto, no ha resultado tan promisoría, ya que los problemas socioculturales conciernen a una sociedad que vive una historia cruzada por dos ejes desequilibrantes: la distribución social de los recursos económicos y la inequidad en el tratamiento de la diversidad cultural. Se trata de una sociedad al mismo tiempo inmersa en una cadena de influencias y/o de impactos generados desde otros mundos, de modo que los problemas que actualiza la población adquieren matices impredecibles cada vez que se expresan por parte de esta. Así, propiciar el fortalecimiento del actor social a fin de que este protagonice su propio proceso de desenvolvimiento en el marco de una trama de políticas sociales y estructuras funcionales contradictorias entre sí, necesariamente acarrea la configuración de imágenes del antropólogo de corte eminentemente reivindicativo. La etnografía de profundización del fenómeno local, por otra parte, consolida en los sectores sociales con los que se trabaja una imagen de este como el que fríamente estudia sin asociar esta labor al otorgamiento de beneficios directos para estos sectores. El compromiso de la investigación, por tanto, pone al profesional en una encrucijada de corte ético y de naturaleza sociocultural y política. ¿Estará con los sectores participantes mientras dure el proyecto o se constituirá en una unidad de acompañamiento?, ¿podrá definir y delimitar su quehacer ante estos sectores mediante una solidaridad crítica?, ¿puede el antropólogo así constituido aplicar su estilo de

trabajo ante cualquier problemática y/o sector social? Se observa que tanto el rol profesional como el disciplinario constituyen motivo de evaluaciones múltiples según sea el contexto con el que tales roles se vinculan y/o se desempeñan y según sean, por tanto, los criterios acuñados para estos propósitos.

En este breve análisis concluimos provisionalmente que:

- a) El mayor esfuerzo formativo y productivo debiera apuntar a la capacidad de problematizar, lo que supone el planteamiento de un dilema –social o disciplinario– percibido y/o consentido para uno o varios contextos, sean estos académicos o propiamente sociales.
- b) Mientras en la problematización disciplinaria el contexto sociocultural juega como condicionante y/o detonante, en la problematización profesional el y/o los contextos conforman espacios simbólicos significativos en los que se confrontan racionalidades, ideologías, conocimientos, poderes relativos a la definición y/o manejo sociopolítico de un estilo de vida social.
- c) Las condiciones institucionales actuales en la UCT permiten, a lo menos, advertir la necesidad de insertar el desenvolvimiento de la antropología interactiva en el marco de la denominada ciencia pos-normal (véase Funtowicz y Ravetz 2000). Permiten también delimitar las posibilidades de la profesión en La Araucanía concebida esta como contexto vivencial, interétnico, intercultural y multicultural, controlando la funcionalización y la doble pertenencia.

## **6. Supuestos programáticos para un conocimiento social contextualizado, significativo y socialmente validado**

### **6a. Diálogo, condición ontológica de la investigación**

En este camino de autoobservación que se está llevando a cabo, emerge significativamente como prioridad inevitable el entender que la investigación ha de ser dialógica, lo que implica que este cometido conlleve, necesite para su consecución, el visualizar, integrar y validar una doble racionalidad: a nivel ontológico y metodológico. ¿Qué supone esto? Admitir con todas las consecuencias que los sujetos de estudio son como los científicos, metodológicamente racionales; cada cual posee bases para justificar sus creencias y fines, con estrategias metodológicas propias a cada esquema de racionalidad y diversas entre sí. Y esto implica inexcusablemente indagar en el tema de la normatividad a un doble nivel. Primeramente en cuanto a la metodología para la introducción de máximas para entender la acción intencional (desde los supuestos de cada cual) y en segundo lugar, entender las normatividades provocadas por los fines que las teorías y/o representaciones conllevan. Esto es, qué lógica o arquitectura permite fundamentar las bases en relación con los fines que se buscan y en segundo lugar, y con mayor impacto, indagar sobre las implicancias sociales y éticas de las diversas metas que confluyen en la necesaria dialogía en el que todo proceso de investigación se ve envuelto.

No aceptar esta premisa es negar la condición social de la investigación. Desde este punto de vista, el análisis para visualizar este proceso de doble racionalidad y normatividad es exigencia metodológica para procurar conocimiento contextualizado y evitar la recurrente exteriorización o expulsión de lo sociocultural del marco generador de conocimiento, determinando esto dos criterios fundantes para la investigación social: autoobservaciones e interacción dialógicas entre estas.

La idea indicada se ve reforzada con la inclusión de la incidencia que las condiciones ontológicas de los distintos actores tienen en las pesquisas. Quizá el científico operante desde la racionalidad propia de la ciencia normal, garante de una racionalidad más clásica (el que produce guiado exclusivamente, desde su punto de vista, por los parámetros de la lógica de la investigación y que generalmente se sitúa más en las ciencias naturales) no lo acepte, pero es necesario visualizar que existe un cierto trabajo hermenéutico (condición ontológica) tras toda labor científica, que obliga a su inclusión en la tarea cognoscitiva, ya que sin ella, no se puede ser consciente de la doble normatividad, metodológica y accional en torno a fines, que dan forma, que marcan posibilidades y límites del conocimiento: el esfuerzo por convertirse en observadores observantes y no simples observadores, no puede obviarse. O lo que es lo mismo, la aceptación de la incidencia del trabajo hermenéutico, convierte a los científicos en seres humanos que interpretan y comprenden. Esto nos complica aún más el panorama, pues con la inclusión de esta variable, este requerimiento no solo valdría para los científicos sociales, dado que con ello, la aparente distinción entre ciencias naturales y sociales, solo sería una cuestión de estilo o modo de interpretación (véase Toulmin 1982, p. 95)

Ahora bien, no se quisiera que lo anterior se entendiera solo, al nivel de requerimiento para la investigación como que cada actor ha de hacer el esfuerzo por separado. El alcance va mucho más allá, por cuanto esto implica que yo como científico no soy sin el otro. Se diluye la separación sujeto objeto. Todo es subjetivo y objetivo al mismo tiempo.

En el tránsito subjetivo objetivo, objetivo subjetivo, es que me constituyo, sin interacción no soy posible pensarme. Por lo mismo, el lugar de la *verstehen* es constitutivo con respecto al mundo social o humano. Esta constitución se realiza porque a diferencia de los objetos asignificativos de las ciencias naturales, el objeto de conocimiento (los otros) es justamente un sujeto, un constructor y negociador de significados. Argumentemos esto de manera más concreta con un argumento más específico. En investigación social lo articulante son los conceptos sociales, dado que desde ellos y sobre ellos se comprometen las normatividades. Los conceptos sociales forman parte de la vida social, al formar parte y al menos en principio, son componentes significativos tanto del objeto de investigación como del sujeto, y es justamente por esta razón, por lo que la *verstehen* como proceso de interpretación/compreensión constituye ontológicamente tanto a uno como a otro. (véase Winch 1972).

## **6b. Ciencia como práctica colectiva**

De lo elaborado hasta el momento se infiere la condición de la ciencia como práctica colectiva, ya que diálogo y *verstehen* son condiciones de posibilidad de la misma. Ahora bien, esta condición colectiva requiere cierta reflexión para vislumbrar su identidad y alcance. La afirmación de interacción y constitución ontológica en el diálogo, no puede entenderse a partir de ella misma, sino constituida sobre la base de los procesos históricos que otorgan identidad a los grupos sociales que vivifican el diálogo. Los fundamentos, fines, teorías, sus cambios, procesos y resultados hay que considerarlos en el seno de los grupos sociales y en relación con los de los otros dialogantes. Este constituiría el primer nivel para la constitución de la ciencia como práctica social colectiva, cuyos esfuerzos deben surgir lógicamente de los hablantes involucrados. No obstante, incluso aunque esto fuera una realidad o posible realidad, en el horizonte mismo de la posibilidad, un severo problema se manifiesta: la institucionalidad. La práctica científica en tanto práctica social colectiva debería encarnarse y plasmarse en las instituciones, las cuales según su propia dinámica producen objetos culturales, bienes culturales.



En cada época existen usos inscritos en las mismas, que influyen poderosamente al determinar el proceso de generación de conocimiento, usos que marcan desde el reclutamiento de los miembros de las comunidades científicas, hasta la comunicación de los resultados de los productos que estas van materializando. Nos enfrentamos a un problema de comunicación entre un nivel social y un nivel institucional. ¿Qué sucede cuando la institucionalidad invisibiliza los usos que la práctica social construye? ¿Qué sucede cuando la arquitectura cognitiva se construye desde arriba desoyendo las bases?

Postulamos que los esfuerzos académicos en relación con la particular situación que viven las ciencias sociales, pasan no solo por desarrollar las disciplinas en un trabajo que podríamos denominar intracientífico, sino de igual modo, en establecer negociaciones con la institucionalidad, mediante retóricas que la permitan, lo que implica, el que la comunidad científica tiene que desarrollar retóricas académico-políticas, por cuanto la racionalidad institucional adquiere sentido y se despliega básicamente mediante fundamentos políticos. Ahora bien, es necesario indicar que los sistemas institucionalizados y sus correspondientes planificaciones tienen inscrita una concepción de ciencia clásica de manera inconsciente. Esto es, la ciencia a lo largo de la modernidad ha generado todo un marco cultural, desde el cual se pretende intervenir, sin advertir que la ciencia no abarca la cultura, sino que por el contrario, como se ha dicho, la ciencia supone un marco cultural. Los procesos de negociación han de tender a que la institucionalidad se autoconfronte para su autoobservación, condición para la temporalización de sus aprioris, y en consecuencia, abrir la posibilidad de la comunicación.

Por ello, un modelo de malla, debería permitir (idealmente) que la investigación como instancia de generación de conocimiento, integrara a la disciplina (conocimiento intracientífico) y profesión (hacer en relación con los requerimientos del entorno) interactuando en un equilibrio no estático, como productores y garantes para una condición social del conocimiento. Este modelo de malla queda definido como una malla de nudos que se autogeneran. La malla está dada por las relaciones entre los nudos; igualmente, los nudos están dados por cruce de las relaciones de la malla; estos nudos, los actores, entre los cuales está por supuesto la academia y la institucionalidad, se van reinterpretando a partir del sentido que la malla en su conjunto le infiere. El sentido de esta se genera aunando los propios y particulares sentidos de los actores y el que se produce de la interacción entre ellos. De este modo la malla es más que cada nudo, por cuanto le otorga nuevo sentido al insertarlo en las relaciones, pero igualmente, la malla no es capaz de dar cuenta de todos los aspectos de la identidad de cada actor.

Consiguientemente el conocimiento no es algo que se traspasa, sino que es construido históricamente por la confrontación entre la información (desarrollo disciplinario) y la acción (quehaceres profesionales). Esto plantea dos hipótesis: una, el que nadie por sí mismo posee la verdad imposibilitando el esclarecer absolutamente al otro y/o lo otro y dos, que en la generación de conocimiento deben participar, por supuesto, todos los actores afectados por una misma problemática.

Por lo anterior, y complementariamente, pareciera adecuado que las actuales y futuras negociaciones-investigaciones se focalizaran igualmente en el análisis y verificación de resultados, tanto de lo planificado, como de lo dialogado entre actores, por ejemplo, la situación entre antropología, Estado y mundo indígena. Hablar desde premisas pragmáticas, retórica inscrita en la institucionalidad. Es necesario desarrollar investigación en contextos regionales en torno a la evaluación de proyectos y programas, ya que, si bien la supuesta excelencia de la ciencia clásica (monológica y monocultural, la inscrita no conscientemente en lo institucional)

se basa en creer que dispone de un método seguro y en pensar que sus logros son extraordinarios, hay que advertir que ni la ciencia dispone de un método único ni tampoco sus logros son incomparables respecto de los logros de otras tradiciones no científicas e independientes de ellas. (véase Feyerabend 1985, págs. 93 y 110-1). En la línea del mismo argumento, el programa fuerte de sociología del conocimiento de D. Bloor (1998) indica que todas las teorías tienen igual validez, o volviendo a Feyerabend, cuando muestra cómo la opinión de los expertos es a menudo interesada y poco fiable, requiriendo un control externo, siendo que el hombre de la calle puede y debe supervisar la ciencia.

En síntesis, habría ciencia social reconocible socialmente cuando esta se constituya ontológicamente en la interacción dialógica entre las diversas racionalidades afectadas por lo social, para configurarse como práctica social colectiva, lo cual requiere de una autoconfrontación continua de las normatividades de base y fines de cada uno de los involucrados, con el objetivo de que ninguno de los actores y sus historicidades queden exteriorizados y por tanto excluidos. Esto permitiría proponer, además, una hipótesis igualmente complementaria al objetivo que el texto persigue. En términos pragmáticos, la eficacia en la consecución de metas que los actores se propongan, será más débil cuanto más desarticulada esté la malla conformadora de los procesos de conocimiento.

## **Bibliografía**

### **ARNOLD, Denise**

2002 "Interculturalidad ¿Monólogo o diálogo? Pugnas lingüísticas y textuales en las reformas educativas en América Latina", *Revista Cultura-Hombre-Sociedad (CUHSO)*, Vol. 5, UCT, Temuco, pp. 6-22.

### **BERMAN, Marshall**

1997 *Modernidad, posmodernidad*. Talasa Ediciones: Madrid.

### **BLOOR, David**

1998 *Conocimiento e imaginario social*. Gedisa: Barcelona.

### **BUNGE, Mario**

1985 *Racionalidad y realismo*. Alianza Editorial: Madrid.

### **CASTRO, Mario**

1995 "Discurso inaugural". *Actas del II Congreso de Chile de Antropología*, Tomo I, Valdivia.

### **CHIODI, Francesco**

2002 "*Una escuela, dos culturas*". Ministerio de Educación de Chile y Corporación de Desarrollo Nacional Indígena de Chile.

### **COLOMBRES, Adolfo**

1998 "Antropología social de apoyo". *Revista Antropología Aplicada*. Ediciones Abya Yala, Quito.

**DURAN, Teresa**

1998 "Sustentos de un curriculum para la formación en antropología. Notas desde una experiencia local", *Actas Tercer Congreso Chileno de Antropología*, Temuco.

**DURAN, Teresa y otros**

2002 "El papel de la estadística y la etnografía en una revisión metodológica preliminar acerca de los tipos de conocimientos científico sociales". *Revista de la Escuela de Antropología*, N°7, Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

**FEYERABEND, Paul**

1985 *¿Por qué no Platón?* Tecnos: Madrid.

**FUNTEWICZ y J RRAVETZ,**

2000 *Ciencia posnormal*. Icaria Antrayt: Barcelona.

**IBAÑEZ, Jesús**

1994 *Por una sociología de la vida cotidiana*. México: Siglo XXI

**KUHN, Thomas S**

1965 *Estructura de la revoluciones científicas*. México: Siglo XXI

**PUTNAM, Hillary**

1994 *Las mil caras del realismo*. Paidós: Barcelona.

**QUINTANILLA, Miguel**

1981 *A favor de la razón*. Taurus: Madrid.

**RESCHER, Nicolás**

1999 *Razón y valores en la era científico tecnológica*. Paidós: Barcelona.

**SAMANIEGO, Mario**

2000 "Epílogo" *Cuadernos de trabajo de antropología aplicada*, N°2, UCT-CODEPU Valdivia, Temuco.

**TOULMIN, Stephen**

1982 "The construal of reality: Criticism in modern and posmodern science", *Critical Inquiry*, September, 93-111.

**TUHIWAL, Linda**

1999 "Decolonizing methodologies". *Research and indigenal people*, Zed Books LTD., London and New York, University of Otago Press. DUNEDIN.

**ULIN, Robert**

1990 *Antropología y Teoría social*. México: Siglo XX.

**VIDAL, Aldo**

1995 "Chile en América Latina: Ni pueblos ni territorios indígenas", *Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología*, Valdivia.

**WINCH, Peter**

1972 *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

1994 *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós.

## **DESAFIOS A LA CIUDADANÍA MULTICULTURAL EN EL PERÚ: EL “MITO DEL MEZTIZAJE” Y LA “CUESTIÓN INDÍGENA” \***

**Oscar Espinosa de Rivero**

Según la Constitución vigente, el Estado peruano reconoce la pluralidad étnica y cultural de la nación (Constitución de 1993, artículo 2, inciso 19)<sup>1</sup>. Sin embargo, la mayoría de los peruanos no consideramos al Perú como un país fundamentalmente multicultural, sino más bien como un país “mestizo”. Los peruanos reconocemos la diversidad cultural en tanto se trate de expresiones artísticas o folclóricas, de tradiciones populares o manifestaciones culturales posibles de ser explotadas como recurso turístico. Sin embargo, no nos imaginamos la posibilidad de reformar nuestras instituciones políticas para incluir esa misma diversidad cultural. En el mejor de los casos, los pocos peruanos que reconocen la posibilidad de construir un país multicultural en términos políticos, piensan que los únicos beneficiados serían los pueblos indígenas de la amazonía, ya que el resto de peruanos somos todos iguales.

Estas afirmaciones que parten de nuestra cotidianeidad nos llevan a plantearnos algunas preguntas fundamentales: ¿Por qué no somos capaces de construir formas de vida políticas basadas en nuestra diversidad cultural? ¿Por qué fracasan continuamente las políticas del Estado que favorecen una discriminación positiva, como la educación bilingüe intercultural o la protección de territorios indígenas? ¿Por qué vemos a los indígenas amazónicos como los únicos “diferentes”, y, por lo tanto, activamente interesados en la multiculturalidad? ¿Por qué no podemos “imaginar”<sup>2</sup> al Perú como país multicultural? En las siguientes páginas intentaré ofrecer algunas posibles explicaciones a la resistencia de la mayoría de peruanos de imaginar un Perú que reconozca las diferencias y al mismo tiempo sea justo y equitativo.

Una de las principales dificultades para imaginarnos como país multicultural radica en lo que podríamos denominar el “*mito del mestizaje*”<sup>3</sup>. Los peruanos, en general, nos consideramos a nosotros mismos como “mestizos” y, para justificarnos, recurrimos frecuentemente al refrán popular que señala que “quien no tiene de inga, tiene de mandinga”, o decimos que tenemos “todas las sangres”, cliché originado en el título de la novela de José María Arguedas<sup>4</sup>.

\* Estas páginas forman parte de una reflexión más amplia sobre la historia de la Amazonía y del movimiento indígena amazónico. Quiero agradecer de manera particular a Hortensia Muñoz y a Juan Carlos Morante sj por las discusiones que hemos tenido sobre algunos de los puntos aquí presentados.

<sup>1</sup> En estos días la Comisión de Constitución del Congreso de la República acaba de presentar un proyecto de reforma constitucional donde se modificaría este artículo. Un tema que queda pendiente de ser resuelto por el Congreso en el debate de este proyecto, es el referente a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Al respecto, hay una propuesta muy interesante que fue presentada por la Mesa Nacional de Pluralismo Jurídico, que agrupa a representantes de organizaciones indígenas, especialistas y ONGs.

<sup>2</sup> Uso el término “imaginación” en el sentido de “comunidad imaginada” elaborado por Benedict Anderson (1993).

<sup>3</sup> El uso del término “mito del mestizaje” lo he tomado del sugerente trabajo de Jeffrey Gould (1998) sobre Nicaragua.

<sup>4</sup> No pretendo discutir aquí la concepción que tenía Arguedas del mestizaje, simplemente señalo el uso extendido de la frase que sirve de título a una de sus más importantes novelas.

Pero, ¿qué significa en realidad ser “mestizos”? Al identificarnos como mestizos no pretendemos brindar una definición clara y exacta de lo que somos, ya que precisamente el mestizaje supone una cierta hibridez, en tanto corresponde al cruzamiento de razas o culturas distintas<sup>5</sup>. Por el contrario, en el “juego de la identidades”<sup>6</sup>, que siempre son relacionales<sup>7</sup>, una forma de afirmar lo que somos es a través de señalar lo que no somos. Es decir, si somos mestizos no somos ni blancos ni indios. En este sentido, ser “blanco” significaría identificarse con el extranjero, con el “gringo”, con España, con el conquistador<sup>8</sup>, etc., y ser “indio” o indígena implicaría la posibilidad de ser sujeto de discriminación, abuso o explotación. En ambos casos, la opción por ser “mestizos” nos permite situarnos en un lugar imaginario en el que se nos abre la posibilidad de ser “iguales”, de convertirnos en “ciudadanos” que pueden gozar los mismos deberes y derechos que el resto de peruanos.

Sin embargo, el mestizaje constituye un “mito” en la medida en que no logra superar la lógica dicotómica de inclusión-exclusión que aparentemente trata de eliminar<sup>9</sup>. Desde esta perspectiva, el mestizaje aparece como la otra cara de la moneda del racismo o su reflejo invertido en el espejo. Al igual que el racismo, que se supone combate, el mestizaje constituye una ideología que pretende justificar un sistema de relaciones jerárquicas entre grupos sociales<sup>10</sup>. La diferencia con el racismo radica, en todo caso, en que este hace explícito el sistema de dominación a través de la exclusión, mientras que el mestizaje oculta la dominación al pretender ignorar y silenciar las diferencias<sup>11</sup>. En este sentido, el mestizaje constituye una forma de “violencia simbólica” (Bourdieu 1992), es decir, una forma de violencia que logra aparecer como algo natural gracias a su amplia aceptación social. Podríamos añadir, finalmente, que el mestizaje es un “mito” perverso, ya que se presenta como el resultado de un proceso de aculturación y de mezcla, cuando en realidad contribuye activamente a la destrucción de las diferencias y a la marginación de grandes sectores de la población peruana a lo largo de nuestra historia<sup>12</sup>.

---

<sup>5</sup> Es importante precisar que en el Perú la discusión sobre el mestizaje y el racismo incluye elementos fenotípicos, culturales y étnicos. Es decir, existe una asociación implícita entre lo racial y lo cultural. Marisol de la Cadena (2000) denomina a esta situación “culturalización” del racismo.

<sup>6</sup> Utilizo el término “juego” en el sentido que le da, Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, es decir, en tanto “juego de lenguaje”.

<sup>7</sup> La idea de que la “identidad” no es algo fijo y estable sino que, por el contrario, se construye y modifica en el proceso de interrelación con otros, ya forma parte del sentido común de los académicos. Sin embargo, no es así entre los no especialistas.

<sup>8</sup> El ser “peruano” o “mestizo” también puede indicar una identificación con el extranjero y el explotador. Existe una anécdota interesante al respecto, narrada por Rodrigo Montoya (1991), que cuenta algo que le sucedió al antropólogo Richard Smith en las comunidades indígenas de la selva peruana. Smith llegó al Perú en 1963 como voluntario del Cuerpo de Paz y fue destacado a la Selva Central. Según cuenta Montoya, los indígenas Yánesha (también conocidos como Amuesha) pensaron que él era “un peruano”. Por supuesto, Smith intentó aclarar que no era peruano, sino de los Estados Unidos. Sin embargo, lo interesante de esta historia es que, para los Yánesha (y para muchos otros indígenas latinoamericanos), los “peruanos” eran todos aquellas personas que no eran yáneshas. Como añade Montoya, para ellos, “los peruanos eran los de afuera, los extranjeros abusivos”.

<sup>9</sup> Como lo demuestra Nelson Manrique (1999), en el Perú el mestizaje se ha expandido pero el racismo no ha desaparecido.

<sup>10</sup> Deborah Poole (1997), inspirada en Michel Foucault, afirma que el concepto de raza constituye una “categoría resbalosa” o incluso una “categoría vacía”, en la medida en que puede ser utilizada estratégicamente en distintos contextos históricos, siempre para justificar una situación de dominación.

<sup>11</sup> Gonzalo Portocarrero añadiría que también “la idea de mestizaje ha servido para encubrir conflictos” (1993: 10).

<sup>12</sup> Por ello, el mestizaje promueve y facilita el “etnocidio”, es decir, la destrucción o desaparición de culturas enteras (Jaulin 1973).

Desde este contexto, y privilegiando una mirada histórica, podemos concluir que la pregunta por la ciudadanía multicultural no es sino una nueva formulación, en un contexto nuevo, de una vieja pregunta que nos ha venido acompañando a lo largo de la historia. En otros momentos esta misma interrogante ha sido planteada como el debate acerca del “problema del indio” o la “cuestión indígena”, o también se nos ha presentado como la discusión acerca de la “identidad nacional”. A continuación vamos a revisar el proceso de formación del “mito del mestizaje” y las consecuencias que ha tenido –y tiene– para nuestra comprensión del Perú como país multicultural.

## 1. La herencia colonial

En las últimas décadas se ha escrito abundantemente sobre el «trauma» que significó la conquista española de América. Muchos peruanos -incluyendo grupos de intelectuales- han querido atribuir a este acontecimiento prácticamente todos los males que se viven hoy en día en el Perú: desde la pobreza hasta la imposibilidad de que la selección peruana clasifique para ir al mundial de fútbol, pasando por el caos vehicular o el centralismo limeño. Para estas personas, la conquista española significó el fin, no solo del Tawantinsuyu, sino también el fin de un pasado «milenario» y «glorioso». Esta interpretación, sin embargo, no solo resulta reduccionista y simplona, sino que además ha terminado fijando, en la imaginación de la gente, una concepción dicotómica sobre lo que significa ser indígena. Es decir, se glorifica a los indígenas del pasado, mientras que se sospecha o se niega la existencia de los indígenas del presente<sup>13</sup>. Es necesario, pues, revisar con más cuidado nuestra historia colonial, y ver cómo se fue forjando, en la imaginación de los peruanos, la visión de constituir una nación mestiza.

Podemos remontar los orígenes de la “cuestión indígena” al momento mismo de la conquista española. Antes de la llegada de los europeos, no existían “indios”<sup>14</sup>, solo grupos de gente que vivían a lo largo del territorio americano y que se diferenciaban entre sí por sus lenguas o costumbres. No podemos olvidar que la palabra “indio” hacía referencia a la gente que vivía en la India. Fue precisamente la confusión de Cristóbal Colón la que amplió los alcances de este término y generó la aparición de una nueva identidad: la de los indios americanos; y como toda identidad social, esta solo puede comprenderse al interior de una red de relaciones sociales y de poder. No podemos hablar de “indios” sin hablar al mismo tiempo de “no-indios”, es decir, “europeos”, “criollos” o “mestizos”, según los distintos contextos históricos. Por ello, se puede afirmar que el uso del término “indio” corresponde a una invención por parte de los conquistadores europeos para designar a los “colonizados” (Bonfil 1981, Urban & Scherzer 1991). Es más, para el discurso y la política del colonialismo, es fundamental construir una imagen del colonizado como un “otro” radicalmente distinto; de allí el uso extensivo de categorías raciales (Bhabha 1994).

<sup>13</sup> Como señala Cecilia Méndez (1992, 1993), esta doble actitud de denigrar o despreciar al indio y al mismo tiempo idealizar y ensalzar a los incas tiene sus primeras manifestaciones después del levantamiento de Túpac Amaru, y comienza a articularse como parte importante del discurso del nacionalismo criollo durante la época de la independencia y en los primeros años de la república.

<sup>14</sup> De una forma radical y sugerente, e inspirado por Lacan y las teorías literarias contemporáneas, Dorian Espezúa Salmón afirma que: “El indio no existe. [...] El significante indio es una construcción del lenguaje y solo existe en los discursos indigenistas. En ningún caso el indio real, si se puede hablar en estos términos, ha sido representado en los discursos dados, ya que la designación misma de indio es una desviación de lo real. El indio que puede ser estudiado y comprendido es lenguaje y está en un lugar imaginario.” (2000: 21)

Durante la mayor parte de la época colonial, la diversidad étnica y cultural entre conquistadores y conquistados, o entre españoles e indios, fue manejada por la Corona española sobre la base de un régimen legal de separación. El estado colonial creó así dos esferas paralelas, aunque jerárquicamente diferenciadas: la «República de Indios» y la «República de Españoles». En este contexto, el término «república» hacía referencia a un «legítimo cuerpo de gobierno público» o a un «conjunto de intereses comunes» (Thurner 1997). Gracias a este sistema, la Corona española otorgaba distintos privilegios y obligaciones a todos sus súbditos, sean colonizadores (españoles) o colonizados (indios)<sup>15</sup>. Pero además, este sistema político-legal funcionaba como un sistema de «dominación indirecta» donde los curacas indígenas cumplían un rol clave en la articulación política y económica entre indios y españoles.

Ahora bien, es necesario también aclarar que, aun cuando la pertenencia a una de estas dos repúblicas se basaba principalmente en criterios étnicos, en la práctica se trataba de un sistema más complejo en el que intervenían otros criterios, como el pago de impuestos o el acceso a tierras comunales. La existencia de estas dos repúblicas dependía, pues, sobre todo, de su carácter funcional y jurídico, y no tanto de la existencia «real» de grupos sociales étnicamente diferenciados. Gracias a la existencia de estas «repúblicas», los indios podían establecer vínculos legales con el estado colonial; es decir, se convertían en sujetos de derechos y deberes. Sin embargo, hacia fines del siglo XVIII, la Corona española introdujo importantes cambios que prácticamente acabaron con la autonomía de estas esferas políticas diferenciadas o «repúblicas». La razón de estos cambios se halla en la multiplicación de levantamientos y rebeliones, lideradas en su mayoría por indígenas, que habían estado aislando el territorio colonial por más de un siglo, entre las que destaca la liderada por Túpac Amaru.

## 2. Imaginando un país mestizo

Después de la independencia la «cuestión indígena» adquirió una gran importancia en el contexto del debate político y discursivo en el proceso de conformación de la identidad nacional de parte de las élites criollas. El general José de San Martín, en un decreto firmado el 28 de agosto de 1821, a un mes de proclamar la independencia del Perú, abolió toda diferencia legal entre indios, mestizos y criollos, al declarar que «*en lo futuro, los aborígenes no serán llamados indios ni nativos; son hijos y ciudadanos del Perú, y serán conocidos como peruanos*» (Basadre 1983; Anderson 1980). Durante el resto del siglo XIX los gobiernos que siguieron al de San Martín diseñaron sus políticas de Estado basándose precisamente en esta eliminación oficial de los indígenas. En la práctica, esto implicaba la apropiación de sus tierras, que habían estado protegidas por el régimen colonial.

Estas políticas pueden ser explicadas, de manera general, como el intento de la élite criolla de imponer su hegemonía en el proceso de construcción del Perú como un «Estado nación». Esto implicaba fomentar la creación de una identidad cultural común a todos los peruanos. Al igual que en otros países latinoamericanos, esta «nueva identidad cultural» tenía que basarse en la construcción de una ciudadanía homogénea que excluyera formalmente cualquier diferencia étnica o racial (Mendez 1992 y 1993; Kearney & Varese 1995). Este proceso de conformación de

---

<sup>15</sup> Luego de largos debates en los que incluso se ponía en cuestión la humanidad de los indígenas americanos, finalmente, en 1679, Carlos II, a través de una Cédula Real, estableció la condición de los indios como sujetos (vasallos) de la Corona (Esteve Fabregat 1989, vol.1).

identidades nacionales coincidía, además, con el debate que tenía lugar en Europa sobre las razas y el mestizaje<sup>16</sup> (Poole 1997).

Hacia fines del siglo XIX, el debate sobre la “cuestión indígena” adquirió mayor relieve en el contexto de crisis que atravesaba el Perú luego de la derrota frente a Chile en la Guerra del Pacífico. Muchos peruanos sentían que sus líderes políticos y el gobierno eran responsables de esta derrota debido a su corrupción y a sus intereses personales o de grupo. (Basadre 1983; Sanders 1997). Para algunos sectores, la derrota en la guerra también era culpa de los indios, a los que les faltaba “espíritu nacional” o que no poseían un sentimiento de “pertenencia” o “identidad” con respecto al Perú. En esta época comenzaron a circular comentarios señalando que los indios no sabían por qué peleaban. Para confirmar estas afirmaciones, se repetía algunas anécdotas, como aquella que contaba cómo los indios creían que la guerra era entre dos generales, uno de los cuales era el general “Chile” (Bonilla 1980). Esta anécdota confirmaba la responsabilidad de los indios en la derrota y planteaba una serie de cuestionamientos que el Estado y la sociedad peruana debían de responder<sup>17</sup>. Así, la “cuestión indígena” se convirtió en el tema del debate sobre la identidad nacional.

Durante décadas, intelectuales y políticos peruanos se sumergieron en intensas y prolongadas discusiones tratando de descubrir una salida a este problema. Para la mayoría, la solución era “modernizar” a los indios, ya sea a través de la educación o de su cristianización, o por medio de ambas. Otro tipo de solución fue planteada por Manuel González Prada: la de reconocer el “problema del indio” como un problema social y económico (1904), ligado a la propiedad y tenencia de la tierra, y no tanto como un problema cultural a ser resuelto solo con educación<sup>18</sup>. Como sabemos, la posición de González Prada tuvo mucha influencia en las ideas de José Carlos Mariátegui y de Víctor Raúl Haya de la Torre que, a su vez, las retransmitieron a sus seguidores a través de los partidos políticos que fundaron. El debate sobre la “cuestión indígena” también dio lugar a la constitución del movimiento indigenista peruano<sup>19</sup>. A principios del siglo XX se fundó la Asociación Pro-Indígena (1905-1906) en Lima. Esta asociación mantenía estrechos vínculos con intelectuales de otras partes del país, principalmente del Cusco, lugar donde el indigenismo se desarrolló con más fuerza, sobre todo bajo el liderazgo de Luis E. Valcárcel.

A la larga, este conjunto de ideas se fue decantando en una posición hegemónica que veía la solución al “problema indígena” en el “mestizaje”. Sin embargo, no todos coincidían en qué significaba este “mestizaje” peruano. Los sectores más conservadores y vinculados a la élite criolla de Lima, consideraban que este “mestizaje” tenía que girar en torno a la herencia hispánica. En el otro extremo se ubicaban los indigenistas, vinculados más bien a la élite del Cusco, que indicaban que el “mestizaje” tenía que fundarse en el glorioso pasado incaico.

---

<sup>16</sup> Resulta interesante recordar que uno de los fundadores del racismo científico, el médico francés Paul Broca, afirma que las desgracias de América Latina se debían precisamente al mestizaje producido entre los españoles y los indios (De la Cadena 2000).

<sup>17</sup> Estas anécdotas, sin embargo, no reflejaban de manera exacta la participación indígena en la Guerra del Pacífico, tal como lo han demostrado los trabajos de Nelson Manrique (1981) y Florencia Mallon (1983) sobre las guerrillas campesinas en los Andes centrales.

<sup>18</sup> Esta propuesta surgió como producto de la evolución en el pensamiento del mismo González Prada, ya que en anteriores escritos (1888), como buen positivista, él mismo había manifestado que la solución al problema indígena era la educación.

<sup>19</sup> Aquí me refiero al indigenismo político, siguiendo la pertinente distinción que hace Mirko Lauer (1997) entre el indigenismo político y el literario, a este último Lauer denomina “indigenismo-2”.



Finalmente, los seguidores de Haya y de Mariátegui, influenciados por el marxismo y por las revoluciones rusa y mexicana, insistían en la dimensión económica planteada antes por su maestro: los “indios” son sobre todo campesinos y el problema indígena va a resolverse gracias a adecuadas políticas económicas y sociales. En otras palabras, para estos últimos sectores, se trataba más de un asunto de “clase” que de “identidad étnica o cultural”. Independientemente de su posición, podríamos decir que la mayoría de políticos e intelectuales en esta época compartía una misma visión del país que coincidía con el ideal criollo de construir un Estado nación culturalmente homogéneo en el que desaparecerían los “indios” al convertirse en “ciudadanos peruanos”.

### 3. El retorno del indio como el otro radical: el «chuncho», el salvaje.

En la década de 1960, un grupo de científicos sociales, en su mayoría vinculados al Instituto de Estudios Peruanos (IEP), volvió a plantear el debate sobre la “cuestión indígena” en el contexto mayor de su reflexión sobre el cambio de los sectores rurales en la sociedad peruana (Matos Mar et al. 1970). El análisis de este grupo de intelectuales rompía con la tradición indigenista y planteaba la discusión sobre la cuestión indígena en otros términos. Para ellos era necesario discutir las formas en que las categorías étnicas eran empleadas en relación a complejos procesos políticos y económicos de dominación. Sin embargo, según Remy (1990), este debate apareció demasiado tarde. En esos mismos años, el gobierno militar del general Velasco estaba promoviendo, no solo una importante Reforma Agraria, sino también otros cambios en la sociedad rural que afectarían directamente la forma en que los peruanos vivían y entendían la cuestión étnica. Uno de estos cambios fue la nueva desaparición de la palabra del discurso oficial –e incluso del lenguaje cotidiano– y su reemplazo por el término más genérico de “campesinos”, o el más específico de “nativos” en el caso de los indígenas de la Amazonía.

Aparentemente, estos cambios habrían producido, después del gobierno de Velasco, la desaparición de los indios peruanos (Degregori 1993; De la Cadena 2000). Sin embargo, en esos mismos años comenzaba a articularse un importante movimiento indígena en territorio amazónico. ¿Cómo explicar, pues, este proceso aparentemente contradictorio entre lo que ocurrió –y sigue ocurriendo– en los Andes y en la Amazonía peruana?<sup>20</sup>

La lógica de exclusión y de estratificación social a la que hacíamos referencia anteriormente, se reproduce al constituir al “otro” como diferente y subordinado. La construcción del indígena amazónico como un “otro” racial y culturalmente distinto reproduce de manera mimética la experiencia colonial que busca exacerbar la diferencia con el “otro” (el sujeto a ser colonizado) con la finalidad de justificar ideológicamente la dominación (Bhabha 1994). Es significativo, en este caso, resaltar el carácter mimético de esta práctica, por la cual, los grupos sociales que alguna vez fueron víctimas de la dominación –en este caso los “mestizos”– se identifican inconscientemente con sus antiguos dominadores y reproducen el mismo esquema de dominación sobre otro grupo al que es necesario considerar como “ajeno” e “inferior”<sup>21</sup>.

Ya en la época precolombina se hacía una distinción tajante entre aquellos pueblos incorporados al imperio del Tawantinsuyu y los pueblos ubicados en la región amazónica que

---

<sup>20</sup> Una interpretación complementaria a la que aquí ofrezco se puede encontrar en el artículo de María Isabel Remy (1995).

<sup>21</sup> Esta mismo proceso de mimesis estaría presente en la práctica del “choleo” que estudia Nugent (1992).

se resistían a ser conquistados. A estos pueblos, ubicados en el Antisuyo, se les llamó “chunchos” (salvajes) o “antis” (habitantes del Antisuyo). En los dibujos de Guaman Poma podemos apreciar ya algunas características que van a ser asociadas con los pobladores de la Amazonía. Entre ellas podemos mencionar la presencia de elementos relacionados con plantas y animales del bosque (como plumas, jaguares, loros y serpientes). Así, desde esta época, podemos ver cómo en la construcción imaginaria de la Amazonía se ha ido relacionando al poblador amazónico con lo silvestre y con lo “salvaje”.

Una vez llegados los españoles, desde inicios de la colonia, se mantuvo la distinción entre los indios de los Andes y los indios de la Amazonía. Esta distinción no se basaba solamente en criterios geográficos o ambientales, que ciertamente son importantes, sino también en las relaciones políticas y económicas que se establecieron entre los distintos grupos sociales<sup>22</sup>. En las primeras décadas de dominación colonial, los españoles ingresaron a la Amazonía en búsqueda de *El Dorado* o de otros países fabulosos donde encontrarían oro y muchas riquezas. Sin embargo, poco tiempo después, los españoles se dieron cuenta de que tales reinos mágicos no existían, y que la Amazonía solo era un conjunto de bosques habitados por pueblos “salvajes”. Era preferible, pues, quedarse en los templados valles de los Andes, o en la costas, cerca al mar. En estos lugares era más fácil obtener las riquezas que anhelaban a través de la explotación de las minas o los campos de cultivo gracias a la fuerza de trabajo de los más “civilizados” indios andinos, o de los esclavos africanos. Por ello, durante la época colonial, así como buena parte de nuestra historia republicana, prácticamente la única presencia europea en la Amazonía la constituían los misioneros.

Después de la independencia, el nuevo Estado republicano trató de consolidar su control sobre el territorio y los habitantes que heredó del régimen colonial. Hacia mediados del siglo XIX, el Estado peruano comenzó a fomentar políticas de colonización de la Amazonía. Hacia 1832, por ejemplo, los senadores José Braulio del Campo Redondo y José Modesto de la Vega argumentaban en favor de la creación del departamento de Amazonas, indicando que solo así “los habitantes de estas tres provincias del obispado [de Maynas] dejarán el abismo de miseria para vivir en decencia y confort. Las tribus salvajes que viven en los márgenes [de dichas provincias] se establecerán en pueblos civilizados; y el agricultor, el comerciante y el artista podrán encontrar un lugar donde desarrollar su talento y su capital” (Larrabure y Correa, vol.8). En un documento oficial de 1835, las élites políticas y económicas asentadas en Lima reclamaban la necesidad de hacer algo respecto a los indios de la Amazonía que “no saben aprovechar” esas “vastias, ricas y productivas tierras” (Ballón 1991). Este proceso continuó, con altibajos, hasta mediados del siglo XX, cuando estas políticas de colonización de la Amazonía se intensificaron debido a la expansión del Estado y del mercado (Barclay 1991).

En la década de 1960, el gobierno de Fernando Belaúnde impulsó nuevamente el proceso de colonización en la Amazonía. Una de sus principales eslóganes políticos era precisamente “La Conquista del Perú por los peruanos”. La Amazonía era un espacio “vacío”, poblado solo por árboles y bosques y, por lo tanto, constituía “una tierra sin gente para gente sin tierra”

<sup>22</sup> Esta distinción, que se ha mantenido a lo largo de los siglos, ha sido reproducida también al interior de la disciplina científica de la antropología. Así, los antropólogos debían optar entre el estudio de las “grandes civilizaciones” de los Andes y las “tribus salvajes” de la Amazonía. Incluso la elaboración de ciertos conceptos con intencionalidad “científica”, como el de “área cultural” de Julian Steward (1955), o la distinción entre culturas “frías” y “calientes” de Lévi-Strauss (1964) han contribuido también a reforzar esta diferenciación.

(Belaúnde 1959). Para Belaúnde, durante sus dos gobiernos, los indios de la Amazonía prácticamente no existieron. En uno de los pocos discursos en los que hizo referencia a ellos, indicó: “es absurdo pensar que hay lugares tan grandes como de sesenta u ochenta hectáreas ocupados sólo por veinte o treinta familias indígenas. Estas familias tienen una vida primitiva, y la idea es concentrarlas en tierras especiales donde puedan cultivar de manera más permanente (Expreso, 24 de junio de 1981, citado por Trapnell, 1982). El indio amazónico continuaba siendo un “salvaje” al que había que “civilizar”<sup>23</sup>.

Con el advenimiento del gobierno militar del general Velasco, en 1968, se planteó una nueva situación. Por un lado, como hemos mencionado anteriormente, a partir de la Ley de Reforma Agraria se eliminó el uso de la palabra “indio”, pero por otro lado, a través de SINAMOS (Sistema Nacional de Movilización Social) se apoyó la creación de organizaciones indígenas en la Amazonía. Ahora bien, esta doble afirmación requiere de mayor explicación. En primer lugar, la desaparición del uso del término “indio” en el Perú no fue producto solo de una decisión o ley gubernamental. Durante décadas este término se había ido cargando de connotaciones negativas. Ser indio ya no significaba la posibilidad de ser sujeto de deberes y derechos, como ocurría durante la colonia. Por el contrario, esta palabra se iba asociando cada vez más a las ideas de servidumbre, explotación y marginación. Como recuerda Degregori (1993), la palabra “indio” se convirtió en sinónimo de “siervo” o de “campesino pobre”.

También es necesario precisar que el apoyo a organizaciones indígenas fue el resultado de largos debates entre los responsables del área de asuntos indígenas de SINAMOS. Estas discusiones giraban fundamentalmente en torno a la forma y criterios que se iban a seguir para la constitución de las organizaciones amazónicas de base. Un sector proponía que el principal criterio tenía que ser el de clase, mientras que el otro sector insistía en la diferenciación étnica. La opción étnica, sin embargo, no implicaba una oposición radical a la opción de clase. Según el antropólogo Stéfano Varese (1977), jefe de la oficina de asuntos indígenas de SINAMOS hasta 1974 y uno de los principales actores involucrados en esta discusión, las diferencias étnicas están marcadas fuertemente por criterios de clase. Lo importante es determinar el lugar que cumpliría la identidad étnica en la lucha política. De acuerdo a la versión marxista hegemónica de entonces, los indígenas debían ser asimilados a las sociedades nacionales, con la consecuente pérdida de su identidad étnica. Solo a través de este proceso de proletarianización, y al igual que otros sectores rurales y campesinos, los indígenas recién podrían desarrollar una conciencia de clase que les permitiría cambiar el orden social existente. Por otro lado, algunos activistas, también inspirados en el marxismo, pero más sensibles a las diferencias étnicas y culturales, defendían la posibilidad de actuar políticamente manteniendo, al mismo tiempo, la identidad étnica y la diferencia cultural (Stavenhagen 1969; Varese 1977). Así, en un principio, SINAMOS fomentó la creación de “Ligas Agrarias” en distintos sectores de la Amazonía, como por ejemplo, la Liga Agraria “Juan Santos Atahualpa” entre los Shipibo del Alto Ucayali. Pero poco tiempo después comenzó a respaldar la organización de “congresos indígenas” desde donde se crearon las primeras federaciones indígenas de la Amazonía peruana (Chirif 1974). Desde entonces, el movimiento indígena amazónico ha seguido creciendo en tamaño y fuerza hasta el día de hoy.

---

<sup>23</sup> Otro ejemplo lo encontramos en el Código Penal de 1924, en vigencia hasta 1991, donde se distinguía entre indios amazónicos o “salvajes” e indios andinos o “semi-civilizados”.

#### 4. El siglo XXI y las posibilidades de ciudadanía multicultural en el Perú

Otro momento clave para entender el debate actual sobre la ciudadanía multicultural en el Perú, y en otros países latinoamericanos, es la conmemoración del quinto centenario de la llegada de Colón a América. El hecho de que, contra todo pronóstico, numerosos pueblos indígenas hayan podido sobrevivir cinco siglos de dominación, abuso y violencia, implicaba discutir seriamente las formas de relación política establecidas entre estos pueblos y los Estados nacionales latinoamericanos. Los eventos en torno al año 1992<sup>24</sup> hicieron más visibles las luchas y demandas seculares de los indígenas, lo que posibilitó a su vez la consolidación del movimiento indígena, el reconocimiento de sus derechos y la posibilidad de discutir nuevas formas de convivencia multicultural en los distintos países de la región.

En este contexto, la Organización de las Naciones Unidas proclamó el año 1993 como “Año Internacional de los Pueblos Indígenas”. Este acontecimiento dio inicio, a su vez, a la celebración de la “Década de los Pueblos Indígenas”, que buscaba promover una mayor sensibilización de parte de la sociedad internacional y de los distintos estados frente a los derechos de estos pueblos. Fruto de estas campañas y de la lucha constante del movimiento indígena amazónico al interior del país, el Estado peruano suscribió el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que versa, precisamente, sobre los derechos de los pueblos indígenas e incluyó en el texto de la Constitución de 1993 el artículo que reconoce la pluralidad étnica y cultural del Perú.

Estos avances en la legislación peruana, sin embargo, no han logrado eliminar la lógica binaria de la exclusión y de la marginación del “otro” construido como racial y culturalmente diferente. Los pobladores andinos prefieren evitar el término “indígena” –que, aunque más aceptable que el de “indio”, sigue teniendo una fuerte carga peyorativa– y han optado por el término de “pueblos andinos” o el más genérico de “pueblos originarios” para poder luchar por ciertos derechos que internacionalmente les son reconocidos a los pueblos indígenas. Por otro lado, los indígenas amazónicos, que sí se reconocen como indígenas y que como tales siguen luchando por sus derechos, siguen enfrentando la discriminación y el abuso de parte de los “mestizos” peruanos que continúan viéndolos como al “otro” radicalmente distinto. Por ello, para ser escuchados por las autoridades políticas y llamar la atención de la sociedad nacional, los indígenas amazónicos se ven obligados a usar sus “trajes típicos”. Esta “folclorización” o “exotización” de los indígenas amazónicos también puede extenderse a los pueblos andinos, y genera una situación ambivalente por medio de la cual la sociedad nacional –principalmente a través de los medios masivos de comunicación– “fija” a los indígenas en un

---

<sup>24</sup> Cuando me refiero al año 1992, incluyo también los años previos y posteriores a esta fecha que giran en torno a la conmemoración del “quinto centenario”. Las consecuencias culturales y políticas de esta celebración han reforzado y consolidado el carácter simbólico de 1492. Por ello, Olivia Harris (1995) indica que sería una “fecha fetichizada”, es decir, una fecha a la que se le atribuye una fuerza simbólica especial y que ocupa un lugar clave en las narrativas sobre la historia latinoamericana. Según Harris, la historia latinoamericana se divide usualmente en tres épocas: la precolombina, la colonial y la republicana. Esta división se basa principalmente en lo ocurrido en 1492, es decir, en la llegada de los españoles. Así, la época precolombina corresponde al tiempo en que todavía no habían llegado los españoles, la colonial comienza con 1492 y la republicana se inicia con la expulsión de los españoles. Harris critica esta visión de la historia ya que concede demasiada importancia al rol de los colonizadores en la historia latinoamericana. Sin embargo, creo que la experiencia colonial ha marcado definitivamente nuestra historia y no es posible entenderla de otra forma.

“tiempo inmemorial” (como los “incas” a los que hace referencia Mendez 1993), pero al mismo tiempo les brinda mecanismos de resistencia y de presión política (Espinosa 1998).

A principios del siglo XXI, en medio de este complejo contexto donde se ponen en cuestión nuestras identidades y nuestro imaginario colectivo, la ciudadanía multicultural se nos presenta en el Perú como un desafío. Parte de este reto consiste en superar el legado de una historia estructurada bajo una lógica de la dominación basada en criterios raciales y culturales. Las condiciones están dadas para que hoy en día podamos, por fin, establecer un sistema político que reconozca nuestras diferencias étnicas y culturales, no para intensificar la exclusión, sino para inventar nuevas formas de relación social y de participación política más justas para todos los peruanos.

## Bibliografía

### ANDERSON, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión y la difusión del Nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica. 2ª. Edición.

### BALLÓN, Francisco

1991 *La Amazonía en la Norma Oficial Peruana: 1821-1990*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica. 4 vols.

### BARCLAY, Frederica

1991 «Protagonismo del Estado en el proceso de incorporación de la Amazonía». En: F. Barclay et al. *Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión*. Lima: Terra Nuova/CISEPA-PUC, pp.43-100.

### BASADRE, Jorge

1983 *Historia de la República del Perú*. Lima: Editorial Universitaria. 7ª ed. 11 vols.

### BELAUNDE TERRY, Fernando

1959 *La conquista del Perú por los peruanos*. Lima: Tahuantinsuyo.

### BHABHA, Homi K.

1994 *The Location of Culture*. New York-London: Routledge.

### BONFIL BATALLA, Guillermo (Ed).

1981 *Utopía y Revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.

### BONILLA, Heraclio

1980 “El problema nacional y colonial del Perú en el contexto de la guerra del Pacífico”. En *Un siglo a la deriva: Ensayos sobre el Perú, Bolivia y la guerra*. Lima: IEP. pp.176-225.

### BOURDIEU, Pierre & Loïc WACQUANT

1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

**CHIRIF, Alberto**

1974 "Los Congresos de las Comunidades Nativas: El Inicio de la Participación". *Participación*, 3 (5): 46-53.

**DE LA CADENA, Marisol**

2000 *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.

**DEGREGORI, Carlos Iván**

1993. "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú". En: Alberto Adrianzén (ed). *Democracia, Etnicidad y Violencia Política en los Países Andinos*. Lima: Institute Français d'Etudes Andines-Instituto de Estudios Peruanos, pp.113-133.

**ESPEZUA SALMON, Dorian**

2000 *Entre lo real y lo imaginario. Una lectura lacaniana del discurso indigenista*. Lima: Universidad Nacional Federico Villareal. Premio Nacional de Ensayo 1999.

**ESPINOSA, Óscar**

1998 "Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y el uso político de los medios de comunicación". En: *América Latina hoy*. Revista de Ciencias Sociales. Salamanca: Universidad de Salamanca / Madrid: Universidad Complutense, 19: 91-100.

**ESTEVA FABREGAT, Claudio**

1989 *La Corona española y el indio americano*. Valencia: Asociación Francisco López de Gomara. 2 vols.

**FULLER, Norma**

2002 "El papel de las clases medias en la producción de la identidad nacional". En: N. FULLER(ed). *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Lima. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. pp. 419-440.

**GONZALEZ PRADA, Manuel**

1898 "Discurso en el Teatro Politeama". En: *Ensayos escogidos*. Lima: Universo, 1970.

1904 "Nuestros Indios". En: *Ensayos Escogidos*. Lima: Universo, 1970.

**GOULD, Jeffrey**

1998 *To Die in This Way. Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*. Durham: Duke University Press.

**GUAMANPOMA DE AYALA, Felipe**

1993 *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México: FCE. 3 vols.

**HARRIS, Olivia**

1995 "«The Coming of the White People». Reflections on the Mythologisation of History in Latin America". *Bulletin of Latin American Research*, 14 (1): 9-24.

**JAULIN, Robert**

1973 *La paz blanca: introducción al etnocidio*. Buenos Aires: s/n

**KEARNEY, Michael y Stéfano VARESE**

1995 «Latin America's Indigenous Peoples: Changing Identities and Forms of Resistance». En: Sandor Halebsky & Richard L. Harris (eds). *Capital, Power, and Inequality in Latin America*. Boulder: Westview Press. pp.207-231.

**LARRABURE Y CORREA, Carlos**

1905-1909 *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Lima. 18 vols.

**LAUER, Mirko**

1997 *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2*. Lima: Sur.

**MALLON, Florencia**

1983 *The Defense of Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.

**MANRIQUE, Nelson**

1981 *Campeinado y nación. Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: Centro de Investigación y Capacitación.

**MANRIQUE, Nelson**

1999 *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: SUR / CIDIAG.

**MATOS MAR, José (et al.)**

1970 *El Indio y el Poder en el Perú*. Lima: IEP, Moncloa-Campodónico.

**MENDEZ, Cecilia**

1992 "República sin indios: la comunidad imaginada del Perú". En: Henrique Urbano (ed). *Tradición y Modernidad en los Andes*. Cusco: CERA Bartolomé de las Casas. pp. 15-41.

1993 *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Documento de trabajo No.56.

**MONTOYA, Rodrigo**

2001 "Todos tenemos derecho a ser peruanos". Entrevista hecha por Abelardo Sánchez León. En *Quehacer*, 132: 80-89.

**O'PHELAN, Scarlett.**

1988 *Un siglo de rebeliones anticoloniales, Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cusco: CERA Bartolomé de las Casas.

**POOLE, Deborah**

2000 *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: SUR.

**PORTOCARRERO, Gonzalo**

1993 *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR.

**REMY, María Isabel**

1990 “¿Modernos o tradicionales? Las ciencias sociales frente a los movimientos campesinos en los últimos 25 años”. En: Héctor Béjar et al. *La presencia del cambio: campesinado y desarrollo rural*. Lima: DESCO. pp.77-117.

**SANDERS, Karen**

1997 *Nación y Tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*. Lima: Fondo de Cultura Económica / PUCP.

**SMITH, Richard Chase**

1983 *Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico. Un análisis de planificación para el desarrollo en el Poyecto Especial Pichis-Palcazu*. Lima: AIDSESP.

**STAVENHAGEN, Rodolfo**

1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.

1988 *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos-El Colegio de México.

**STERN, Steve J**

1987 “*The Age of Andean Insurrection, 1742-1780*”. En: S. Stern (ed). *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> Centuries*. Madison: University of Winsconsin Press. pp.29-93.

**THURNER, Mark**

1997 *From Two Republics to One Divided. Contradictions of postcolonial nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.

**TRAPNELL, Lucy**

1982 “El Tambo: por el camino del despojo y la destrucción”. En: Amazonía Indígena, 4, pp. 22-29.

**URBAN, Greg y Joel SCHERZER (eds)**

1991 *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

**VARESE, Stefano**

1977 “¿Estrategia Etnica o Estrategia de Clase?”. En: JUNQUEIRA, Carmen & Edgard de A. CARVALLO(eds). *Los Indios y la Antropología en América Latina*. Buenos Aires: Búsqueda- Yuchan. 1984. pp. 191-205.

**WITTGENSTEIN, Ludwig**

1988 *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica y México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.



## LA CIUDADANÍA DE LA INTERCULTURALIDAD

Xabier Etxeberria

### 1. Introducción

¿Cómo puede la condición de ciudadanía acoger en su seno y potenciar la interculturalidad? ¿Cómo puede la legítima pretensión de interculturalidad modular de un cierto modo la ciudadanía? La respuesta a estas preguntas no es fácil (la segunda puede incluso ser vista como incorrecta). Y es que, en efecto, la ciudadanía remite en principio a nuestra condición de sujetos de derechos universales, esto es, a algo que nos separa en unidades individuales autónomas a las que iguala en cuanto tales. La interculturalidad, en cambio, remite a culturas y estas a algo que nos diferencia tras unimos a sectores de individuos con identidades grupales compartidas, aunque después se busque ponerlas en relación. El que espontáneamente aparezcan estas oposiciones no quiere decir, de todos modos, que se trate de realidades irreconciliables. Al revés, la tesis que defenderé en estas líneas es que ciudadanía y culturas particulares están llamadas a entrar en una estrecha relación que conexione a la primera con una necesaria materialidad y que purifique a las segundas –en sí mismas y en sus relaciones– de derivas inmorales.

Precisar esa estrecha relación, esa articulación dialéctica entre ciudadanía y cultura –para acabar concretándola en la ciudadanía de la interculturalidad–, es una tarea delicada, de cara a la cual aquí solo apuntaré una serie de pautas, necesitadas de ser desarrolladas y contrastadas. Procederé para ello por pasos sucesivos, en los que al ir mostrando la manera en que la condición de ciudadanía puede enfrentarse al hecho cultural diferencial, se verá cómo –eso espero– la concepción de la misma se va haciendo cada vez más compleja, mientras que la vivencia intra e intercultural se va purificando de los diversos lastres opresivos con los que puede cargarse.

Antes de entrar en materia, se impone una observación previa. Mi reflexión es de algún modo históricamente progresiva. Partiendo de lo que en nuestro contexto llamamos “la modernidad”, destacaré las interpelaciones que la reivindicación de la ciudadanía ha ido haciendo a la vivencia de las culturas y las demandas que estas han ido planteando a la ciudadanía. Evidentemente esta es una perspectiva occidental –culturalmente marcada, por tanto– pero que ya desde su arranque ha pretendido tener argumentos para presentarse como propuesta con valor transcultural. Desde la sensibilidad de la interculturalidad tal enfoque sólo se sostiene: si es consciente de su inevitabilidad y de sus límites (todos somos humanos en culturas particulares), si es capaz de mostrar que sus pretensiones de universalidad son fundadas y fecundas, y si está abierto a un diálogo intercultural que podrá purificar, desarrollar e inculturar esas pretensiones<sup>1</sup> (de hecho, si aparece el debate sobre la interculturalidad es porque ese anhelo de diálogo está ya en marcha).

---

<sup>1</sup> No puedo desarrollar aquí todo lo que implican estas afirmaciones. Me remito por eso a otros trabajos previos en los que las estudio ampliamente. (véase Etxeberria 1999, 2001 y 2002a)

## 2. Ciudadanía liberal: las condiciones individuales de la interculturalidad

Aunque puede hablarse de un concepto de ciudadanía previo a la modernidad (ciudadanía republicana que se forja en las antiguas ciudades griega y romana, al que luego haré alguna referencia en sus reasunciones actuales), en su sentido estricto cuando hoy hablamos de ciudadanía tendemos a pensar en la concepción de la misma, propia del liberalismo moderno y su proclamación de los derechos humanos universales. El ciudadano es aquí definido como el poseedor de unos derechos fundamentales por el mero hecho de ser humano.

Esto significa que, en principio, ciudadanos lo somos todos. Hay que decir, con todo, “en principio”, porque de hecho se ha tardado mucho en incluir a todos los humanos en esa universalidad<sup>2</sup>. Para empezar, los propios líderes políticos e intelectuales liberales han tardado mucho en reconocer ciudadanía activa a las mujeres y a los no propietarios. Pero es que además se han producido dos fenómenos especialmente relevantes para la conexión entre ciudadanía y cultura.

El primero de ellos se muestra de modo palpable, aunque no exclusivo, en los procesos de independencia de los países americanos (del norte y del sur): se realizaron alentados por el ideal de ciudadanía liberal potencialmente universal, pero en general se hicieron compatibles, en unos casos, con el mantenimiento de la esclavitud estricta y, en otros, con la marginación y opresión de los pueblos indígenas. El argumento que se llegó a formular es que los miembros de los colectivos humanos afectados (negros e indígenas) estaban más próximos a la sensación que a la conciencia (más cercanos a la animalidad sin derechos que a la humanidad portadora de la ciudadanía de los derechos). Tal argumento racista, así como una práctica que se vio normal, muestran que en la afirmación fáctica de la ciudadanía liberal había un prejuicio culturalista: los ciudadanos plenos eran, en realidad, no los humanos culturalmente desnudos –los individuos abstractos del *iusnaturalismo*– sino los humanos vestidos de la cultura –y la biología– occidental, que era la que hacía plenamente humanos –si además se era varón y propietario–. Este dato debe despertar nuestra alerta crítica: no es nada extraño que proclamas universalistas de una ciudadanía supuestamente remitida a la mera condición de sujetos de derechos escondan latentemente opciones a favor de culturas particulares. Por eso, a la ciudadanía liberal hay que pedirle, en primer lugar, coherencia con su afirmada universalidad.

El segundo de los fenómenos lo podemos detectar con nitidez en la conducta que los países con regímenes liberales (especialmente los de Europa y América del Norte) tienen con la inmigración. Se supone que la ciudadanía liberal nos hace sujetos de derechos civiles y políticos en nuestra mera condición de humanos. Se es consciente, además de que tales derechos se ejercen plenamente al interior de la estructura política de los Estados. Pero luego resulta que solo podemos ejercerlos en esa plenitud al interior de los Estados de los que somos “nacionales”: si somos inmigrantes, el ejercicio de nuestros derechos queda recortado. Esto es, la nacionalidad pasa a ser condición de posibilidad de la ciudadanía, la ciudadanía es fácticamente ciudadanía nacional. Tenemos derecho a una nación en la que ejercer nuestra ciudadanía, pero no a ejercer nuestra ciudadanía en cualquier parte del mundo. Dado que la nación es un fenómeno cultural

---

<sup>2</sup> Ahora puede decirse que quien defiende la ciudadanía liberal incluye oficialmente en ella de modo formalmente igualitario a todos los humanos, aunque queda pendiente un grave problema de realización: cómo hacer eficaz esa ciudadanía proclamada, cómo hacer que todos tengan realmente posibilidades de ejercer sus derechos civiles y políticos. Eso nos llevará a la ciudadanía social, de la que se hablará más adelante.

(y con ello los Estados-nación), vemos por este dato que de hecho la ciudadanía liberal, a pesar de su presunta desnudez cultural, ha sido conexasionada con la cultura en su ejercicio. ¿Hay razones para postular que se mantenga esa conexión o no las hay? Es una pregunta que se retomará más adelante, pero puede ya avanzarse una consideración: vestir a la ciudadanía de referencias particularizantes –hacerla, por ejemplo, ciudadanía nacional– es peligroso, porque puede derivar hacia dinámicas de exclusión de la ciudadanía –recuérdese de nuevo a los inmigrantes marginados y explotados–, pero quizá mantenerla en su total desnudez formal sea imposible.

Por lo visto, la realización de la universalización de la ciudadanía liberal nos pone en una compleja relación con las culturas: por un lado, plantea que hagamos realmente abstracción de ellas a la hora de reclamar nuestra condición de ciudadanos, pudiendo verse en esto la condición de posibilidad de la universalidad; por otro lado, en la medida en que no se vea fácil separar nacionalidad de ciudadanía, tampoco se verá fácil que la ciudadanía realmente en ejercicio deba reducirse a la mera ignorancia de la diversidad cultural. Para afrontar esta paradoja, y concediendo como supuesto que se asume la universalidad que se proclama –algo que desgraciadamente los hechos no demuestran–, comencemos centrándonos en lo nuclear de la ciudadanía liberal, para ver a continuación qué relación mantiene con las identidades culturales, qué les exige y ofrece a estas.

En la lógica liberal, la característica decisiva de los humanos como sujetos de derechos es la autonomía individual. Autonomía que puede ejercerse en el ámbito privado (para formular y realizar nuestros planes de vida) y el ámbito público (participando en la dinámica del Estado).

Centrándonos en el ámbito público, ser ciudadano es dejar de ser súbdito. Es, como dice Kant,<sup>3</sup> obedecer a las leyes que nos hemos dado desde nuestra función de legisladores. Con lo que se armoniza algo fundamental en la ciudadanía, el ser a la vez gobernantes –nos damos las leyes, elegimos a nuestros representantes– y gobernados –obedecemos leyes y políticas públicas–. Si se insiste en esta dimensión de legisladores, nos acercamos en realidad a la versión republicana de la ciudadanía.

Pero para el liberalismo más estricto,<sup>4</sup> lo más relevante es la autonomía privada. En él la participación pública está subordinada a los intereses privados. Lo que cuenta antes que nada son los derechos individuales (a la vida, a las libertades y a la propiedad: derechos civiles) y los planes personales que en base a ellos podemos hacer legítimamente (esto es, respetando esos derechos y solo esos en los otros). La participación pública (derechos políticos) y los posibles deberes hacia el Estado (por ejemplo, impuestos) están estrictamente orientados hacia la protección de los derechos civiles individuales: serán por tanto mínimos y tenderán a ser vistos como una carga necesaria. El Estado, por su parte, deberá limitarse a esas políticas de protección, manteniéndose neutro respecto a todo proyecto de vida buena que puedan proponerse sus ciudadanos. En definitiva, el ciudadano burgués busca solo una seguridad jurídico-política que le garantice la libertad de su vida privada.

¿Cómo se asumen en el marco de esta ciudadanía de la autonomía, las identidades culturales y la posible relación que quieran mantener entre ellas? Considerando a estas dentro del ámbito

<sup>3</sup> Kant presenta resumidamente su propuesta de ciudadanía en la que sintetiza la autonomía privada y pública y de la que excluye, en su sentido pleno, a mujeres y no propietarios..

<sup>4</sup> Me refiero aquí al de Locke (1990), y al de sus actuales continuadores, como Nozick (1998) o, ya directamente centrado en la ciudadanía a Pocock (1995)

privado de la autonomía de los individuos y tratándolas desde las categorías clave de no discriminación y tolerancia, lo que supone para ellas una protección negativa y discernida. Especifiquemos un poco las diversas dimensiones de esta afirmación.

Por discriminación cabe entender todo comportamiento que supone un trato desigual inferiorizador que se otorga a las personas concretas a causa de su pertenencia a un grupo determinado, a veces definido por circunstancias de condición (color de la piel, lugar de nacimiento, etc.), otras por circunstancias de elección (opción política, opción sexual, etc.). En este caso, es el discriminador el que señala la diferencia del otro, la viva este como la viva, interpretándola como inferioridad o maldad que le da derecho a dominio o exclusión. Pues bien, el principio de no discriminación es el que, basándose en nuestra condición universal de sujetos de dignidad, prohíbe tales comportamientos. Pide, en sí, que hagamos abstracción de cualquier circunstancia particularizante del otro para que lo tratemos como merece su condición de persona.

Desde tal principio, de modo indirecto y negativo, se impulsa una protección de esas diferencias particularizantes. Al exigirse el reconocimiento de nuestra condición de personas se protege fundamentalmente nuestra autonomía, lo que significa que se respeta que desde ella se vivan y potencien las diferencias que se deseen, tanto personal como grupalmente. Ahora bien, la protección es negativa, esto es, implica la no obstaculización directa de la libertad del otro, no exigiendo potenciación activa de sus condiciones de libertad. Los individuos deben respetar, entre ellos, esa libertad de iniciativa y debe exigírsele al Estado que con sus instituciones jurídico-policiales la garantice, pero eso es todo. A este no puede pedírsele protección positiva de ningún grupo, porque eso supone trato discriminatorio hacia los demás y, según en qué casos –por ejemplo, protegiendo a un grupo religioso fundamentalista– puede suponer incluso atentado directo contra la libertad de los que no pertenecen a él. Esto es, el Estado debe ser neutro.

Desde estos presupuestos, la ciudadanía liberal considera a los grupos culturales –la diferencia que aquí vamos a tener en cuenta– como algo que, situado en el ámbito de la privacidad y fruto de la autonomía de sus miembros, debe sostenerse únicamente por la propia iniciativa de estos (iniciativa en la que, por supuesto, cabe la relación –interculturalidad– con otros grupos). Con lo que, por un lado, iguala en ese sentido a todos los grupos y, por otro lado, al ofrecerles la protección negativa de su libertad, les pide implícitamente una condición: que lo que decida en última instancia la pertenencia de las personas a esos grupos sea la libre adhesión a ellos –el ejercicio de la libertad individual de asociación–. Los grupos deben ver en esta condición una ocasión de purificación del funcionamiento de su identidad.

Cuando hablamos de interculturalidad solemos tener especialmente presentes a los grupos “étnicos”, definidos por una cultura en sentido antropológico del término. Desde los supuestos precedentes de la ciudadanía liberal, a tales grupos se les iguala con los que consideramos normalmente no étnicos –una estricta confesión religiosa, una asociación profesional, etc.– Y a todos ellos se les ofrece esta solución de no discriminación protegida desde la neutralidad del Estado, que se aplicó con razonable éxito para superar los conflictos religiosos que surgieron en la Europa moderna. ¿Puede, a pesar de ello, defenderse que se tiene derecho a distinguir entre grupos a fin de exigir en justicia ciertas protecciones públicas positivas para algunos de ellos, por ejemplo para los “étnicos”? Es algo que habrá que retomar más adelante, aunque queda ya claro que desde la ciudadanía estrictamente liberal la respuesta es no: solo será posible una respuesta afirmativa si encontramos razones de derechos humanos para desbordar este modo de ciudadanía.

Además, está la condición de libertad de adhesión. En general, nos descubrimos miembros de los grupos étnicos por adscripción –nacimiento y socialización temprana.– Lo que queda planteado desde la ciudadanía liberal es que esa adscripción no puede ser determinante. Lo determinante debe ser la elección, cuestión esta que se concreta de tres modos. A los grupos étnicos debe exigírseles que no impongan la membresía a través de una adscripción que se sobrepone a la autonomía de los individuos: deben reconocer eficazmente a sus miembros el “derecho de salida” del grupo. A los miembros que componen el grupo étnico debe planteárseles a su vez, como realización de su condición de humanidad, que den su consentimiento libre y creativo al grupo, que sean miembros por elección y no por adscripción, esto es, solo si lo desean. Y a los externos a un grupo étnico determinado debe exigírseles igualmente que no fueren a la membresía a las personas desde criterios de adscripción, en este caso afirmados desde el exterior (“te consideraré del grupo tal”, normalmente para discriminarte, “aunque tú no quieras serlo”). Esta dinámica tiene una consecuencia importante. Los grupos étnicos dejan de ser cerrados no solo porque se puede salir, también porque se puede entrar, en la medida en que personas inicialmente no adscritas a uno de ellos deseen su pertenencia al mismo desde su identificación libre con la cultura que le define. Un grupo étnico que asume la ciudadanía liberal no solo deja salir, también deja entrar, aunque pueda pedir determinados procesos de identificación.

Desde esta condición de libertad de adhesión vemos ya que la ciudadanía liberal protege discerniendo entre grupos. Esta última cuestión se ve más marcadamente cuando acudimos al segundo de los principios antes mencionados, el de tolerancia. En su sentido inicial, tolerar a alguien es no tomar medidas negativas o punitivas que podrían tomarse contra ese al que calificamos con una diferencia que consideramos inadecuada: tolerar es “soportar”. La razón clásica ha sido la del mal menor: no se toleraría a la persona que no nos gusta, pero las consecuencias previsibles de nuestra intervención no tolerante son vistas como más negativas que lo que no se querría tolerar, por lo que se inhibe la intervención. Pues bien, la ciudadanía liberal replantea esta lógica de la tolerancia: “puede que tus convicciones y acciones no me gusten, puede que los rasgos que definen tu cultura no me resulten atractivos, pero los tolero porque son fruto de una autonomía que respeto”. Tolerar es ahora respetar.

Ahora bien, no se respeta propiamente lo que la persona hace o es, sino el que quiera hacerlo o serlo, se respeta a su persona y su libertad. La tolerancia, en este sentido, no es indiferencia y está abierta a que se desarrolle en interpelación mutua ante aquello que encontramos inadecuado entre nosotros. Aplicado a los grupos culturales, debemos respetar a los diversos grupos al margen de que nos gusten o no, en la medida en que expresan la autonomía de sus miembros (multiculturalidad). Avanzando más, podemos entrar en relaciones y diálogos intergrupales abiertos al aprendizaje, la colaboración y la crítica mutuos (interculturalidad). Desde perspectivas no duramente liberales este es en realidad el respeto pleno, empático y solidario. Este modo de tolerancia presupone, como puede verse, que las personas vivan una reasunción de las características de los grupos culturales a los que pertenecen, abierta a la crítica, y una participación en ellos abierta a la creatividad. Esto es algo que la ciudadanía liberal exige a la membresía.

De todos modos, el principio de tolerancia, como puede intuirse por la última observación, no protege con su respeto toda diferencia cultural. La tolerancia se define adecuadamente cuando se define adecuadamente lo intolerable. Y lo intolerable es lo que atenta contra la

dignidad de las personas. No pueden tolerarse a partir de este supuesto aquellas orientaciones culturales de conducta que atentan contra los derechos civiles y políticos de las personas<sup>5</sup>, contra la libertad y la igualdad de las mismas. Esto es, deben tomarse medidas de presión y punitivas desde el Estado para impedir tales conductas, siempre, por supuesto, con un modo de coacción acorde con dichos derechos. El criterio es, delicado, pues podemos aplicarlo desde el etnocentrismo larvado y convertirlo en estrategia de dominación cultural. Sin embargo, es a su vez imprescindible para garantizar la autonomía de las personas dentro de los grupos e impedir que los grupos culturales quebranten los derechos de sus miembros. Precisamente por lo importante y por lo delicado del mismo se impone un firme control crítico de los responsables de aplicarlo, así como un diálogo intercultural que afine el modo de aplicación (aquí la interculturalidad empieza a ser condición de concreción de la ciudadanía)<sup>6</sup>.

Puede objetarse a lo que se va diciendo, desde la sensibilidad a favor del respeto de la pluriculturalidad, que se está pidiendo demasiado a las culturas que, concretamente, se está haciendo una cierta imposición etnocéntrica al exigir a todas ellas que acojan en su seno el reconocimiento de la autonomía de sus miembros (el hiperbien de la cultura occidental). Por mi parte, aceptando que puede leerse la autonomía en clave de bien, entiendo que forma parte del núcleo irrenunciable de unos derechos humanos universales que también deben ser irrenunciables. Solo que, matiz no desdeñable, hay que entender a su vez que la autonomía puede vivirse de diversas formas legítimas, siempre que sean respetuosas con los derechos de los demás: unas que acentúan la individualidad/separabilidad (modelo liberal oficial), otras que orientan a vivirla desde la sensibilidad comunitaria no impositiva. Es decir, sí a la autonomía universalizable, pero sabiendo que caben matizaciones en el modo de vivirla en función de los contextos culturales u otros<sup>7</sup> que, a su vez, se asumen autónomamente.

## 2. Ciudadanía social: las condiciones sociales de la interculturalidad

La ciudadanía liberal, cuando realmente es coherente y se universaliza, supone, dos grandes aportes para la interculturalidad: ningún grupo cultural debe sufrir discriminación desde el exterior a él —porque no deben sufrirla las personas que lo componen por su condición de miembros del mismo— y ningún miembro de un grupo cultural debe ver asfixiada su autonomía por el grupo en que está. ¿Debe la condición de ciudadanía —en la que somos sujetos de derechos humanos— quedarse en ese reconocimiento y protección negativa de la autonomía? Formulada esta pregunta de otros modos más críticos: ¿cabe considerar legítima toda desigualdad social que puede generarse desde el ejercicio de la libertad individual sin más cortapisas que el no obstaculizar directamente la libertad de otros?, ¿es coherente defender la igualdad formal de los ciudadanos sujetos de dignidad y aceptar como válida una desigualdad material que condiciona gravemente el ejercicio de lo que se propone como valor decisivo, la libertad y la autonomía, al negar la igualdad de oportunidades? La crítica social a la ciudadanía liberal va a responder a estas preguntas en sentido negativo, para propugnar lo que se acabará llamando ciudadanía social.

---

<sup>5</sup> En la ciudadanía liberal que de momento es la que se está considerando, estos derechos son los únicos que cuentan.

<sup>6</sup> Por mi parte he desarrollado más ampliamente el tema de la tolerancia en Etxebarria (1997a)

<sup>7</sup> Por ejemplo, todos podemos tener la experiencia de un modo de vivencia familiar de la autonomía que consideramos pleno y que, sin embargo, varía ampliamente del modo de vivirla en nuestras relaciones comerciales.

Formulada en el lenguaje del liberalismo igualitario, esta ciudadanía social es la que se expresa como derecho a la igualdad de oportunidades<sup>8</sup>. El valor decisivo sigue siendo la autonomía individual y el ciudadano es el que tiene derecho a disfrutar de esa autonomía, tanto para diseñar su vida privada como para participar en la vida pública. Pero ahora se añade que para que tal autonomía sea real, para que se tenga real capacidad de elección e intervención, no basta con afirmarla formalmente para todos, hay que generar sus condiciones de posibilidad, garantizando a todos los bienes básicos que necesitamos para construirnos como sujetos reales (por ejemplo, auto y heterorespeto, oportunidades de educación y de cuidado de la salud, ingresos básicos suficientes, etc.). Y si se da la circunstancia de que unos están en situación muy aventajada mientras que otros carecen de oportunidades, hay un deber de igualar previamente en circunstancias básicas de elección, incluso a través de la discriminación o acción positiva, para que después pueda exigirse que cada uno cargue con sus propias responsabilidades. Formulada en el lenguaje de los derechos humanos, la ciudadanía social es aquella que permite gozar no solo de los derechos civiles y políticos, sino también de los económicos y sociales (salud, educación, vivienda, trabajo, etc.).

Desde esta perspectiva, el Estado no es solo el garante de la libertad liberal, debe también garantizar, con políticas de intervención, que todos los ciudadanos disfruten de los derechos sociales. A esta propuesta se le han hecho al menos dos objeciones: en primer lugar, habría riesgo de paternalismo y abandono de responsabilidades por parte de los ciudadanos ante un Estado de bienestar que asegure la satisfacción de sus necesidades; en segundo lugar, habría también riesgo de formular como derecho la reclamación de exigencias ilimitadas que hundirían en la bancarrota al Estado. No puede ignorarse la parte de verdad de ambas objeciones, pero no debe utilizarse para volver al Estado liberal mínimo, sino para afrontarlas, resaltando, por un lado, que un Estado social pide más participación responsable de los ciudadanos –acentuando si es preciso el enfoque republicano y, por otro, que lo que debe cubrir no son los deseos de bienestar que podamos formularnos, sino las necesidades y oportunidades básicas que se nos deben en justicia y que posibilitan el ejercicio de nuestras capacidades, criterio este fundamental para que los bienes lleguen realmente a todos, aunque haya que reconocer que la distinción entre necesidad y deseo no siempre es fácil y precisa de un diálogo social responsable.–

Así respondidas las preguntas precedentes pareció, a quienes propusieron la ciudadanía social (comenzando por Marshall 1950), que había culminado con ella la comprensión plena de lo que debe ser la ciudadanía. Pero, en realidad, si no se habían agotado todas las cuestiones era debido a que no se había dilucidado suficientemente la relación entre ciudadanía y grupos culturales, comenzando por los que de hecho y de manera inexplicita se asumían nacionales. Esto nos va a dar pie a avanzar un paso más en la precisión de lo que es la ciudadanía, en sentido pleno. Veamos lo que la ciudadanía social así definida puede ofrecer y plantear a los grupos culturales y a la relación entre ellos.

En un primer momento no parece que esta ciudadanía social deba aplicarse a la diferencia a la que apunta la interculturalidad. Es cierto que se trata de un modo de ciudadanía que tiene muy presentes una serie de diferencias sociales, pero se trata de diferencias no queridas que son percibidas como desigualdad injusta, llamadas por tanto a ser superadas a través, si es preciso, de la discriminación positiva. En cambio, la diferencia cultural que quiere afirmarse en

---

<sup>8</sup> Véase por ejemplo la idea de ciudadanía presente en Rawls (1996.)

la interculturalidad, quiere mantenerse como tal diferencia. Hay además otro punto de distanciamiento: la ciudadanía social sigue apuntando a los individuos, a igualarlos o efectivamente en circunstancias básicas de elección o a compensarlos cuando eso no se puede plenamente; por ejemplo, la identificación que me da el ser analfabeto con los analfabetos o mujer inferiorizada con las mujeres inferiorizadas es una identificación que, si no intervienen otros elementos identificatorios (como suelen ser en el segundo caso), además de estar llamada a superarse, puede de hecho ir superándose en cada individuo de uno en uno. En cambio, la identificación que me proporciona el ser miembro de un grupo cultural deseado pero efectivamente inferiorizado, por un lado no se desea superar y, por otro, aquello que se desea superar –la inferiorización social– no se supera de uno en uno sino como colectivo.

A pesar de todo, la ciudadanía social puede ser relevante para la interculturalidad, precisamente como referencia para garantizar las condiciones sociales de la misma. Para empezar, si afianza las condiciones sociales de igualdad de los miembros de los diversos grupos culturales en cuanto individuos ciudadanos, afianza con ello indirectamente la potenciación de dichos grupos al robustecer la autonomía de quienes los componen; de este modo, tiende a igualar a esos grupos en condiciones sociales. En segundo lugar, puede sugerir el camino que debe seguirse cuando hay unos grupos que han sido históricamente inferiorizados respecto a otros –como es el caso de los pueblos indígenas– a causa de la dominación de que han sido víctimas: si no es soportable el que se den circunstancias fácticas de desigualdad en los individuos en las condiciones de su autonomía, análogamente tampoco debería ser soportable desde el sentido de la justicia el que haya unos grupos culturales que, a causa de dinámicas de injusticia, estén socialmente mucho peor situados que otros de cara a su propia autoafirmación. En consecuencia, resulta razonable reclamar medidas de discriminación o acción positiva por parte de los Estados hacia los grupos inferiorizados para que sean igualados a este respecto con los demás.

La igualación entre los grupos en condiciones sociales, que puede lograrse de este modo acudiendo a las exigencias de la ciudadanía social, es enormemente relevante para la interculturalidad. Esta solo podrá ser tal si los grupos que entran en relación mutuamente interpelante, interinfluyente, creativa y cooperativamente en el respeto, se encuentran en una situación básica de igualdad: si hay dominio directo o larvado de unos sobre otros, si hay graves carencias en algunos que les imposibilitan un protagonismo firme, no existirá de verdad interculturalidad, solo preponderancia de unos sobre otros. La ciudadanía social no es por eso aún la ciudadanía de la interculturalidad, pero es la ciudadanía que la hace socialmente posible.

El que se pida a los Estados que, en circunstancias de desigualdad entre los grupos culturales, realicen políticas de acción positiva hacia los desfavorecidos es polémico al menos bajo dos puntos de vista: uno que tiene que ver con la perspectiva liberal y otro con la perspectiva comunitaria.

En primer lugar, tiende a disgustar al liberal estricto porque entiende que puede poner en cuestión la neutralidad del Estado; para él, como se dijo en su momento, la única protección que cabe pedir a este es la derivada del principio de no discriminación y tolerancia. Si propicia la protección de los grupos en cuanto tales, rompe su neutralidad al apoyar las identidades de tales grupos. A esta objeción se puede responder de dos maneras, una acudiendo a los principios liberales; otra, a los hechos. Acudiendo a esos principios se puede decir: el Estado no rompe la neutralidad si lo que hace es generar políticas públicas de protección de los miembros de los



grupos inferiorizados, pero que tienen que ver no propiamente con su identidad diferencial sino con los bienes primarios a los que tienen derecho (educación básica, cuidado de la salud, vivienda, etc.). Acudiendo a los hechos se puede argumentar la proclamada neutralidad de los Estados liberales que es mucho más relativa de lo que se pretende. En efecto —se continúa con buena dosis de razón—, en casi todos los Estados, incluidos los liberales, no solo es una realidad que una identidad étnica o nacional tenga más oportunidades que otra (si se considera pluricultural al Estado), o que una lengua tenga más oportunidades que otra (si es plurilingüe); ello se debe a que las instituciones del Estado favorecen más a unas que a otras porque las favorecidas se encuentran enraizadas en ellas. Proclamar en estas circunstancias una neutralidad estricta, que no existe, es signo de ignorancia o de mala intención. El sentido de la justicia, en cambio, pediría que todas las identidades culturales del Estado estuvieran protegidas equitativamente por sus instituciones.

Esta argumentación desde los hechos acaba implicando una relativización del purismo neutralista de la argumentación desde los principios, sin por ello suprimir el anhelo de igualdad social que la motiva. Por ejemplo, si quiero potenciar el bien primario de la educación de un grupo inferiorizado que tiene su propia lengua, estoy abocado a romper la neutralidad pura: u opto por hacerlo en su lengua u opto por hacerlo en la lengua dominante o intento una educación bilingüe. En cualquier caso, habré hecho algo que desborda la neutralidad dura al favorecer de algún modo un rasgo identitario tan relevante como una lengua en concreto. Además de esta relativización, tal argumentación marca un camino para orientarse en la misma: por sentido de la justicia habrá que suavizar la neutralidad liberal proclamada, siendo equitativos en la protección de las culturas del Estado. Pero va más lejos aún: al resaltar la inevitabilidad de que las instituciones públicas se conexasen con culturas particulares (alguna lengua concreta tendrán que usar, algún sistema de producción concreto tendrán que tener presente para regular las leyes laborales, etc.), se sugiere que la ciudadanía realmente existente no podrá ser la mera ciudadanía de los derechos, será la ciudadanía de los derechos encarnada en culturas diferentes. Pero esto nos lleva ya al apartado siguiente.

Antes, retomemos la segunda de las reacciones polémicas desde la perspectiva más sensible a lo comunitario, que puede producirse ante la exigencia de que el Estado practique la acción positiva con los grupos culturales desaventajados análogamente a como debe hacerlo con los individuos desde los supuestos de la ciudadanía social. En esta ocasión se resalta que tal protección tiene, por definición, vocación de transitoriedad —hasta igualar en circunstancias de elección—, de modo tal que si se perpetúa revela un grave problema que sufren los grupos en cuestión. Igualados los grupos en circunstancias, el Estado debe comportarse con ellos como con los individuos: dejarles al dinamismo que pueda surgir de ellos mismos, sin ofrecerles más protección que la que se deriva del principio de no discriminación y tolerancia. Pues bien, se aduce, desde posiciones escoradas, hacia el comunitarismo. En el caso de los grupos etnoculturales, no se está deseando propiamente esta protección transitoria en torno a determinadas condiciones sociales, aunque en ciertas ocasiones sea necesaria; se está reclamando que de modo permanente tales grupos tengan una significatividad pública, una presencia institucional que en última instancia remite al autogobierno. Esta es una observación que habrá que probar pero que, de nuevo, nos lleva al apartado siguiente, al desbordar el sentido de la ciudadanía social.

#### 4. Ciudadanía multicultural: las condiciones de reconocimiento de la interculturalidad

La ciudadanía social, con todas las matizaciones que se han ido introduciendo, por un lado, completa de modo fundamental las deficiencias de la ciudadanía liberal, reasumiendo e incluso potenciando lo nuclear de la misma; por otro lado, sienta, como se ha mostrado, las condiciones sociales de autonomía e igualdad de los grupos en las que será posible la interculturalidad. Esto es algo a lo que no se puede renunciar. Pero a su vez, la dinámica cultural, aunque protegida por esta ciudadanía, acaba por mostrar algunas insuficiencias de la misma que fuerzan a que se avance hacia una mayor complejización del concepto y de la realidad de la ciudadanía, a que se avance en concreto a lo que se está llamando ciudadanía multicultural.

Para abrirse hacia lo que significa esta ciudadanía y hacia las razones de la misma, conviene comenzar haciendo una referencia sobre lo que está siendo, desde la instauración de los Estados liberales y en ellos, la ciudadanía nacional. Bajo la afirmación de la ciudadanía liberal y social antes descritas, late una cuestión que pocos formulaban explícitamente: ¿según qué criterios de legitimación moral diseñamos las fronteras de los Estados en los que se ejerce *de facto* esa ciudadanía social, deliberativa y distributiva?, ¿por qué debe haber Estados y no más bien un Estado mundial?

En realidad, si pocos formulaban explícitamente esta pregunta, todos (pensadores y políticos) han presupuesto una respuesta a ella: la referencia política para la ciudadanía deben ser los Estados-nación, en los que se combina una dimensión cívico-política (democracia y ciudadanía de los derechos humanos) que hace Estados de los ciudadanos, con una dimensión étnica (lengua, historia y cultura, etc.) que sea compartida por todos los miembros del Estado a través de procesos de uniformación con la cultura mayoritaria. De esta manera, aunque el referente estatal de los derechos humanos es universal, el referente de la ciudadanía que los asume es nacional, con lo que ciudadanía y nacionalidad se identifican.

Entre quienes primero trataron de encontrar razones explícitas para esta solución, se encuentra Mill (1966). Él y otros que le han seguido y completado entienden que el marco de la nación es el más adecuado para la ciudadanía por dos razones: brinda una cultura compartida que hace posibles las deliberaciones propias de la participación política (ciudadanía liberal y especialmente republicana), y una solidaridad interna que hace posibles los sacrificios necesarios para las adecuadas políticas de distribución de bienes (ciudadanía social). A partir de ahí tenía toda su lógica el principio de la nacionalidad: toda nación tiene derecho a constituirse en Estado, a todo Estado le conviene ser una unidad nacional. Tal principio une ciudadanía y cultura, concretando a la primera como ciudadanía monocultural (en las versiones públicas de la cultura).

Con todo, esta propuesta de ciudadanía liberal y social que se concreta como ciudadanía nacional, tiene varios problemas. Se destacan especialmente dos. El primero, la carga de exclusión que incluyen los extranjeros, al no ser, por definición, nacionales en el país en el que se encuentran, no son ciudadanos en sentido pleno, con lo que algo que está llamado a disfrutarse de modo universal –la ciudadanía– se disfruta de modo no universal. El segundo, la carga de discriminación nacional con que puede ser vivido en los Estados plurinacionales. En efecto, el modelo presupone que a cada actual Estado le corresponde una nación, pero en muchos Estados hay minorías que se consideran naciones con derecho, por tanto, al mismo grado de

reconocimiento y referencialidad para la ciudadanía que la nación mayoritaria con la que se identifica el Estado. De hecho, se recuerda, además, la supuesta unidad nacional de los Estados-nación se ha conseguido con frecuencia a través de fuertes dosis de opresión de las minorías nacionales, que se aviene mal con la proclamada remisión identificatoria a los derechos humanos. En tales circunstancias, estas minorías denuncian vivir, por un lado, una opresión –se les hace ser nacionales de una nación con la que no se identifican– y, por otro lado, una discriminación –no se les reconoce como grupo nacional en igualdad de condiciones.– Las salidas que pueden plantearse ante estas objeciones, aparte de la represión impositiva por parte de la mayoría, son tres: constitución de un único Estado mundial con ciudadanía cosmopolita, desarrollo de Estados postnacionales con ciudadanía constitucional, reconocimiento de Estados pluriculturales con ciudadanía multicultural. Al menos, en las actuales condiciones de humanidad y en las previsibles a corto y medio plazo, pocos se atreven a defender la opción del Estado mundial con una ciudadanía liberal (y social) que remitiría todas las identidades culturales al ámbito privado. Primero –razón de coyuntura–, porque es difícil imaginar la realización fáctica de ese Estado si no es en la forma de Estado imperial, y segundo –razón de principio– porque, por los argumentos que se aducirán en seguida, es también difícil concebir que pueda darse un Estado desnudo de referentes culturales particulares. Analicemos, por eso, con algo más de detenimiento, las otras dos opciones.

La propuesta más argumentada de Estado postnacional, con la correspondiente identidad y ciudadanía también postnacional, es sin duda la de Habermas (1999). Desde su sensibilidad por la ciudadanía republicana y por el ideal de participación cívica, propone que la única identidad pública que hay que compartir en un Estado debe ser la que remite a la cultura política común (derechos humanos), cuyos principios deben plasmarse en la Constitución y a los que todos deben lealtad fundamental (patriotismo de la Constitución que tienen que asumir por igual todas las subculturas, incluidas las nacionales y las de las poblaciones inmigrantes). Esta cultura política común garantiza que coexistan formas de vida diferentes ligadas a las subculturas, pero con tal de que respeten la cultura política común y dependiendo para su subsistencia únicamente de las adhesiones o rechazos libres de los ciudadanos (todas pasan en realidad al ámbito privado). Como puede verse, esta propuesta que niega todo tipo de derechos colectivos y que pretende desligar ciudadanía de nacionalidad, es en realidad un afinamiento y desarrollo (con su orientación más participativa y social) del esquema que resuelve la cuestión de la diferencia en general y de la diferencia etnocultural en particular, desde el principio universal de la no discriminación.

Sin entrar aquí en la exposición detallada y el debate a fondo en torno a esta propuesta, subrayo esquemáticamente mis distancias con ella. En primer lugar, transforma con demasiada facilidad lo que la mayor parte de la humanidad vive como cultura nacional, al pedir que se olvide la conexión fundamental que esta tiene con un territorio que se considera como propio (aspiración a la soberanía en él), incluso cuando se está en diáspora. En segundo lugar, no acaba de tener coherencia plena porque, aunque reconozca la arbitrariedad de los Estados existentes y aunque proponga federaciones (como la Unión Europea), sigue aceptándose que sean esos Estados nacionales los que tienen el protagonismo, la autodeterminación –que ejercen como derecho colectivo– y porque no se sacan todas las conclusiones en el tema de la inmigración: formulándolo con un ejemplo, ¿en virtud de qué principio de cultura política común se justifica que uno del sur de España pueda ir sin ningún tipo de control a Madrid, mientras que uno del norte de Marruecos debe estar sometido a cupo? Quizá pueda decirse

que se trata de inevitable realismo político, pero entonces este realismo hace irrelevantes las distancias que se pretenden mantener con quienes reclaman específicamente derechos para los actuales Estados-nación en su condición de tales. En tercer lugar, incluso asumida con coherencia la propuesta, es muy problemático ver su aplicabilidad al menos en las actuales condiciones de diferencia de la humanidad. Hay aspectos que hoy se asignan especialmente a las culturas nacionales, pero también a ciertas culturas inmigrantes que precisan una consideración pública explícita que desborda su pretendida privacidad y nos acerca inevitablemente a lo que Taylor llama política de la diferencia. Por ejemplo, ¿en qué lengua o lenguas se va a hablar en la Administración pública y enseñar en las escuelas? Una preferencia en estos casos por las lenguas de las culturas nacionales –flexiblemente abierta a las inmigrantes según las circunstancias– parece razonable, pero, en cualquier caso, la elección de una u otra, con el consiguiente apoyo a la cultura nacional respectiva, se muestra inevitable. En realidad, y en relación a esta última objeción, el mismo Habermas flexibiliza su postura cuando reconoce que el patriotismo constitucional se nos muestra éticamente (étnicamente) modelado, es también expresión de una particular forma de vida y no mero reflejo del universalismo de los derechos humanos; pero a poca relevancia que se dé a este modelado, la separación entre cultura política común y culturas nacionales se debilita.

Estas observaciones críticas empujan a plantearse con especial interés la tercera de las opciones: la de la ciudadanía multicultural en Estados pluriculturales.<sup>9</sup> Esta exigencia de ciudadanía parte de una distinción entre las diferencias grupales, unas que se asignan al ámbito privado y otras que se asignan al ámbito público.

En primer lugar, hay grupos que pueden necesitar y querer únicamente que se les reconozca autonomía como grupos con iniciativa propia en la sociedad civil, como grupos con autonomía en el ámbito privado, si por tal entendemos la búsqueda en libertad de intereses particulares, en este caso de fines compartidos grupalmente. Estos grupos no piden al Estado más que la existencia de condiciones iguales de libertad para todos, en las que esa autonomía pueda ser eficaz. La protección que como tales reclaman es la de la no discriminación (ciudadanía liberal), abierta quizá a una acción positiva transitoria si están en condiciones sociales de desventaja por haber sido víctimas de una opresión (ciudadanía social).

En los países de cultura occidental, esto es lo que se ha planteado oficialmente para las diversas confesiones religiosas (aunque con matices no irrelevantes de apoyos públicos para las tradicionalmente dominantes en cada país, lo que vuelve a mostrar las dificultades de la neutralidad estatal estricta): se les pide que sean organizaciones que funcionen con autonomía en la vida civil, sin implicarse directamente en la estructura del Estado<sup>10</sup>. Es a su vez un esquema que puede aplicarse para muy diversas organizaciones de la sociedad civil que aportan

---

<sup>9</sup> Entre los autores que están ofreciendo propuestas de este modo de ciudadanía destaca ciertamente Kymlicka (1996).

<sup>10</sup> En realidad, cuando se trata de organizaciones de cierta relevancia, tener una dinámica estrictamente ceñida a la privacidad es muy poco probable. Por ejemplo, las Iglesias exhortan a sus miembros a tener comportamientos que inciden en la vida y las instituciones públicas y se pronuncian incluso como tales en torno a ellas. Hay además organizaciones de la vida civil (pensemos, por ejemplo en una asociación ecologista) que se constituyen precisamente para incidir en esa vida pública. Con todo, el esquema de privacidad se desborda propiamente cuando la organización en cuestión quiere insertarse como tal en las instituciones públicas, por ejemplo, en el caso de las Iglesias, exigiendo confesionalidad del Estado y presencia en él acorde con ella, algo que por la razón que se va a decir a continuación es ilegítimo desde la perspectiva de lo nuclear de la ciudadanía liberal que debe ser asumido.

dimensiones significativas de identidad a sus miembros (por ejemplo, un colegio de abogados). La razón por la que un grupo identitario debe remitirse únicamente al ámbito privado es que tal ámbito es suficiente para garantizar sus fines legítimos, y que si aspirara además al ámbito público (por ejemplo, en el caso de las religiones, con un Estado militantemente confesional de una religión concreta), supondría una grave amenaza para los derechos fundamentales de las personas (en el ejemplo, las libertades de quienes no participan de esa religión):

Hay, en segundo lugar, otros grupos identitarios que plantean que, por la propia naturaleza de la identidad que les define, deben tener una específica presencia en el ámbito público, deben ser reconocidos como referencia significativa para la propia organización del Estado. Es lo que está pasando con grupos inmigrantes en ciertas circunstancias y especialmente con grupos que se definen como pueblos o naciones (la reclamación la formulan de modo más explícito quienes se consideran pueblos o naciones que no se corresponden con un Estado: pueblos indígenas y minorías nacionales). Esta exigencia quiere ampararse en un principio universal que protegería la diferencia vista ahora claramente en su perspectiva grupal, al reconocer su legitimidad. Tal principio puede argumentarse de dos maneras, una más cercana al liberalismo individual, y por tanto a la ciudadanía que diseña, y otra más escorada hacia el comunitarismo.

La primera, formulada por Kymlicka y otros, se expresa del modo siguiente: los humanos, sujetos de dignidad, tenemos derecho a nuestra autonomía y por tanto a sus condiciones de posibilidad. Entre esas condiciones de posibilidad está el que existan con suficiente pujanza aquellos grupos que constituyen para nosotros el horizonte de referencia para nuestras elecciones (sin ese “contexto de elección” que nos ofrecen nuestros grupos de pertenencia sería imposible la autonomía, pues nadie elige en vacío), por lo que tenemos derecho a que pervivan esos grupos y por tanto a que dispongan de las condiciones de posibilidad de su pervivencia. Pues bien, entre los colectivos que necesitamos los humanos de hoy en día, están los nacionales<sup>11</sup>, para los que por sus específicas notas definitorias (referencia a un territorio, lengua, historia en la que socializarse, etc.) se precisan apoyos y presencia públicas permanentes (determinado autogobierno), porque sin ellos no pueden mantenerse. Luego tales grupos tienen derecho a tal presencia pública.

La segunda argumentación se enuncia de esta manera: los grupos culturales no nos dan solo el contexto para nuestras elecciones, son referencia decisiva para nuestras identidades personales y debemos apreciarlos como tales. Pero hay algo más: no debemos valorar solo instrumentalmente la cultura de nuestros grupos de pertenencia –porque nos permiten nuestra autonomía personal–, debemos reconocer que el contenido que nos ofrece, los distintos ideales de bien que nos propone, son algo en principio valioso, con valor intrínseco, como expresión de la creatividad humana y aunque inevitablemente haya en ella cuestiones rechazables. Es precisamente de ese valor intrínseco de las propias culturas de donde emana ahora el derecho a que se cumplan sus condiciones de posibilidad de existencia pujante. Es propiamente desde ahí desde donde nos sentimos empujados a tratar de que nuestras culturas pervivan para que sirvan de referencia identitaria a las futuras generaciones. Y, de nuevo aquí, habrá grupos culturales de tal naturaleza –como los nacionales– que precisan para su pervivencia una presencia pública, teniendo por tanto derecho a ella.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> En este contexto, los pueblos indígenas se consideran grupos nacionales.

<sup>12</sup> Aunque no formulada estrictamente en los términos que aquí se proponen, se acerca a este modo de argumentación la que ofrece Taylor (1997, cap. 12).

Desde los supuestos individualistas de la ciudadanía liberal se reacciona en general críticamente ante estas propuestas –más especialmente ante la segunda argumentación– por la deriva colectivizante que se detecta en ella. Se insiste en que lo único que debe ser afirmado con fundamento ético-jurídico son los derechos de los individuos. Toda propuesta que introduce derechos sustantivos de los *grupos* identitarios –derechos directos a su cultura y a sus condiciones de posibilidad– nos introduciría en un peligroso colectivismo que amenaza de raíz lo que sí son auténticos derechos, los de los individuos, que son independientes de su membresía cultural. Esto es, no podría recurrirse a ningún universal moral de los derechos humanos y la ciudadanía para justificar los derechos de los grupos a su diferencia.

A la hora de entrar en este debate, lo primero que hay que pedir es coherencia en los propios discursos. En realidad, el derecho internacional de los derechos humanos que se va surgiendo tras la segunda guerra mundial afirma derechos de los individuos y de los Estados, sujeto colectivo fundamental. Concretamente los Estados, normalmente definidos como nacionales (por tanto, con una cultura nacional que así queda públicamente protegida), se arrojan el derecho de autodeterminación. Pues bien, con frecuencia, muchos defensores del individualismo liberal insisten enfáticamente en su propuesta aceptando sin problemas –justificando implícitamente– la existencia de esos sujetos colectivos que son los Estados existentes, que se reconocen mutuamente soberanía, integridad territorial y derecho a la no injerencia. La coherencia con el individualismo estricto de los derechos debería poner en crisis este derecho de los Estados, como debería poner en crisis sus políticas culturales públicas (sistema educativo, medios de comunicación públicos, lengua oficial, etc.) de apoyo a la cultura nacional y sus estrategias de inmigración. Esto es, el discurso liberal individualista estricto pide cuestionar radicalmente los actuales Estados-nación no solo en la línea del Estado postnacional de Habermas, sino proponiendo un único Estado mundial neutro con culturas sustantivas estrictamente privadas y con derecho ilimitado a la movilidad.

Puesto que he argumentado en contra de estas dos últimas soluciones, y porque veo razonables las argumentaciones que sostienen la necesidad de la relevancia pública de determinados grupos culturales, puede entenderse que mi opción apunta a asumir la ciudadanía multicultural, no como alternativa a la ciudadanía liberal y social, sino como asunción de ambas progresivamente complejizada y matizada. Para ello, de lo que se trata es de regular muy afinadamente la relación entre derechos individuales y colectivos por un lado y la relación entre los grupos por otro. Reflexiones como la de Kymlicka, por ejemplo, con todas las matizaciones y complementos que puedan hacerse y en las que aquí no voy a entrar para no alargarme en exceso, creo que van en la buena dirección.<sup>13</sup> Las recuerdo sintéticamente, para tomarlas como referencia para la concreción de una ciudadanía multicultural que relacionaré luego con la interculturalidad.

Las culturas nacionales, que no se identifican necesariamente con los Estados existentes, se muestran muy relevantes para la deliberación y distribución colectivas al ofrecer una cultura

---

<sup>13</sup> Algunos entienden que la distinción tan marcada que propone Kymlicka entre minorías nacionales e inmigrantes no se sostiene, y en cualquier caso parece que desde la sensibilidad multicultural se queda algo corto en el reconocimiento y protección de las dimensiones culturales de los colectivos inmigrantes. Otros, desde sensibilidades más comunitarias, resaltan que su enfoque de las culturas es excesivamente instrumental. Otros le achacan que su universalización de la autonomía liberal es excesiva.

compartida y una solidaridad interna que las facilita, pero especialmente, y tal como se resaltó, para la construcción de la autonomía personal, por lo que tienen derecho a su condición de viabilidad fundamental y el autogobierno necesario para ella (apareciendo así toda la problemática del derecho de autodeterminación en el que aquí no voy a entrar, especialmente delicada y complicada para el caso de los Estados plurinacionales con complejas mezclas de sentimientos nacionales identitarios<sup>14</sup>). Por supuesto, los derechos nacionales al autogobierno –que no necesariamente se expresan como independencia– solo quedan justificados: en primer lugar cuando se ejercen en el respeto a la autonomía individual; la negación más extrema de esta exigencia es la versión fanatizada y terrorista del nacionalismo, pero esta es una exigencia que pide además no solo el derecho de salida, sino que la cultura nacional no sea “densa”, que se defina por características de tal naturaleza que quepan en ella las dinámicas propias de la autonomía individual; y en segundo lugar, cuando no invaden los derechos de autogobierno de otras naciones.

A partir de estos planteamientos van a aparecer los Estados plurinacionales. Si en un Estado se dan varias comunidades nacionales, hay que defender que cada una de ellas es relevante para la autonomía de quienes quieren remitirse a ellas y que, además, precisa el autogobierno para que la cultura nacional se sostenga. Podría defenderse desde estos supuestos, que cada nación se constituyera en Estado nacional. Pero hay otra solución que puede ser más rica, más prudente y menos traumática: constituir un Estado federal en el sentido fuerte del término, que sería de este modo plurinacional. El acuerdo federal, que media entre los extremos del secesionismo de las diversas naciones y el asimilacionismo por parte de la nación mayoritaria, es aquel que, por un lado, reconoce un importante grado de autogobierno a las subunidades nacionales y, por otro, reconoce igualmente que la federación es un pacto libre entre grupos nacionales iguales. El mismo Kymlicka acepta que el modelo no es fácil porque, además de voluntad política por parte de todos presupone un claro diseño territorial de las naciones que, por las mezclas poblacionales de los sentimientos identitarios, puede ser complicado; o porque se presta a confusiones en países como Canadá o España en los que las subunidades de base nacional se mezclan con subunidades de base territorial (con lo que aparece la propuesta polémica del federalismo asimétrico<sup>15</sup>). A pesar de todo, habría que apostar por él, porque es el que puede suponer más riqueza cultural.

Para los grupos inmigrantes con identidades étnicas significativamente diferenciadas de las del país receptor, Kymlicka postula una pluriétnicidad en la que se especifica *cómo* tiene que ocurrir la integración política y social en los valores democrático-liberales y sus instituciones de modo que respete y acomode la diversidad etnocultural. Para ello ofrece a los grupos inmigrantes protecciones externas que aseguren la igualdad y la equidad de los términos de la integración (lo que implica protección a determinadas especificidades que hay que concretar en cada caso), y protege las libertades individuales de sus miembros prohibiendo las restricciones internas a las mismas que puedan plantearse al interior de esos grupos. Se aceptan ciertos controles de la inmigración por razones de identidad, pero que solo se justifican si los Estados que los realizan han cumplido adecuadamente los deberes de justicia internacional que, frente

---

<sup>14</sup> En Etxeberria (2002b) he realizado una amplia reflexión desde la ética política sobre la autodeterminación, aplicándola además al caso vasco.

<sup>15</sup> Sobre la problemática del federalismo puede consultarse: Caminal (2002).

a la arbitrariedad de la actual asistencia e injerencia, garantizan para todos los humanos la satisfacción de sus necesidades básicas.<sup>16</sup>

Reconocer de este modo derechos de grupo o derechos diferenciales en función de los grupos, pide armonizar a estos adecuadamente con los derechos individuales. Sabemos la propuesta de Kymlicka al respecto, que se acaba de sugerir para el caso de los inmigrantes: las identidades grupales pueden sentirse amenazadas tanto por disensos internos como por decisiones externas; para frenar estas amenazas, los grupos pueden pretender tanto restricciones internas a las libertades de sus miembros como protecciones externas, esto es, restricciones a las iniciativas intervinientes de los agentes externos al grupo. Pues bien, concluye: no deben imponerse más restricciones internas que aquellas que sirven para garantizar las libertades de todos, esto es, no deben imponerse esas restricciones para garantizar algún rasgo cultural; mientras que existe el derecho de protecciones externas, de restricciones a la intervención exterior, cuando están encaminadas a proteger a los grupos vulnerables del impacto de presiones económicas o políticas foráneas que amenazan su identidad.

Como puede verse, en la ciudadanía multicultural que corresponde a los Estados que asumen de este modo su pluriculturalidad, se combinan derechos universales con derechos diferenciales de los grupos culturales, con lo cual se ofrecen a estos las condiciones de reconocimiento adecuado para que puedan entrar en auténticas dinámicas de interculturalidad. Autores como Taylor (1997) nos han mostrado que el reconocimiento es decisivo para constituir las identidades personales y colectivas y concretamente el buen reconocimiento para constituir las positivamente. La ciudadanía de la multiculturalidad supone este buen reconocimiento que permite la adecuada autoconsistencia, que se constituye a su vez en base de la interrelación en igualdad. De este modo se expresa el respeto que nos debemos, también desde la perspectiva colectiva.

Si la ciudadanía social ponía las condiciones sociales de la interculturalidad, puede decirse que la ciudadanía multicultural pone las condiciones políticas al garantizar la necesaria autonomía pública y autogobierno que precisan los grupos culturales.

La ciudadanía multicultural, además, no pretende ser un reconocimiento incondicionado, sino que debe integrar las exigencias básicas de la ciudadanía liberal y social. En este sentido, es crítica de aquellas características de los grupos que suponen dominación de sus miembros o de otros grupos. Aunque, por otro lado, y como se indicará en seguida, habrá que afinar las dimensiones universales de la ciudadanía desde el propio diálogo intercultural.<sup>17</sup>

## **5. Ciudadanía compleja: el marco integral de la interculturalidad**

Con el recorrido hecho hasta ahora, estamos en condiciones de indicar ya el modo de ciudadanía que acoge y potencia plena y explícitamente la interculturalidad. Puede ser llamada

---

<sup>16</sup> En la medida en que los actuales Estados liberales y nacionales del "Norte" no sólo no están cumpliendo con su parte en esta tarea de justicia sino que están siendo agentes decisivos de injusticia internacional, no tienen ningún derecho moral a controlar la inmigración que les viene de las zonas afectadas por tal injusticia. He trabajado por mi parte la cuestión de la inmigración desde el punto de vista de la ética política en Etxebarria (1997 b).

<sup>17</sup> Hay autores para los que no bastan estas prevenciones críticas e insisten en su radical desconfianza a todo lo que suene a multiculturalidad, porque entienden que en definitiva acaba suponiendo un ataque a la libertad personal, a la liberación que nos trajo la ilustración y los derechos humanos. A este respecto, en Europa ha tenido especial impacto Sartor (2001) que afirma, en frase que ya se ha hecho común, que por hacer concesiones a la multiculturalidad estamos corriendo el riesgo de sustituir la servidumbre de la gleba por la de la etnia.



ciudadanía compleja porque asume articulada y matizadamente todas las dimensiones que han aparecido y, al activarse como diálogo, las desarrolla y completa.

Conviene recordar, para empezar, qué puede entenderse por interculturalidad, para lo que me permito retomar lo que dije en Etxeberria (2001: pp. 18-19):

Si en el multiculturalismo la palabra clave es respeto, en la interculturalidad la palabra clave es diálogo. La interculturalidad reasume en parte el multiculturalismo, en el sentido de que para dialogar hay que presuponer respeto mutuo y condiciones de igualdad entre quienes dialogan. Lo reasume también en el sentido de que para dotarse de la consistencia que se necesita para entrar en un diálogo creativo, todo colectivo cultural precisa cierta separación (relativa), esto es, el cultivo de sus rasgos definitorios propios en ámbitos e instituciones específicas. Pero a diferencia del multiculturalismo, desde la interculturalidad se propugna específicamente el diálogo y encuentro entre culturas, porque es visto como vehículo de desarrollo creativo de estas y como expresión de la solidaridad entre estas. La interculturalidad no precisa solo de las condiciones antedichas de respeto mutuo y de igualdad de circunstancias sociales, precisa también que los grupos implicados se reconozcan recíproca y empáticamente capacidad de creación cultural, que reconozcan que ninguna cultura realiza plenamente las posibilidades del ser humano y que todas aportan posibilidades dignas de ser tenidas en cuenta. Como diálogo que es, no pretende fundirse con el otro en una única identidad, pretende reforzar creativa y solidariamente las identidades específicas de los que dialogan, desde la interpelación y desde la incorporación incultrada –esto es “digerida” y en cierto sentido transformada por el marco cultural propio– de elementos proveniente de las otras culturas.

Una interculturalidad así entendida empuja a las relaciones entre los grupos: al conocimiento del otro que ayuda a su comprensión, a la actitud de acogida que puede motivar replanteamientos de lo propio, a la colaboración en objetivos comunes que pueden diseñarse a partir de lo que se comparte o pretende conjuntamente con las condiciones sociales que mutuamente se necesitan, etc. Busca, a su vez, múltiples y diferentes espacios en los que la interculturalidad pueda darse: la escuela, el diálogo académico, los movimientos sociales, la lucha política, etc. (dinámica hacia la ciudadanía compleja que a su vez se potencia cuando se da esta ciudadanía compleja).

Una interculturalidad así entendida reasume, como una de las expresiones de ese diálogo, la dimensión de participación activa e intensa resaltada por la ciudadanía republicana en la vida de la comunidad política. Y por comunidad política no entiende solo la de su propio grupo, entiende la del marco que engloba a los diversos grupos culturales implicados, comenzando por los estatales. Esto es, la interculturalidad cuida no solo la vida interna del propio grupo, no solo la relación de tú a tú con los otros grupos, cuida también los marcos políticos generales que deben ampararlos. Trabaja concretamente, en conexión con los grupos que participan de los mismos objetivos, en la creación de un Estado auténticamente pluricultural (plurietnicidad y plurinacionalidad en función de las circunstancias de cada país), en el que se dé una adecuada articulación de la participación individual y la participación grupal (primera expresión de la ciudadanía compleja). Aunque, evidentemente, pide a estos marcos las condiciones de respeto que se indicaron antes.

Si concebimos la interculturalidad no solo como búsqueda de enriquecimiento propio sino como expresión de solidaridad con los otros grupos, tenemos que desbordar los marcos estatales de la misma para proyectarla a los marcos internacionales. La ciudadanía pasa aquí a aumentar su complejidad al tener que articular, además de lo etnonacional y lo estatal, lo global. La interculturalidad consecuente debería insertarse en esta ciudadanía global y potenciarla. No lo hará en la línea de lo que en contextos liberales estrictos se entiende por ciudadanía cosmopolita, porque esta ciudadanía se concibe como alternativa a las ciudadanía de pertenencia particular: soy ciudadano del mundo y el resto de mis identidades –incluidas las nacionales y étnicas–, que puedo combinar o rechazar según vea conveniente, pasa a lo privado (lo que pide en realidad un Estado mundial). Pero sí lo hará como incluyente de estas pertenencias a las que también considera públicas: soy ciudadano del mundo, de mi Estado y de mi etnonacionalidad, en una articulación compleja de pertenencias.

La coherencia con esta interculturalidad que se internacionaliza insertándose en la ciudadanía global pide que se abra explícitamente a la justicia internacional. Esto supone en concreto: 1) que se asume decididamente, desde el propio modo de vivir la ciudadanía etnonacional y estatal, el deber de impulsar una justicia distributiva internacional que satisfaciendo las necesidades básicas de todos permita el desarrollo de sus capacidades, frente a la indiferencia o incluso la mera asistencia arbitraria actuales<sup>18</sup>; 2) que se promueve firmemente una justicia penal internacional eficaz ante las graves violaciones de derechos humanos, que no pueden afrontarse desde los respectivos Estados; 3) que se trabaja para que existan los referentes institucionales internacionales eficaces que se precisan para ello.

En este sentido, la justicia de la interculturalidad (como concreción desde ella de la ciudadanía social) se revela igualmente compleja. Pide avanzar hacia modelos que articulen los ámbitos nacionales con los estatales e internacionales de la justicia, los primeros posibilitados por el autogobierno y encaminados fundamentalmente a las dimensiones más culturales y primariamente identitarias de las necesidades y capacidades humanas, los segundos y terceros más encaminados a garantizar en cualquier circunstancia las dimensiones más materiales y de seguridad de las mismas.

A la interculturalidad que se inserta en la ciudadanía global le corresponde una tarea especialmente importante y delicada: la de expresarse como diálogo que concreta las exigencias universales de los derechos humanos y los ámbitos en los que pueden darse inculturaciones plurales. Sobre la manera como debe asumirse esta tarea me vuelvo a remitir a los trabajos citados en nota uno, pues por su complejidad desborda los objetivos de este estudio. Pero a modo de referencia mínima a la misma, reproduzco aquí lo que concluyo en uno de esos trabajos. La universalidad de los derechos humanos, mediada por la diferencia cultural, queda expresada desde la articulación dialéctica de tres dinámicas. En primer lugar, la que toma conciencia crítica de la historicidad de los derechos, y con ello de sus contingencias culturales y contextuales, y por tanto de su apertura al cambio y a la pluralidad. En segundo lugar, la que, a pesar de ello, y a pesar de formularse en lenguajes múltiples y transitorios, afirma un momento de transhistoricidad y transculturalidad, desbordando los contextos históricos y culturales precisos, mostrando que lo nuclear de los derechos no es mera construcción arbitraria y convirtiéndose de ese modo en referente inspirador, crítico y normativo de lo que es. En tercer

---

<sup>18</sup> He desarrollado esta cuestión en Etxeberria (2002 c)

<sup>19</sup> Permítaseme este pequeño homenaje a su memoria, tras su reciente fallecimiento.

lugar, la que, para mediar adecuadamente el horizonte de universalidad con las particularidades culturales, no solo inevitable sino potencialmente enriquecedora busca la universalidad dialógica, se convierte en universalidad “de recorrido”, a través del diálogo intercultural en un proceso nunca acabado.

Esta ciudadanía compleja de la interculturalidad se vive adecuadamente cuando las personas viven una identidad compleja acorde con ella. Si sentimos solo como identidad pública la identidad etnonacional e incluso estatal, tenderemos a percibir a los que no son de nuestro grupo como totalmente extraños y por tanto potenciales enemigos, con la correspondiente tentación de excluirlos y explotarlos. Si, en el otro extremo, pretendemos tener sólo ciudadanía cosmopolita, entramos en las paradojas y dificultades que en su momento se mencionaron. Eduardo Chillida, ese gran escultor reconocido internacionalmente, decía que se sentía ciudadano del mundo pero desde el País Vasco, incluso desde su ciudad, San Sebastián<sup>19</sup>. Se trataría, como en su caso, de abarcar al mundo entero, de llegar solidariamente a él en sus múltiples diferencias a partir de un cierto modo de enraizamiento en lo propio. Hay que aspirar incluso a más: esta identidad avanza en complejidad para enriquecerse si se vive además armonizadamente con otras identidades más propiamente privadas, como la religiosa, la profesional, etc. Todo eso debería ser fomentado en los procesos de socialización y educación. A todo eso ayuda la interculturalidad, a la vez que se apoya en ello.

Puede entenderse ahora por qué y cómo lo que podemos llamar ciudadanía compleja se convierte en el marco integral de la interculturalidad. Porque es el marco en el que se produce un “círculo virtuoso” fecundo: la interculturalidad desarrollada plenamente empuja a la gestación de esa ciudadanía compleja; y la ciudadanía compleja, desplegada en sus potencialidades, se expresa como ciudadanía de la interculturalidad, acogiéndola en su seno.

## **Bibliografía**

### **CAMINAL, Miguel**

2003 *El federalismo pluralista: del federalismo nacional al federalismo plurinacional*. Barcelona: Paidós.

### **ETXEBERRIA, Xavier**

1997a *Perspectivas de la tolerancia*. Bilbao: Universidad de Deusto.

1997b “El extranjero como igual y como extraño.” En: VV.AA. *plurinacional.El extranjero en la cultura europea de nuestros días*. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 385-446.

1999 “El debate sobre la universalidad de los derechos humanos”. En: VV.AA. *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar*. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 309-393.

2001 “Derechos Culturales e Interculturalidad”. En: María Heise (comp. y ed.) *Interculturalidad: Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Ministerio de Educación y FORTE-PE.

2002a “Universalismo ético y derechos humanos”. En: RUBIO CARRACEDO, J; J.M. ROSALES y M. TOSCANO (eds.). *Retos pendientes en ética y política*. Madrid: Trotta.

- 2002b "El derecho de autodeterminación en la teoría política actual y su aplicación al caso vasco". En: VV.AA. *Derecho de autodeterminación y realidad vasca: Vitoria*. en la Parroquia Nuestra Señora del Pilar.
- 2002c "Justicia distributiva internacional". En: ETXEBERRIA, X., E. MARTÍNEZ NAVARRO y A. TEITELBAUM. *Ética y derechos humanos en la cooperación internacional*. Bilbao: Universidad de Deusto. pp. 13-32.

**HABERMAS, Jürgen**

- 1989 *Identidades nacionales y postnacionales*. Tecnos, Madrid,
- 1999 *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.

**KANT, Immanuel**

- 1986 *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos.

**KYMLICKA, Will**

- 1996 *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

**LOCKE, John**

- 1990 *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.

**MARSHAL, Thomas Humphrey et al.**

- 1950 *Citizenship and Social Class*. London: Pluto Press.

**MILL, John Stuart**

- 1966 *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. México: Herrero Hermanos.

**NOZICK, Robert**

- 1998 *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.

**POCOCK Jga**

- 1995 "The Ideal of Citizenship Since Classical Times". En: BEINER, Ronald *Theorizing Citizenship*. Albany: University of New York Press

**RAWLS John**

- 1996 *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultural Económica.

**SARTORI, Giovanni**

- 2001 *La sociedad Multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.

**TAYLOR, Charles**

- 1997 *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.

## DERECHOS INDÍGENAS Y JUSTICIA AMBIENTAL

Will Kymlicka\*

### 1. Introducción

Si pretendemos abordar de manera efectiva asuntos ambientales en el nivel global, se requeriría de una teoría de la justicia distributiva en relaciones internacionales.<sup>1</sup> Para desarrollar dicha teoría es necesario romper con la teoría política occidental tradicional que, generalmente, ha concebido las relaciones internacionales como un “estado natural” hobbsiano. En dicho estado, las normas de justicia son consideradas inaplicables debido a que no existe un mecanismo o institución (tal como una autoridad soberana) para asegurar que las acciones morales sean recíprocas. Sin embargo, muchos han mostrado que no puede sostenerse esta postura sin invocar a un escepticismo mayor en el nivel global que se aplicaría de igual modo a la justicia doméstica.<sup>2</sup>

Cualquier concepción de justicia internacional plausible tendrá que incluir diversos elementos. Por ejemplo, tendrá que reconciliar las demandas —a veces en pugna— del desarrollo económico con las de preservación ambiental. Por un lado, los países del Tercer Mundo reclaman el derecho al desarrollo, incluyendo la transferencia de recursos y tecnología que les permita industrializarse y así elevar sus estándares de vida a niveles cercanos a los del Primer Mundo.<sup>3</sup> De otro lado, si el desarrollo en el Tercer Mundo continúa en su actual dirección, llevará a la destrucción del medio ambiente en todo el globo. Si el Tercer Mundo llegara a alcanzar los niveles de producción del Primer Mundo —con el correspondiente uso de combustible fósil, cloro fluoruro de carbono, agua, bosques, etc— el mundo en su totalidad se tornaría inhabitable.<sup>4</sup> Una teoría de justicia internacional debe reconocer tanto las demandas legítimas a favor del desarrollo económico, como la necesidad de proteger el medio ambiente; pero va a resultar complicado combinar ambas demandas en una sola teoría.<sup>5</sup>

En este artículo, quiero hablar de otra cuestión complicada que una teoría de justicia distributiva debe abordar, a saber, que la justicia entre Estados no garantiza justicia para las

\* Título original “Indigenous Rights and Environmental Justice” publicado en: *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, 2001 pp133-151. Will Kymlicka ha aceptado que Alessandra Dibos lo traduzca al castellano y sea publicado en este libro. Debido a la gran cantidad de información vertida por el autor en ellas, conservamos las notas que incluyó en su texto original, sin adaptarlas al sistema de referencias y citas (autor / año) que hemos empleado en el resto de artículos.

<sup>1</sup> Goodin 1990.

<sup>2</sup> Ver por ejemplo Beitz 1979, Primera Parte, Cohen 1985. Es cierto que ciertas normas de justicia requieren mecanismos internacionales de coordinación que aún no existen. No obstante, la ausencia de tales mecanismos no es razón para ignorar la justicia —más bien genera el deber de crear las instituciones necesarias para tal efecto (Shue 1988).

<sup>3</sup> Para una lista de temas que surgen a partir del derecho al desarrollo, ver Dupuy 1980.

<sup>4</sup> Dobson 1991:64-70.

<sup>5</sup> Estos temas han sido tratados de manera exhaustiva por Shue 1992, 1993.

comunidades dentro de los Estados, tales como los pueblos indígenas. No me refiero únicamente a la cuestión obvia de que las élites de los países del tercer mundo podrían imponer políticas de desarrollo/preservación de manera discriminatoria o corrupta. Mi preocupación, en cambio, es que incluso si hubiera un esfuerzo basado en una buena voluntad para distribuir los costos y beneficios equitativamente, esto podría tener efectos devastadores para los pueblos indígenas; efectos que nos llevarían a cuestionar nuestra concepción de justicia.

La situación de los pueblos indígenas plantea varias preguntas importantes sobre las presuposiciones tanto de justicia doméstica como de justicia internacional, como por ejemplo, la relación entre los derechos de los individuos, comunidades y Estados, la naturaleza de la soberanía, y el asunto de cómo acomodar diferencias culturales. Quiero abordar estas cuestiones y el modo en que afectan las discusiones de justicia social y protección ambiental.

## 2. Justicia distributiva y pueblos indígenas

Consideremos los siguientes casos.<sup>6</sup> El gobierno de Bangladesh ha incitado a grupos urbanos pobres de la sobrepoblada región central para que se establezcan y desarrollen en las extensiones de las montañas Chittagong, tradicionalmente ocupadas por varias tribus tibetanas-burmesas.<sup>7</sup> De modo similar, el gobierno de Indonesia ha incitado a algunos ciudadanos de Java para que se desarrollen y establezcan en Nueva Guinea occidental, la tierra tradicional de las comunidades indígenas de Papúa. En ambos casos, como respuesta a la pobreza y a la falta de tierras en las zonas centrales, el Estado ha patrocinado la ocupación de tierras fronterizas poco pobladas en las que habitan pueblos indígenas.

En ambos casos los pueblos indígenas están siendo invadidos, poco a poco, por colonos y están convirtiéndose en minorías en sus propias tierras. Esto ha causado movimientos de resistencia de los habitantes indígenas quienes reclaman el derecho a controlar sus territorios tradicionales y a excluir a otros de esas tierras. El gobierno de Brasil —que se ha retractado parcialmente debido a la presión internacional—<sup>8</sup> inició una política similar para incentivar a gente sin tierra a que ocupe y se establezca en la Amazonía. En cada caso, el gobierno justificó la política de ocupación alegando que las tierras habitadas por los pueblos indígenas pertenecían al país entero y que debían ser utilizadas para beneficio de todos, tanto indígenas como no indígenas, y en particular para el beneficio de los más pobres. El poblar y cultivar las tierras fronterizas de modo más intenso promovería una distribución más equitativa de los recursos y aseguraría una mejor calidad de vida para más gente.

En algunos casos la razón por la cual estas tierras están relativamente menos pobladas es que la población indígena ha sido diezmada por matanzas premeditadas y/o por enfermedades traídas por los colonos.<sup>9</sup> Obviamente, ninguna concepción de justicia plausible permitiría que colonos diezmaran a la población local y que luego justificasen su colonización alegando que quedaban pocos habitantes indígenas. Pero el grado de despoblamiento varía según el caso, del mismo modo que varía el grado de culpabilidad de aquellos a los que ahora se les incentiva

---

<sup>6</sup> Mi descripción de estos casos y de los asuntos que plantean se la debo en gran parte al excelente artículo de Peter Penz sobre políticas de desarrollo y pueblos indígenas. Ver Penz 1992.

<sup>7</sup> Para una discusión detallada de esta política, ver Ahmed 1993.

<sup>8</sup> Hurrell 1992

<sup>9</sup> Hemming 1987. Se estima que cuando los primeros colonizadores europeos llegaron al Brasil, allí vivían entre dos y cinco millones de indios. Hoy su población asciende solo a unos 200,000.

para que se establezcan en territorios indígenas. Al menos en algunos casos, no puede decirse que gente de las zonas centrales (capitales), que se encuentran en estado de extrema pobreza y que bien podrían ser migrantes de otras áreas, sean las responsables o beneficiarias de actos de genocidio cometidos contra los pueblos indígenas.

Para aquellos de nosotros que creemos tanto en el igualitarismo de recursos como en los derechos de los pueblos indígenas, este argumento a favor de la ocupación de tierras indígenas basado en justicia crea un difícil dilema.<sup>10</sup> El igualitarismo de recursos insiste en que existen algunos límites en la cantidad de recursos que cualquier grupo puede reclamar; límites a la cantidad de beneficios que pueden demandar a otros o retener de otros. ¿Son entonces los derechos que los pueblos indígenas reclaman inconsistentes con la visión igualitaria de justicia social?

Hay muchas razones para ser escépticos con respecto a esta justificación para la ocupación. La mayoría de grupos indígenas no son ricos en recursos; por el contrario, estos grupos han sido desposeídos de sus tierras más valiosas y las políticas de ocupación y establecimiento se aprovechan de su vulnerabilidad para apropiarse de lo poco que queda. Más aún, si los grupos indígenas parecen estar en mejor situación que los pobres de las zonas urbanas, esto se debe probablemente a que quedan pendientes reclamos de justicia que la población pobre ha hecho a las élites de su propia sociedad o al primer mundo. De hecho, la política que promueve la ocupación de la Amazonía es utilizada por las élites brasileñas precisamente para desviar los esfuerzos que apuntan a reformar uno de los sistemas más desiguales de posesión de tierras en el mundo.<sup>11</sup> Si se cumpliera con estas obligaciones de justicia para con las poblaciones pobres de las zonas urbanas, los pueblos indígenas ya no tendrían más recursos *per cápita* que la gente de la capital y las zonas centrales. En efecto, más bien podría ser el caso de que el igualitarismo de recursos requeriría de una redistribución de las zonas centrales y capitales hacia los pueblos indígenas. Sería razonable que las élites de las zonas centrales y de los países del primer mundo cumplieran con sus obligaciones primero, antes de voltear la mirada hacia los recursos indígenas, así fuera solo por el hecho de que existe un nivel de contacto e interdependencia mucho menor entre los pueblos indígenas y la población pobre de las zonas urbanas, y por tanto aquéllos están menos involucrados en la condición/situación de estos últimos. Así que la probabilidad de que la ocupación de tierras indígenas promueva el igualitarismo en el mundo real es muy reducida.

Más aún, la experiencia nos ha enseñado que cuando las élites justifican las políticas de ocupación alegando que estas políticas ayudan a las poblaciones pobres del centro, esto es muchas veces una racionalización deshonesta en servicio de su propio enriquecimiento, y aquellas élites se aseguran de adquirir los títulos de las tierras o recursos minerales más valiosos.<sup>12</sup> De seguro, esto varía según el país. Según Norman Myers, los agricultores de subsistencia (a los que llama cultivadores por turno) son responsables de aproximadamente la mitad de la deforestación en el ámbito mundial. La otra mitad sería el resultado de una combinación de la tala comercial, la ganadería/agricultura, la minería o el desarrollo de infraestructura (carreteras, represas, etc.). De modo que la presión para la ocupación es, al menos en parte, una

<sup>10</sup> Por 'igualitarismo de recursos' me refiero a la postura que considera que la justicia requiere algún tipo de igualdad en la distribución de recursos. He descrito y defendido una versión de igualdad de recursos en Kymlicka 1990<sup>a</sup>: cap.2.

<sup>11</sup> Engel 1988:252-3

<sup>12</sup> Para el alto grado en que los intereses comerciales juegan un papel importante en la deforestación tropical, ver Swaney y Olson 1992.

demanda de los pobres y no únicamente una conspiración de las élites y, por lo tanto, sus necesidades deben ser atendidas si es que se quiere reducir tal presión.<sup>13</sup>

Pero incluso cuando estas formas de ocupación están bien intencionadas, son casi siempre insostenibles. Convertir bosques tropicales en granjas o tierras de cultivo simplemente no funciona—la deforestación causa daños en el suelo, erosión y contaminación, y el desgaste total de la tierra después de una o dos cosechas, lo cual conlleva al abandono de la tierra y a una mayor deforestación.<sup>14</sup> Quizá las únicas formas sostenibles de uso son las que los pueblos indígenas ya utilizan, lo que no es de sorprender ya que son ellos los que mejor conocen las posibilidades y límites de su propio medio ambiente.

Casi siempre encontramos que los planes para la ocupación de las tierras se encuentran viciados desde un inicio por una o más de las siguientes razones: sirven a los intereses de los ricos en vez de los de a los pobres; traen como resultado la destrucción ambiental en lugar del desarrollo sostenible; y/o utilizan como blancos a grupos indígenas que en realidad son pobres y no ricos en recursos.

En efecto, esto podrá ser todo lo que es preciso decir acerca de los debates de lo que realmente ocurre en el ámbito de la política en el mundo, pero creo que vale la pena insistir en este punto por dos motivos. Primero, la gente del Tercer Mundo podría considerar hipócrita el hecho de que el Primer Mundo descartase las políticas de ocupación.<sup>15</sup> Después de todo, mucha de nuestra riqueza ha venido precisamente de la ocupación de tierras fronterizas que eran las tierras tradicionales de pueblos indígenas.

Este es el caso de Canadá, Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda y otros países desarrollados. Y esto fue considerado desarrollo sostenible. Aún cuando nuestras actuales prácticas agrícolas y mineras no son sostenibles, el hecho es que el ocupar y cultivar nuestras fronteras ha elevado el nivel de vida de millones de personas por más de cien años. Y algunos de los que se beneficiaron de esta ocupación fueron los pobres sin tierras de las zonas urbanas. De hecho, esta es la verdadera esencia de nuestras mitologías nacionales: gente pobre que pudo “ir al oeste” y comenzar una nueva vida. Esto puede ser en parte un mito —y ciertamente las élites también han ganado con la apertura del oeste— pero es un mito poderoso.

Más aún, no actuamos como si la ocupación de las fronteras hubiera sido inherentemente injusta. Claro, hay muchos aspectos de la ocupación que hoy consideramos injustos —se utilizó demasiada fuerza y violencia, se incumplieron demasiados tratados y quedó muy poca tierra para los habitantes indígenas originales.— Una gran mayoría está de acuerdo con algún tipo de compensación por estas injusticias históricas, pero esta compensación no adopta la forma de devolución-restauración de las tierras originales a las tribus. Es decir, nos comportamos como si creyéramos que la manera en que se llevó a cabo la ocupación fue injusta, pero no que la ocupación fue necesariamente injusta; como si no hubiera sido equivocado de por sí esperar que los pueblos indígenas del oeste norteamericano compartieran al menos algo de sus tierras con la población que se extendía en el este.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Myers 1992:432, 447, cf. Wallace 1996

<sup>14</sup> Ver de Odenis (1992), de Odenis mismo argumenta que una forma sostenible de ocupación y desarrollo es posible si se establece un sistema apropiado para el uso de la tierra, incluyendo la preservación intacta de grandes áreas de bosques tropicales y de tierras indias.

<sup>15</sup> Hurrell 1992: 406-8; Mc Cleary 1991:692

<sup>16</sup> Para una discusión de estos temas, ver Waldron 1992.



Así que el Primer Mundo debería ser más cauteloso cuando les dice a los gobiernos del Tercer Mundo que la ocupación de tierras fronterizas no es una alternativa viable ni justa para el desarrollo. Ahora claro, las praderas no son lo mismo que los bosques tropicales y, como señalé anteriormente, la evidencia nos sugiere que muy pocas políticas de ocupación —para no decir ninguna— se llevan a cabo sobre la base de un compromiso sincero con la justicia. Pero debemos ser sensibles al hecho de que entre los líderes del Tercer Mundo esto se percibe como si estuviéramos imponiéndoles a ellos restricciones que nosotros mismos no hemos respetado. Debemos explicar nuestra oposición a estas políticas de ocupación de manera más cuidadosa, en lugar de rechazarlas sin más. Siempre podrá tildársenos de hipócritas, y con razón, cada vez que nuestra actitud hacia la conservación en el Tercer Mundo parezca ser una actitud interesada. Y por eso es que debemos abordar el tema de la justicia frontalmente.

Otra razón para tratar este tema es que en él nos encontramos con preguntas filosóficas importantes. Si bien tanto los defensores del igualitarismo de recursos como los de derechos indígenas se oponen a las políticas de ocupación, ambos lo hacen por razones diferentes e incluso conflictivas. Muchos grupos indígenas alegan que tienen un derecho fundamental inherente o moral sobre sus tierras nativas, incluyendo derechos a los recursos minerales que se encuentran en las mismas, sean estos pocos o muchos. Los indios en Brasil, por ejemplo, constituyen el 0.16 % de la población pero tienen derechos sobre un 8.5 % de la tierra.<sup>17</sup> Esto parece estar en conflicto con el igualitarismo de recursos que insiste en que debe haber un límite en la cantidad de recursos que cualquier grupo puede reclamar; sobre todo en lo que se refiere al número de beneficios que pueden reclamar a otros o no otorgar a otros. Puede que el igualitarismo de recursos apoye los reclamos de tierras de pueblos indígenas; pero solo de forma más específica y condicionada según el caso, y no por considerarlos derechos inherentes.

Más aún, para los pueblos indígenas este derecho inherente sobre sus tierras es lo que sostiene su postura no solo con respecto a las políticas de ocupación, sino en una amplia gama de otros asuntos, como el derecho al autogobierno, los derechos otorgados en tratados, los derechos sobre la pesca y caza y las exoneraciones de algunos impuestos.

Existe un creciente movimiento internacional hacia el reconocimiento y la protección de estos derechos, que se expresa en una legislación separada sobre derechos indígenas.<sup>18</sup> La idea de que los pueblos indígenas tienen un derecho moral fundamental para hacer estos reclamos es inconsistente con el igualitarismo liberal, que insiste en la igualdad no solo de recursos sino también con respecto a derechos políticos y estatus legal. Parece haber una tensión subyacente entre el igualitarismo liberal y los derechos indígenas que sería bueno examinar, ya que aparece en muchas áreas.

En particular, este aparente conflicto nos lleva a preguntarnos si acaso el igualitarismo de recursos y, de modo más general, la justicia liberal están dejando de tomar en cuenta algo importante. A muchos les incomodaría la idea de que la justicia, por principio, pudiera apoyar y promover políticas de ocupación que invadan tierras nativas indígenas. Esto nos sugiere que la justicia liberal no es capaz de tomar debidamente en cuenta los legítimos valores y reclamos de comunidades y culturas. ¿No habrá una manera de interpretar o aplicar principios de justicia que sea más sensible a las comunidades o a las culturas?

---

<sup>17</sup> Da Cunha 1992: 282

<sup>18</sup> Anaya 1996; Kingsbury 1995; Daes 1993

### 3. El medio ambiente y la justicia social

Requeriríamos de un libro entero para examinar estos temas. Lo que quisiera hacer es simplemente señalar algunos de los asuntos más preocupantes del igualitarismo liberal que debemos tener en cuenta cuando pensamos en justicia distributiva global.

Podríamos señalar una variedad de objeciones al igualitarismo de recursos. Desde una perspectiva ambiental, tenemos la objeción que nos dice que el modelo de justicia distributiva, en su conjunto, resulta inapropiado para discutir asuntos de tierra y de ambiente natural en general. Según algunos ambientalistas, el lenguaje de la justicia distributiva promueve una visión del mundo natural como un "recurso" a ser utilizado para el consumo humano. Como señala Robyn Eckersley, el circunscribir el problema en términos de justicia distributiva puede servir para reforzar —en vez de desafiar o cuestionar— la visión de que el medio ambiente es simplemente un recurso humano (aunque sea un recurso a ser utilizado de manera más eficiente y de modo más equitativo).<sup>19</sup>

Desde esta perspectiva, el lenguaje de la justicia refleja y promueve el consumismo o "la política del adquirir". Es necesario cambiar este enfoque de consumismo de recursos por una perspectiva que distinga las necesidades reales de los apetitos falsos y que enfatice la administración y no la posesión del medio ambiente.<sup>20</sup>

Hay dos formas de interpretar esta objeción. Una es la que ve al lenguaje de justicia como inherentemente instrumentalista y consumista y, por tanto, como jugando un papel ilegítimo en la toma de decisiones acerca del medio ambiente; la otra considera que el lenguaje de la justicia tiene una función válida pero limitada, que requiere de otras consideraciones "ecocéntricas" que la complementen y subordinen. La primera interpretación nos dice que el lenguaje de la justicia es inapropiado para describir las demandas e intereses de los seres humanos con respecto al medio ambiente. La segunda considera que las demandas de los seres humanos no son las únicas que deben considerarse.

En lo que respecta a la primera interpretación, no creo que el lenguaje de la justicia esté intrínsecamente ligado a una concepción instrumentalista o consumista de las relaciones humanas.<sup>21</sup> Pero incluso si abandonamos el lenguaje de la justicia y adoptamos otro que enfatice nuestra conexión con la naturaleza y nuestra interconexión como seres humanos, esto no nos resolvería el problema. Precisamente, la pregunta que debemos responder es qué grupos de personas deberían estar "conectados" y con qué extensiones de tierra. Ya sea en el lenguaje del "derecho a recursos" o en el lenguaje de "las responsabilidades con el ambiente natural", el hecho es que queda pendiente la labor de asignar territorio a la gente. Y un principio plausible que guíe tales decisiones es el principio del igualitarismo de recursos, a saber; que las decisiones sobre territorios deben de hacerse de tal modo que todos tengan las mismas oportunidades de beneficio.

Muchas políticas de ocupación en el mundo reflejan codicia y consumismo. Pero si fuese la igualdad lo que motiva genuinamente a estas políticas, entonces su objetivo sería ayudar

---

<sup>19</sup> Eckersley 1992:9.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.18; Dobson 1990:91-2. De modo más general, algunas personas consideran que hay un conflicto entre los valores de justicia social y los de ecología: tendría que sacrificarse una por la otra. Para ellos, el insistir en igualdad perfecta o justicia social absoluta equivaldrá a reclamar "acciones de extinción justas" (Sandy Irvine y Alec Poncton, citados en *Ibid.*173).

<sup>21</sup> Ver Kymlicka 1989:122-6; 1990: 164-9

a que se atiendan las necesidades de los pobres en vez de simplemente enriquecer a las élites.<sup>22</sup> En estos casos no podríamos evadir la cuestión de la justa distribución de personas y de tierras.

La segunda interpretación nos dice que si bien el lenguaje de la justicia sirve para defender las demandas de los seres humanos, hay otros seres o ecosistemas que también tienen un estatus moral y demandas morales que deben ser sopesadas con los reclamos de justicia humana. Debemos adoptar una teoría moral no antropocéntrica que reconozca no solo los derechos humanos (esto es, el derecho a una repartición justa de recursos), sino también los derechos de los animales y de la naturaleza. Y una vez que hagamos esto, nuestras obligaciones hacia la naturaleza impedirían cualquier política de ocupación, incluso si así lo requiriera la justicia para humanos.

Por ejemplo, Katz y Oechsli sostienen que si continuamos operando con el lenguaje de la justicia, entonces Brasil debería tener la libertad para desarrollar la Amazonía. Sería injusto preservar la Amazonía para beneficio de unos pocos indios o para el beneficio del mundo desarrollado, cuando el desarrollo de la Amazonía podría mejorar drásticamente el bienestar de muchos brasileños pobres. Según estos autores, "la demanda por una justicia antropocéntrica condena al fracaso la preservación del ambiente natural".<sup>23</sup> Pero la preeminencia del tema de la justicia en el debate refleja el hecho de que "la discusión sobre las políticas se ha limitado a considerar intereses humanos".<sup>24</sup> Si adoptamos una visión del mundo no antropocéntrica, entonces los asuntos de justicia se tornan secundarios. Ellos sugieren que el debate acerca de quién debería controlar los bosques tropicales es como un debate entre dos criminales que discuten cómo distribuirse justamente las ganancias después de haber robado y asesinado a un transeúnte inocente. Ya que el transeúnte tiene derechos sobre su persona y propiedad, ningún criminal tiene derecho alguno sobre esas ganancias. De modo similar, nadie tiene derecho a beneficiarse de una política de ocupación que viola los derechos inherentes del bosque tropical. En sus palabras, "asuntos sobre las comparaciones e intercambios de beneficios humanos y asuntos de justicia con relación a grupos humanos específicos, no son los que dominan la discusión. Los reclamos en pugna se tornan insignificantes a la luz de las obligaciones para con [los bosques tropicales] la obligación para con los bosques tropicales hace irrelevantes muchas de estas evaluaciones acerca de qué bienes humanos hay que priorizar."<sup>25</sup>

Mientras que surge un dilema sobre si nuestro enfoque se basa solo en la justicia entre grupos de humanos, una vez que nos movemos más allá de los confines de los bienes instrumentales, se justifica la posición de los ambientalistas y no se crea ningún dilema sobre políticas de ocupación.<sup>26</sup>

Llamaré a este, el argumento "ecocéntrico" contra de la ocupación. No puedo evaluarlo en detalle, debido a que plantea preguntas acerca del valor intrínseco del medio ambiente y de cómo estas demandas no humanas deben sopesarse con las demandas de las personas para satisfacer sus necesidades básicas.<sup>27</sup> Solo haré dos comentarios.

<sup>22</sup> Es importante señalar que dos tercios de la población en Brasil vive a un nivel de subsistencia (McCleary 1991:700).

<sup>23</sup> Katz y Oechsli 1993:56. Ellos mencionan la posibilidad de que el Primer Mundo pudiera compensar a Brasil por los beneficios del que este se priva por preservar la Amazonía, pero la creen improbable y por eso buscan un argumento para preservar la Amazonía que supere o venza consideraciones de justicia humana.

<sup>24</sup> *Ibid.* pag.56.

<sup>25</sup> *Ibid.* pag.57-58.

<sup>26</sup> *Ibid.* pag. 58.

<sup>27</sup> Estas cuestiones las discute Donner 1996.

Primero, incluso si consideramos que ciertas partes del Tercer Mundo deberían ser preservadas del desarrollo por razones no antropocéntricas, esto no hace que las cuestiones de justicia se vuelvan "irrelevantes". Seguiría siendo esencial asegurarnos de que los costos de la preservación ambiental fueran distribuidos justamente y que no cayeran desproporcionadamente sobre los pobres del Tercer Mundo.

Segundo, sería equivocado entender esto como una defensa de los derechos de los pueblos indígenas. De hecho, no podemos asumir que las tierras de los pueblos indígenas son siempre las más valiosas desde la perspectiva de los derechos de los animales o ecosistemas no humanos. Las tierras tradicionales de los pueblos indígenas suelen verse como "áreas salvajes".<sup>28</sup> Y, generalmente, las áreas salvajes contienen una gran riqueza en vida no humana que sería dañada por la ocupación. Pero no podemos asumir que la tierra identificada como particularmente valiosa por una teoría ecocéntrica sería idéntica a la tierra que los pueblos indígenas identifican como suya. Es importante notar que una mayor intensidad en el desarrollo de áreas centrales también daña animales y ecosistemas. Por eso, una teoría ecocéntrica podría reconocer que esa opción también viola los derechos de la vida no humana.<sup>29</sup>

Más importante aún es que el argumento ecocéntrico en contra de las políticas de ocupación también argüiría contra los intentos de los pueblos indígenas mismos de desarrollar sus recursos. Si el argumento base para preservar las tierras indígenas de la ocupación es que estas tierras son salvajes —y si como Dayl y Cobb señalan, el único patrón y uso de vida humana compatible con esto sería la caza y la recolección<sup>30</sup>— entonces el argumento ecocéntrico impediría que los pueblos indígenas se cambiaran a un estilo de vida más agrícola o urbanizado, impediría cualquier intento de modernización (a menos que escogiesen mudarse de sus tierras a las zonas centrales).

Paradójicamente, entonces, el argumento ecocéntrico estaría reforzando los intentos del gobierno brasilero de negarles derechos a los indios. Como señala Da Cuhna, el gobierno brasilero ha intentado reinterpretar los derechos de tierra de los indios de modo tal que solo se apliquen a "verdaderos" indios—es decir, a aquellos que han mantenido su "cultura tradicional". El resultado que se busca es que "eventualmente no haya ningún titular de derechos indígenas y que las codiciadas tierras queden disponibles".<sup>31</sup> Como señala Da Cuhna, esto muestra una falta de comprensión de la naturaleza de identidades étnicas, que son dinámicas y no estáticas. El argumento ecocéntrico tendría el mismo resultado de limitar los derechos indígenas a los grupos cuyas prácticas culturales e identidades étnicas se han congelado en el tiempo.

Muchos pueblos indígenas han escogido no adoptar un estilo de vida más moderno. Ellos no quieren que se les imponga la modernización. Pero tampoco quieren que se les impida modificar sus formas de vida tradicionales. Ellos reclaman el derecho a decidir por ellos mismos

---

<sup>28</sup> Como señala Eckersley, hay un elemento de etnocentrismo en muchas referencias cotidianas a lo "salvaje", ya que ignoran el hecho de que muchas veces los pueblos indígenas han administrado estas áreas "salvajes" de manera ecológica (por ejemplo, utilizando la luz del fuego (fire-lighting) (Eckersley 1992:40). Sin embargo, si bien no se considera que estas áreas sean "puramente" salvajes, ellas no han sido sujetas a las transformaciones radicales que implican la urbanización o la agricultura.

<sup>29</sup> De hecho, una de las razones por las cuales Brasil objeta la preocupación internacional por la Amazonía es que ella ignora otros problemas ambientales en Brasil, particularmente la gran degradación del medio ambiente alrededor de los centros urbanos del país. (Hurrell 1992:421).

<sup>30</sup> Dayl y Cobb 1989: 253.

<sup>31</sup> Da Cuhna 1992:284.

qué aspectos del mundo exterior van a incorporar a sus culturas y muchos grupos indígenas, de hecho, se han dirigido a estilos de vida más urbanos y agrícolas. Y ellos reclaman el derecho a utilizar sus recursos tradicionales en este proceso.

El argumento ecocéntrico, por tanto, no es en verdad compatible con los derechos de muchos pueblos indígenas.<sup>32</sup>

#### 4. Comunidad y justicia social

Otras objeciones al igualitarismo de recursos van dirigidas a su presunto "individualismo", y se centran en la necesidad de adoptar una aproximación más "comunitaria" de la justicia. Pero, ¿qué significa incorporar a la comunidad en una teoría de justicia? Un postulado central para los teóricos verdes es que debemos situar a los individuos como miembros de comunidades. La unidad básica de la teoría política, nos dicen, debería ser "el individuo en comunidad" y no el individuo atómico del liberalismo que abstrae al individuo de sus relaciones sociales.<sup>33</sup>

Hay algo de verdad en la afirmación de que el igualitarismo de recursos descuida la manera en que las personas se encuentran situadas en comunidades. Existen muchas versiones de esta afirmación y cada una tiene distintas implicancias para la justicia social.

Cuando los teóricos verdes hablan del individuo en comunidad, la clase de comunidad que con frecuencia tienen en mente es una forma de comunidad sub-nacional, definida geográficamente. Esto podría ser una sub-unidad de territorio existente, como una provincia o país, o una unidad nueva definida en términos ambientales, tal como la "bio región".<sup>34</sup> Las decisiones que se hacen al nivel de la comunidad son consideradas como ambientalmente más responsables que aquellas decisiones que se hacen a un nivel social más amplio, ya que las personas conocen mejor su ambiente local y se encuentran ligadas unas a otras por lazos de interdependencia, tanto económicos como ecológicos. Una parte substancial de la reflexión verde se ha centrado en cómo descentralizar el poder hacia esas comunidades y en cómo promover el sentido de identidad de las personas con su comunidad. Las propuestas varían desde una forma más descentralizada de federalismo a una mayor democratización en el ámbito local y a la posesión comunitaria de una parte o la totalidad de la tierra. Llamaré a este el argumento "descentralista".<sup>35</sup>

Hay mucho que decir a favor de estas propuestas. Cierta clase de comunidades y de acción colectiva es posible solo en grupos pequeños. Ser miembro de estos grupos puede dar un sentido de pertenencia y participación. Por esta razón, deberíamos proteger estos grupos más pequeños que corren el riesgo de ser socavados por la presión económica o política

---

<sup>32</sup> Como señala Da Cunha, en muchas de las discusiones de los ambientalistas sobre Brasil los pueblos indígenas son considerados como "parte del escenario natural". Ha habido una "naturalización" de los grupos indígenas a los que no se considera como "agentes con sus propios proyectos" (*ibid.* 286-7). Un conflicto similar surgió en Canadá cuando colapsó una alianza que ambientalistas y grupos indígenas habían hecho sobre el desarrollo de la hidroeléctrica James Bay, porque el grupo indígena comenzó a defender no solo la preservación ambiental sino también su derecho al autogobierno, incluyendo su derecho a controlar el desarrollo en base a sus propios intereses (ver Feit 1980).

<sup>33</sup> Dayle y Cobb 1989:159-75; Eckersley 1992:53-5.

<sup>34</sup> Por ejemplo Dobson 1990:117-22; 1991:73-83; Eckersley 1992:160-76.

<sup>35</sup> Para discusiones sobre la descentralización como estrategia para empoderar a los ciudadanos y para proteger el medio ambiente, ver Kothari 1996; Camilleri 1996.

proveniente de la sociedad en su conjunto; por ejemplo, reduciendo la presión constante, en una sociedad capitalista, para que las personas migren de un lugar a otro por motivos económicos, lo que debilita el sentido de pertenencia a comunidades locales.

Es importante no exagerar respecto a este punto. Hay muchos aspectos de las políticas económicas, sociales y ambientales que pueden tratarse de manera efectiva solo en el ámbito federal. Demasiada descentralización del poder podría tener como resultado no el empoderamiento de comunidades más pequeñas, sino que simplemente todos queden sin poder alguno frente a las tendencias económicas y políticas globales.

En todo caso, este argumento descentralista no nos ayuda, necesariamente, a reconciliar la justicia con los derechos de los pueblos indígenas. Puede ser que justifique una transferencia general de poder desde jurisdicciones o comunidades mayores a otras más pequeñas. También podría justificar el que algunas tierras y recursos ambientalmente sensibles sean nombrados propiedades comunales y no individuales. Pero no puede explicar por qué estos poderes y recursos se distribuyen de manera diferencial entre pequeñas comunidades, como queda implícito en los derechos de los grupos indígenas. Tampoco puede explicar por qué estas comunidades locales deberían definirse sobre la base de criterios étnicos.

Por ejemplo, el argumento descentralista podría justificar la transferencia de poderes del nivel federal al nivel estatal en Brasil o a la bio-región de la Amazonía. Pero esto no ayudaría a los pueblos indígenas, ya que los colonos constituyen una gran mayoría tanto en el ámbito estatal como en la Amazonía en su totalidad. Y de hecho, los gobernantes de los estados en Brasil, que incluyen a los indios amazónicos, están a favor de una mayor ocupación y desarrollo, y se han opuesto tajantemente a los planes del gobierno federal de crear extensas reservas nativas.<sup>36</sup>

Esto ha creado una paradoja en las políticas del gobierno con respecto a la Amazonía. El gobierno federal ha promulgado políticas para proteger al medio ambiente y a las comunidades indígenas. Sin embargo, si uno ve más de cerca el panorama de desarrollo que se propone en Brasil, es más probable que la mayoría de la población local se oponga a estas políticas y favorezca el desarrollo. A la inversa, el gran apoyo a estas políticas viene, con frecuencia, de fuera del Brasil, de la comunidad internacional que presiona al gobierno brasilero para que las adopte. Este déficit democrático ha hecho que sea virtualmente imposible que el gobierno federal imponga, en efecto, sus políticas. La descentralización haría aún más difícil asegurar el respeto por los derechos indígenas.

Lo que los pueblos indígenas reclaman no es una descentralización general, sino un nuevo diseño de los lindes políticos, pensado sobre la base de criterios étnicos que les den un enclave de autogobierno. Es decir, lo que ellos desean es una concepción específicamente multinacional del federalismo o la descentralización. La idea de proteger comunidades locales no puede, por sí sola, explicar este aspecto de los derechos indígenas.

Más aún, el argumento descentralista no nos dice porqué los recursos *per cápita* deberían de variar entre comunidades, sean estas Estados, condados o bioregiones. Incluso si aceptamos que algunos recursos deban distribuirse en forma de propiedad comunal, necesitaríamos saber por qué las comunidades indígenas tendrían que tener más propiedades *per cápita* que los pueblos no indígenas.

---

<sup>36</sup> De Onis 1992: 227

Lo que parece escapársele al argumento descentralista es la importancia de ciertas agrupaciones definidas culturalmente. Ciertos grupos culturales –incluyendo las culturas indígenas y muchos otros grupos etnocéntricos– sostienen que tienen derechos especiales tanto sobre poderes como sobre recursos. Si hemos de evaluar esta postura, es importante ver a las personas no solo como individuos en comunidades, sino como individuos en culturas.

¿Por qué es importante el hecho de que los pueblos indígenas constituyan distintas culturas? Hay por lo menos tres respuestas, a las que identifico como *relativismo cultural*, *desventaja de las minorías* y *autodeterminación nacional*.

## 5. Relativismo cultural

El relativismo cultural considera que cada cultura tiene sus propios estándares de justicia y moralidad, los cuales deben aceptarse como válidos ya que no existen fundamentos racionales sobre los cuales dar preferencia a la perspectiva de una cultura sobre otra. Por esto no deberíamos interferir en otra cultura sobre la base de una presunta teoría universal de justicia.

Este es un tema común en las recientes críticas que el comunitarismo le hace al liberalismo. Muchos comunitaristas sostienen que los liberales malinterpretan la justicia como un criterio ahistórico y externo para criticar las formas de vida de cada sociedad. Los utilitaristas, los liberales igualitarios y los libertarios pueden estar en desacuerdo sobre el contenido de *justicia*, pero todos ellos parecen creer que su teoría preferida provee un estándar que toda sociedad debería seguir. Para ellos, el que su teoría pueda estar en conflicto con creencias locales no constituye una objeción decisiva.

Michael Walzer sostiene que esta búsqueda de una teoría universal de justicia es equivocada. No existe perspectiva externa a la comunidad, no hay forma de salir de la historia y la cultura. La única manera de identificar requisitos de justicia, nos dice, es ver cómo entiende cada comunidad el valor de los bienes sociales. Una sociedad es justa si actúa de acuerdo con las creencias que sus miembros comparten y que se expresan en las prácticas e instituciones características de tal sociedad. Por tanto, identificar principios de justicia es más un asunto de interpretación cultural que de argumentos filosóficos.<sup>37</sup>

La teoría de Walzer es, queda claro, una forma de relativismo cultural y, en este artículo, no vamos a discutir este viejo debate filosófico. Pero sí vale la pena señalar dos objeciones comunes a los intentos comunitaristas de definir la justicia en términos de las opiniones compartidas de una comunidad. Primero, y de modo paradójico, la teoría de Walzer viola una de nuestras creencias compartidas más profundas. Según Walzer, la esclavitud es equivocada si nuestra sociedad no la aprueba. Pero esta no es la forma en que muchas personas entienden los reclamos de justicia. Más bien, ponen el condicional en sentido inverso: no estamos de acuerdo con la esclavitud porque es mala o equivocada. El que sea mala o equivocada es una razón *para* nuestra creencia compartida y no un producto *de* la misma. Segundo, pudiera ser que no existan muchas creencias compartidas sobre justicia, especialmente si atendemos las voces no solo de los poderosos sino también la de los débiles y marginados. Para resolver estos desacuerdos es necesario evaluar creencias que compiten entre sí, a la luz de una concepción más general de justicia. Así que, incluso si partimos de creencias locales, como

---

<sup>37</sup> Walzer 1983.

sugiere Walzer, el desacuerdo y nuestra propia reflexión crítica nos lleva hacia un punto de vista más general y menos parroquial.<sup>38</sup>

Sin embargo, aún si estas objeciones pudieran responderse, el relativismo cultural no nos es de ayuda en este contexto. De hecho, no es cierto que el asumir el relativismo cultural conlleve al principio de la no-interferencia. Lo que dice el relativismo cultural es que cada cultura actúa, con todo derecho, sobre la base de su propio código moral. De modo que si los pueblos indígenas ven a la Amazonía como su tierra y su derecho inalienable, entonces ellos pueden defender sus tierras con todo derecho. Pero si los brasileños ven la Amazonía como su frontera y su fuente futura de riquezas, entonces tienen todo derecho de ocupar la frontera. Esto es parte de su identidad y mitología nacional, así como la ocupación de las fronteras es parte de la mitología nacional americana.

El relativismo cultural no nos ayuda a decidir qué lado está en su derecho ya que cada cual está actuando de acuerdo a la creencia que posee sobre lo que significa la Amazonía. El relativismo cultural dice que ambas culturas pueden actuar de acuerdo a su propia moral y que no pueden juzgarse desde fuera. Entonces protegería a los pueblos indígenas de las demandas de teorías de justicia universalistas pero no de las demandas de teorías particulares de otras culturas aledañas.

Además, si bien pudiera ser que el relativismo cultural proteja a los pueblos indígenas de las demandas redistributivas de la justicia universalista, del mismo modo exoneraría al Primer Mundo de cualquier obligación para redistribuir recursos hacia el Tercer Mundo (incluyendo redistribución hacia los grupos indígenas pobres del Tercer Mundo). Si un país occidental considera que es correcto (que está en todo su derecho de) poseer toda su riqueza, entonces no podríamos criticarlo por rehusarse a compartirla con el mundo en vías de desarrollo.

De modo más general, el relativismo cultural reduce las relaciones interculturales a asuntos de interés mutuo, en vez de asuntos de justicia. Y esto es precisamente lo que estamos tratando de evitar al discutir sobre justicia social y cambios globales con respecto al medio ambiente.

## 6. Desventaja de las minorías

Si queremos respetar las diferencias culturales sin caer en la trampa del relativismo, necesitamos encontrar alguna característica más específica de las culturas indígenas que pudiera justificar derechos especiales. Una posibilidad obvia es que los pueblos indígenas son culturas minoritarias y que, como tales, tienen ciertas desventajas y vulnerabilidades que requieren recursos especiales.

Según este argumento, se requiere de derechos especiales para asegurar que los ciudadanos sean tratados con genuina igualdad. Desde esta perspectiva, "el acomodo de nuestras diferencias es la esencia de la verdadera igualdad", y los derechos especiales son necesarios para acomodar nuestras diferencias.<sup>39</sup> Muchos críticos liberales individualistas rechazan este argumento. Ellos sostienen que un sistema de derechos individuales universales, al otorgar a cada persona la libertad de asociarse con otras en pos de prácticas religiosas o

---

<sup>38</sup> Discuto esto en Kymlicka 1989: 67-9, 231-3. También ver Gutmann 1993

<sup>39</sup> Así lo señala la Corte Suprema de Canadá, al explicar el significado de la igualdad de garantías, en su Carta de Derechos Y Libertades. Ver *Andrews v. Law Society of British Columbia* (1989) 10 C.H.R.R.D/ 5729 (S.C.C).



étnicas compartidas, de por sí acomoda diferencias culturales. La libertad de asociación permite que personas provenientes de culturas y contextos distintos desarrollen sus propias formas de vida sin interferencia. Todo individuo es libre de crear o unirse a varias asociaciones y de buscar partidarios para las mismas en el "mercado cultural". Desde esta perspectiva, es innecesario e injusto dar reconocimiento o apoyo político a ciertas prácticas o asociaciones culturales. Es innecesario puesto que una forma de vida valiosa no tendría dificultad para atraer partidarios. Y es injusto porque subsidiaría las opciones de algunos a expensas de las de otros.<sup>40</sup>

Por lo tanto, un argumento a favor de los derechos especiales que se base en la igualdad tiene que mostrar que algunos grupos se encuentran injustamente en desventaja en este mercado cultural, y que el reconocimiento y apoyo político rectifican esta desventaja. Creo que podemos probar esto. Lo que la postura liberal individualista ignora es que el mercado cultural puede estar parcializado injustamente en contra de ciertos grupos. Con frecuencia, las culturas minoritarias son vulnerables a la presión económica, política y cultural de la sociedad mayor. Las decisiones económicas y políticas de la mayoría bien pueden socavar la viabilidad de las comunidades de culturas minoritarias.

Aquellas pueden ganar con votos en asuntos de recursos y políticas que son cruciales para la supervivencia de estas comunidades minoritarias. Los miembros de la cultura mayoritaria no tienen este problema. Más aún, las políticas de Estado en cuanto a lenguas, educación, ciudadanía y empleo gubernamental, sistemáticamente privilegian el lenguaje y cultura de la mayoría y ponen en desventaja los de la minoría. Los derechos de las minorías, como el derecho a la tierra, los poderes de veto, los derechos de lenguas, la representación garantizada y la autonomía local; pueden ayudar a rectificar estas desventajas aliviando la vulnerabilidad de las culturas minoritarias frente a las decisiones y políticas de Estado de la mayoría. La naturaleza exacta de estos derechos variará de acuerdo a cada cultura. Los pueblos indígenas son con frecuencia los más vulnerables debido a su tamaño y a la gran distancia o diferencia entre sus culturas y las europeas, y a su susceptibilidad para la enfermedad. Por todo esto, muchas veces los pueblos indígenas necesitan considerablemente mayor protección, en forma de reservas de tierras y de poderes para el autogobierno.

De este modo, los derechos especiales compensan las circunstancias desiguales que ponen a los miembros de culturas minoritarias en desventaja sistemática en el mercado cultural. A este llamaré "el argumento de la igualdad", al que he defendido largamente en otra ocasión.<sup>41</sup> Esto es similar al debate sobre otra política específica para grupos: la acción afirmativa para mujeres o personas con discapacidades. Los programas de acción afirmativa, como los derechos especiales de las culturas minoritarias, distribuyen derechos u oportunidades de modo diferencial, sobre la base del grupo al que se pertenece. Los defensores de este argumento sostienen que estas acciones son necesarias para que exista genuina igualdad. Los críticos responden que el mercado económico (como el mercado cultural), de por sí, respeta la igualdad, pues trata por igual, sin tomar en cuenta a qué grupo pertenecen, a los que aplican para un trabajo. Sin embargo, si el modo actual en que opera el mercado económico pone en desventaja a ciertos grupos, entonces sí podemos proponer un argumento a favor de la acción afirmativa para grupos específicos, basado en la igualdad. Como en el caso de los derechos especiales para las minorías culturales, el argumento de igualdad a favor de la acción afirmativa, busca

<sup>40</sup> Ver por ejemplo Knopff 1979.

<sup>41</sup> Kymlicka 1995<sup>a</sup>: cap. 6, 1989: cap. 7-10.

mostrar cómo es que la estructura de los derechos individuales universales pretende tratar a todos por igual, pero que en realidad pone en desventaja a miembros de colectividades particulares. Muchos derechos o reclamos de grupos específicos pueden entenderse de este modo; como compensando las desventajas y vulnerabilidades de ciertos grupos en una estructura de derechos individuales. Por supuesto, la acción afirmativa para mujeres o personas con discapacidades difiere en varias formas de los derechos de las culturas minoritarias, ya que están compensando otro tipo de injusticias muy distintas. La acción afirmativa busca romper con barreras injustas que impiden una total integración y así ayudar a que los grupos en desventaja se integren a la sociedad. Los derechos de las culturas minoritarias intentan ayudar a las comunidades culturales a que mantengan su carácter distintivo, a través de la protección contra las presiones externas de asimilación. Esto significa que las acciones afirmativas (en teoría) son temporales, mientras que los derechos de las culturas minoritarias son permanentes, salvo que se dieran cambios dramáticos de población.

Este argumento de la igualdad para derechos y recursos especiales, no es ilimitado. En algún momento ya no serán necesarios recursos adicionales para proteger a los pueblos indígenas de vulnerabilidades y más bien esos recursos adicionales simplemente harían que las minorías tengan oportunidades desiguales. En estas circunstancias —que podrían no darse en ninguna parte del globo— los pueblos indígenas tendrían la obligación de redistribuir parte de sus riquezas hacia otros pueblos, e incluso en estas circunstancias sería importante definir la forma exacta de redistribución. Dado que los pueblos indígenas dependen de sus tierras, una redistribución radical podría tener efectos devastadores para la sostenibilidad de su cultura. A los pueblos indígenas se les debe dar tiempo para que “progresivamente economicen” el uso de sus recursos, y de ese modo, adapten sus culturas a los requerimientos de justicia.<sup>42</sup>

Algunos defensores de los derechos indígenas rechazan la idea de que sus derechos de tierra deban entenderse como “derechos especiales de protección”, que protegen a una cultura minoritaria vulnerable de la mayoría. Les preocupa que esto promueva la visión de que los pueblos indígenas deben ser tratados de modo paternalista o que los derechos de tierra deban ser garantizados solo a las comunidades indígenas que mantienen su cultura “tradicional”. Para evitar estos peligros, los derechos de tierra indígenas deberían considerarse como derechos ordinarios de propiedad con carácter histórico, basados en la ocupación previa de los territorios.<sup>43</sup> Desde un punto de vista estratégico, esta podría ser la mejor manera de defender los derechos indígenas en circunstancias particulares. No obstante, como discutiré a continuación, desde el punto de vista de la justicia igualitaria, los reclamos de ocupación previa resultan muy débiles. De hecho, el punto central del igualitarismo de recursos es que la idea de que “el primero que llega es el dueño”, no es una teoría de justicia válida.

## **7. Autodeterminación nacional**

Los pueblos indígenas no son solo culturas minoritarias, son también minorías colonizadas. Lo que quiero decir es que son comunidades culturales que se distinguen porque previamente se autogobernaron, pero hoy sus territorios han sido incluidos dentro de un Estado mayor, en contra de su voluntad. Estos pueblos ocuparon y gobernaron sus tierras antes de que el Estado siquiera existiese.

---

<sup>42</sup> Penz 1992:122.

<sup>43</sup> Da Cuhna 1992: 284-5

Creo que esto es muy importante. El punto no es que los pueblos indígenas “estuvieron aquí primero” y que, por tanto, tienen derechos de propiedad por ser los que se apoderaron de los territorios inicialmente. Por el contrario, la esencia del igualitarismo de recursos es que la idea de que “el que llega primero se sirve primero” no es una teoría de justicia plausible. Hay muchas razones por las cuales “el haber sido los primeros aquí” no es suficiente para justificar los derechos indígenas a la tierra. Para comenzar, no es claro que la apropiación inicial por parte de los pueblos indígenas estuvo exenta de fuerza o fraude, como lo requieren las teorías de justicia en el tema de adquisiciones iniciales. Hay fuertes evidencias de conflictos entre diferentes grupos de pueblos indígenas, incluso anteriores a la ocupación europea; y la tierra ocupada por una tribu hoy en día bien podría haber sido adquirida por fuerza o por fraude. Si fue a través de la fuerza que estas tribus indígenas consiguieron estas tierras sobre las que ahora tienen títulos legítimos, entonces, ¿por qué no pueden utilizar la fuerza, los grupos europeos colonizadores, en contra de los actuales propietarios indígenas? Pero lo más importante es que la teoría de la propiedad que está detrás de esta postura es insostenible. Las personas deberían poder insistir en el uso exclusivo de algunas partes del mundo natural solo si dejan “lo suficiente y en condiciones suficientemente buenas”, para otros. Si bien esta condición puede haberse aplicado cuando los pueblos indígenas originalmente ocuparon esos territorios, hoy en día no es el caso. Ya que no quedan tierras de las que los pobres de las zonas centrales puedan apropiarse, cualquier demanda o reclamo de propiedad debe juzgarse bajo un estándar de igualdad. Más aún, el aceptar esta teoría de la propiedad tendría el mismo efecto no intencionado que tiene el asumir el relativismo cultural: si bien podría aislar o proteger a los pueblos indígenas de demandas de redistribución, también aísla o exonera a los países ricos de cualquier obligación de redistribuir recursos hacia el Tercer Mundo (incluyendo grupos indígenas del Tercer Mundo).

Entonces, el punto no es simplemente que los pueblos indígenas fueron los que se apropiaron en un inicio de las tierras. De lo que se trata más bien es de cuestionar las líneas divisorias de la comunidad política. Esto resalta una asunción problemática subyacente al argumento de igualdad. El argumento de igualdad asume que el Estado debe tratar a sus ciudadanos con igual respeto. Pero hay una cuestión previa que es la de determinar qué ciudadanos deben ser gobernados y por cuáles Estados. Por ejemplo, ¿debería el gobierno del Brasil tener la autoridad para gobernar a los indios Yanonami o deberían ellos autogobernarse? ¿Debería el gobierno de Bangladesh tener legítima autoridad para gobernar a los pueblos indígenas en las montañas Chittagong, o son las comunidades que viven ahí, con todo derecho, autogobernables? Después de todo, los pueblos indígenas originalmente se autogobernaron, y si el balance de poder hubiera sido diferente quizá hubieran mantenido su independencia. Ellos perdieron su facultad de autogobierno como resultado de la coerción y colonización. Ellos consideran esto, y creo que tienen razón, como una violación de su derecho inherente al autogobierno. (Por esta razón resulta apropiado que el gobierno describa a las políticas de ocupación como políticas de colonización).

Según el derecho internacional, todos los pueblos tienen derecho a su autodeterminación; es decir, a constituirse como Estados independientes. Este principio se ha aplicado para garantizar la independencia de los pueblos colonizados en otros continentes, que forzosamente fueron incluidos como parte de los imperios europeos. Sin embargo, este principio no ha sido aplicado a los pueblos colonizados dentro de este continente, como los pueblos indígenas, a los que se incluyó por la fuerza dentro de Estados contiguos más grandes.

No hay razón de principios para este tratamiento diferenciado de los pueblos colonizados dentro y fuera. Los grupos indígenas del Brasil, como en el África, son pueblos; es decir, sociedades que anteriormente se autogobernaron, que estuvieron concentradas en un territorio y que tuvieron sus propias características culturales. El proceso de colonización fue tan violento en Brasil como en el África y sus efectos han sido igualmente devastadores.

No quiero decir que todos los pueblos indígenas deberían reclamar, o se les debería garantizar, un Estado independiente. Esta no es una opción ni viable ni deseable para tales grupos. No obstante, su incorporación a un Estado mayor solo es legítima si se da como un acto voluntario de federación. El estar de acuerdo en entrar en una federación con otras culturas, es una manera en que los pueblos pueden ejercer su derecho a la autodeterminación. Y si preguntamos cuáles son los términos bajo los cuales dos o más pueblos constituirían voluntariamente una federación, parece claro que los pueblos indígenas solo optarían por entrar en tal federación, si esta reconociera sus derechos inherentes de autogobierno dentro de sus territorios tradicionales.<sup>44</sup> Los pueblos indígenas reclamarían, sino la independencia, al menos su autogobierno y el que se los reconozca como pueblos distintivos. Estas demandas están en el corazón de recientes propuestas para una Carta o Declaración Internacional de Derechos Indígenas.

El hecho de que los pueblos indígenas puedan ser considerados como pueblos con derechos de autodeterminación inherentes, no los absuelve de sus obligaciones de redistribución<sup>45</sup>. Después de todo, no queremos absolver a los ciudadanos de los países del Primer Mundo de sus obligaciones de redistribución para con el Tercer Mundo, solo porque son pueblos independientes con derechos a la autodeterminación. Sin embargo, esto no significa que, por el hecho de que una comunidad indígena tiene la obligación de economizar progresivamente el uso de recursos, se realice una apropiación involuntaria de sus tierras.

En vez de esto, más bien estas obligaciones podrían tomar la forma de impuestos a recursos.<sup>46</sup> Quedaría en manos de los pueblos indígenas mismos el decidir cómo administrar sus recursos para poder pagar este impuesto. Algunas comunidades podrían tomar la decisión de vender parte de sus tierras, o arrendarlas, o desarrollar parte de su riqueza mineral, o invitar a personas externas a que desarrollen la riqueza por ellos. Estas son las opciones que los países del Primer Mundo tienen para responder a las obligaciones de justicia y este tipo de decisión es la que los pueblos que se autogobiernan deben decidir con justicia.

De modo que hay dos formas en que los principios de justicia deberían ser adaptados para acomodar el estatus especial de los pueblos indígenas. Se necesitará una cantidad extra de recursos para rectificar las desventajas que ellos enfrentan como culturas minoritarias y los pueblos indígenas, como pueblos colonizados con derechos inherentes de autogobierno, deberían ser libres de decidir por sí mismos cómo administrar sus tierras tradicionales de acuerdo con principios de justicia.

---

<sup>44</sup> Kymlicka 1995a: cap.6.

<sup>45</sup> Tampoco los absuelve de la obligación de respetar los derechos humanos de sus miembros individuales. El derecho a la autodeterminación de una comunidad con respecto a otras comunidades no incluye o implica el derecho a oprimir a las personas dentro de la comunidad. Discuto esta relación entre los aspectos 'internos' (dentro del grupo) y 'externos' (entre grupos) del derecho de autodeterminación en Kymlicka 1995a: capítulos 3 y 8.

<sup>46</sup> Penz 1992: 121

Estos dos argumentos se aplican también, aunque en menor grado, a las minorías nacionales no indígenas. Ellas también enfrentan desventajas en virtud de su estatus como minorías, y puede ser que hayan tenido derechos de autogobierno que perdieron cuando fueron incorporadas por la fuerza a una federación mayor. De ser así, entonces sería necesario adaptar el igualitarismo de recursos para que también provea derechos y recursos especiales a algunas culturas minoritarias no indígenas.

## 8. Conclusión

He tocado algunos de los temas sobre comunidad y cultura que necesitan abordarse en una teoría global de justicia distributiva. Hay muchos otros temas, tales como el cómo medir la clase de desventajas de las culturas minoritarias y cómo varias formas de federalismo, descentralización y secesión pueden acomodar las necesidades especiales de las culturas minoritarias. También debemos pensar cuidadosamente cómo mantener la unidad y estabilidad social en una sociedad que reconoce e institucionaliza este tipo de diferencias culturales. Muchos países se han resistido a la idea de que los pueblos indígenas son "naciones"<sup>47</sup>, alegando que esto podría promover la secesión. Incluso donde la minoría nacional no es secesionista, el hecho de que los ciudadanos se consideran como pertenecientes a naciones distintas podría afectar el funcionamiento de una sociedad democrática. Muchos se preocupan de que los ciudadanos, divididos por identidades nacionales rivales, podrían no estar dispuestos a realizar el tipo de sacrificios para con unos y otros que se necesitan para una sociedad democrática justa y estable.<sup>48</sup>

También hay preguntas importantes acerca de cómo utilizar la sabiduría ecológica especial que tienen los pueblos indígenas; o si es que los lugares sagrados deberían estar exentos de teorías de justicia distributiva. Y hay preguntas sobre cómo estas comunidades o sub-Estados pueden ser representadas adecuadamente en debates internacionales sobre justicia global. Dado el carácter especial que tienen los reclamos de justicia de los pueblos indígenas con respecto a la tierra, evidentemente es esencial que ellos sean representados adecuadamente en tales debates. Hasta la fecha esto no ha ocurrido.<sup>49</sup>

Con frecuencia, las respuestas a estas preguntas nos eluden. Lo que queda claro es que debemos desarrollar una concepción de justicia que sea sensible a la comunidad. Ni las concepciones dominantes de justicia social, ni las más recientes teorías ambientalistas han abordado los muchos dilemas que surgen en esta área. Necesitamos una teoría que requiera que el Primer Mundo ayude a los países del Tercer Mundo a desarrollarse, pero en una forma que no socave ni el ambiente ni las culturas indígenas. En resumen, necesitamos una teoría que combine un compromiso con la redistribución internacional (e intercultural), la protección ambiental, y el respeto por las diferencias culturales.

---

<sup>47</sup> Da Cunha 1992:282.

<sup>48</sup> Ver por ejemplo Cairns 1993. Intento responder a estas preocupaciones en Kymlicka 1995<sup>a</sup>: cap. 9; 1998<sup>a</sup>: cap.13.

<sup>49</sup> Para una discusión de los obstáculos políticos y epistemológicos a la representación de tales grupos y al reconocimiento de su conocimiento y autoridad, ver Kothari 1996; Jasanoff 1996; Reus-Smit 1996.

**Bibliografía**

**AHMED, Aftab**

1993 Ethnicity and insurgency in the Chittagong hill tracts region: a study of the crisis of political integration in Bangladesh". *Journal of Commonwealth y Comparative Studies* 31/3, pp. 32-66.

**ANAYA, S. James**

1996 *Indigenous peoples in international law*. Oxford University Press: New York.

**BEITZ, Charles**

1979 *Political theory and international relations*. Princeton University Press: Princeton.

**CAIRNS, Alan**

1993 "The fragmentation of Canadian citizenship." En: William Kaplan ed. *Belonging: the meaning and future of Canadian citizenship*. McGill-Queen's Press, Montreal, pp. 181-220.

**CAMILLERI, Joseph**

1996 "Impoverishment and the National State." En: Hampson y Reppy (eds) 1996:122-53.

**COHEN, Marshal**

1985 *Moral Skepticism y international relations.*" En: Charles BEITZ (ed) *International Ethics*. Princeton University Press: Princeton.

**DA CUNHA, Manuela**

1992 "Custom is not a thing, it is a path: reflections on the Brazilian Indian case." En: Abdullah Ahmed An-Na`aim (ed.) *Human rights in cross-cultural perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 276-294.

**DAES, Erica-Irene**

1993 "Consideration on the right of indigenous peoples to self-determination." *Transnational law and contemporary problems* 3: 1-11.

**DALY Herman y John COBB Jr.**

1989 *For the common good: redirecting the economy toward community, the environment and a sustainable future*. Boston: Beacon Press.

**DAUDELIN, Jean**

1993 *L'environnement comme cheval de Troie? Le cas de l'Amazonie brésilienne*" ponencia presentada a la reunión anual de la Canadian Political Science Association, Ottawa, junio 1993.

**DE ONIS, Juan**

1992 *The green cathedral: sustainable development of Amazonia*. New York: Oxford University Press.

**DOBSON, Andrew**

1990 *Green political thought*. Unwin Hyman, London.  
1991 *The green reader*. Mercury House, San Francisco.

**DONNER, Wendy**

1996 "Inherent value y moral standing in environmental change." En: Hampson y Reppy (eds) pp.52-74.

**DUPUY, René-Jean**

1980 The right to development at the international level. Sijthoff & Noordhoff: Alphen aan den Rijn.

**ECKERSLEY, Robyn**

1992 *Environmentalism and political theory state*. University of New York Press, Albany.

**ENGEL, J. Ronald**

1988 "Ecology y social justice: the search for a public environmental ethic." En: HATCH, Roger y Warren COPELAND (ed) *Issues of justice: social sources and religious meanings*, Mercer University Press.

**GOODIN, Robert**

1990. "International ethics and the environmental crisis." En: *Ethics and international affairs*, 4: pp. 91-105.

**GUTMANN, Amy**

1993. "The challenge of multiculturalism to political ethics". *Philosophy and public affairs*. 22/3: pp.171-206.

**HAMPSON, Fen y Judith REPPY (eds)**

1996 *Earthly goods: environmental change and social justice*. Ithaca: Cornell University Press.

**HEMMING, John**

1987 Amazon frontier: the defeat of the Brazilian indians, Harvard University Press, Cambridge.

**HURRELL, Andrew**

1992 "Brazil and the international politics of Amazonian deforestation." En: HURRELL, Andrew y Benedict KINGSBURY (eds) *International politics of the environment*. Oxford: Oxford University Press, pp. 397-429.

**HURRELL, Andrew y Benedict KINGSBURY (eds)**

1992 *International politics of the environment*. Oxford: Oxford University Press.

**JASANOFF, Sheila**

1996 "Science and norms in global environmental regimes." En: pp.: 173-97.

**KATZ, Eric y Lauren OESHCLI**

1993 "Moving beyond anthropocentrism: environmental ethics, development and the Amazon", *Environmental Ethics*, 15, pp. 49-59.

**KNOPFF, Rainer**

1979 "Language and culture in the Canadian debate: The battle of the white papers", *Canadian review of studies in nationalism*, 6/1 pp. 66-82.

**KOTHARI, Smithu**

- 1996 "Social movements, ecology and justice." En: HAMPSON, Fen y Judith REPPY (eds) *Earthly goods: environmental change and social justice*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 154-72.

**KYMLICKA, Will**

- 1989 *Liberalism, community and culture*, Oxford University Press, Oxford.
- 1990 *Contemporary political philosophy: an Introduction*, Oxford University Press, Oxford. 1995. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford University Press, Oxford.

**MC CLEARY, Rachel**

- 1991 "The international community's claim to rights in Brazilian Amazonia", *Political studies* 39, pp- 691-707.

**MYERS, Norman**

- 1992 "The anatomy of environmental action: the case of tropical deforestation." En: HURRELL, Andrew y Benedict KINGSBURY (eds) *International politics of the environment*, Oxford University Press, Oxford.

**PENZ, Peter**

- 1992 "Development refugees and distributive justice: indigenous peoples, land and the developmentalist state." *Public affairs quarterly* 6/1 pp. 105-31.

**REUS-SMIT, Christian**

- 1996 "The normative structure of international society." En: HAMPSON, Fen y Judith REPPY (eds) *Earthly goods: environmental change and social justice*, Cornell University Press, Ithaca. pp. 96-121.

**SHUE, Henry**

- 1988 "Mediating duties" *Ethics* 98/4 pp- 687-704.
- 1992 "The unavoidability of justice" En: HURRELL, Andrew y Benedict KINGSBURY (eds) *International Politics of the Environment*. Oxford University Press, Oxford.
- 1993 "Subsistence emissions y luxury emissions." *Law and policy* 15/1: 39-59.

**SWANEY, James y Paulette OLSON**

- 1992 "The economics of diversity: lives and lifestyles" *Journal of economic issues*, pp.26/2: 1-25.

**WALDRON, Jeremy**

- 1992 "Supeseding historic injustice." *Ethics* 103/1:pp, 4-28.

**WALLACE, Iain y David KNIGHT**

- 1996 "Societies in Space y Time." En: HAMPSON, Fen y Judith REPPY (eds) *Earthly goods: environmental change and social justice*, Cornell University Press, Ithaca, pp. 75-95.



**WALZER, Michael**

1983 Spheres of justice: a defence of pluralism y equality, Blackwell, Oxford.

## DIÁLOGO DE CULTURAS PARA UNA CIUDADANÍA INTERCULTURAL<sup>1</sup>

José A. Pérez Tapias

### 1. Pluralidad de las sociedades complejas en la aldea global: Entre el “choque de civilizaciones” y el diálogo de culturas<sup>2</sup>

De nuestro mundo podemos decir, más allá de excesos etnocéntricos, que es efectivamente *contemporáneo*<sup>3</sup>. Todos nos vemos metidos en los avatares de una geopolítica mundial cuyos efectos llegan a cada rincón de la *aldea global*, aunque no afectan a unos y otros de la misma manera: sobre las mayorías de la humanidad se concentran las consecuencias negativas de los procesos en los que estamos involucrados, mientras que son minoría quienes disfrutan los beneficios. La ambigua *globalización* en curso, propiciada por el desarrollo de las *nuevas tecnologías de la información y la comunicación*, que han hecho posible el actual “sistema-mundo” desde las pautas del capitalismo financiero que domina el mercado, interrelaciona sociedades y culturas como nunca antes, pero a la vez genera nuevas escisiones, abriendo abismos de desigualdad más profundos que los que hasta ahora habíamos conocido<sup>4</sup>. La sincronización a escala planetaria que nos permite hablar de *historia universal* no implica la inclusión de todos en su dinámica, pues la fabricación de la pobreza al mismo ritmo en que se produce riqueza, siendo su reverso, lleva consigo mecanismos de exclusión que arrojan a los márgenes del sistema a personas y pueblos que no cuentan ni como productores ni como consumidores –ni, como están las cosas, como ciudadanos–.

En la *época de la globalización*, a la vez *era de la información* en la que se ha convertido nuestro tiempo, son millones los empobrecidos a los que no se les deja decir ni palabra<sup>5</sup>. El despojamiento llega a lo más profundo de su identidad, y todavía nos sorprendemos cuando la *emergencia de los marginados* hace que salga a flote un reprimido “poder de la identidad” que no aflora en muchos casos de la mejor manera posible. Las identidades heridas y desbocadas –a veces regresivamente enceguecidas hasta convertirse en “asesinas”<sup>6</sup>– desatan intensos conflictos identitarios que están descubriendo a nuestro mundo su *compleja*

---

<sup>1</sup> [Nota de los editores] Debido a la gran cantidad de información vertida por el autor en ellas, conservamos las notas que incluyó en su texto original, sin adaptarlas al sistema de referencias y citas (autor / año) que hemos empleado en el resto de artículos.

<sup>2</sup> Una versión anterior de este texto –“Diálogo intercultural en la época de la globalización”– fue presentada como ponencia en las *I Jornadas Internacionales de Reflexión crítica sobre Globalización*, organizadas por ACEG y la Universidad de Las Palmas, en Las Palmas de Gran Canaria (España), del 11 al 17 de Noviembre de 2002.

<sup>3</sup> Cf. M. Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* [1994], Gedisa, Barcelona, 1995.

<sup>4</sup> Cf. I. Wallerstein, *El futuro de la civilización capitalista*, Icaria, Barcelona, 1999.

<sup>5</sup> Para una visión de conjunto desde el prisma de la “sociedad de la información”, nos remitimos a la obra del sociólogo M. Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura* (3 vols.), Alianza, Madrid, 1997.

<sup>6</sup> Cf. A. Maalouf, *Identidades asesinas* [1998], Alianza, Madrid, 1999.

*pluralidad*. En medio de todo ello, trata de abrirse camino la propuesta ético-política del necesario *diálogo intercultural*. Sin embargo, le persigue el fantasma del “choque de civilizaciones”, que amenaza con hacer de este mundo un páramo de desencuentro e injusticia. Desgraciadamente, parecen lograr más eco los “profetas de calamidades”, que anuncian el “choque de civilizaciones”, que las voces que proponen el diálogo intercultural, especialmente desde el fatídico 11 de septiembre del 2001 en el que los atentados de Nueva York y Washington pusieron en escena una nueva versión de la violencia terrorista de este tiempo de globalización. Desde entonces, Samuel P. Huntington ha sido el autor más citado por quienes consideran su obra *El choque de civilizaciones* como portadora de las claves para entender lo que está ocurriendo<sup>7</sup>. El problema, que se agudizaría incluso si desatendiéramos el interesado y falaz análisis del sociólogo de Harvard, emitido como pronóstico que contribuye a su autocumplimiento, es que él puede vengarse amenazando con llevar razón.

Quedan lejos los años en los que Roger Garaudy, en el contexto de la *guerra fría*, adelantaba la idea del necesario *diálogo de civilizaciones*, entonces recibida por muchos como mero producto bienintencionado<sup>8</sup>. Pero los hechos han obligado a recapacitar sobre la clarividencia de esa propuesta del pensador francés, que, cuando aún no se había desatado el debate sobre la *postmodernidad*, ya calibró la hondura de la crisis de Occidente —en la cual arrastra a toda la humanidad—, intuyendo que de ella no podría salirse si no era a través de un diálogo de civilizaciones, en el que la cultura occidental dejara atrás su voluntad hegemónica, para salir al encuentro de las menospreciadas, cuando no reprimidas, culturas de los *otros*.

Sin embargo, la *crisis de la modernidad*, a través de la cual Occidente ha tenido que afrontar contradicciones largo tiempo incubadas, no ha predispuerto a su cultura para la apertura a los *otros diferentes*. En la *postmodernidad* no se ha abandonado la “cultura de la supremacía”, sino que se han generado nuevas versiones de la misma, achacando déficit de *modernidad* a quienes sólo les ha llegado la más dura vertiente de la *modernización*<sup>9</sup>. El final del siglo XX, tras la caída del muro de Berlín en 1989, visto por las miradas occidentalistas más etnocéntricas, se percibía como apacible *fin de la historia*, presidido por la expansión de la democracia liberal sobre los cauces del capitalismo triunfante. Francis Fukuyama fue portavoz de ese neohegelianismo conservador, que en *El fin de la historia y el último hombre* encontraba su expresión más lograda, y que seguía dispuesto a la occidentalización del mundo como *via regia* de su proceso civilizatorio<sup>10</sup>. El agotamiento de los regímenes comunistas se tomó como señal de que los tiempos estaban maduros para el final de la historia.

Con todo, tal colofón histórico no resultaba muy creíble ni siquiera en el seno de la cultura occidental. La *postmodernidad*, como situación cultural insoslayable, implicaba tal cuestionamiento de la idea de progreso y de la razón ilustrada, con pretensiones de universalidad, que difícilmente podía resultar asumible la idea de una trayectoria culminada con tan immaculado éxito. Por otra parte, la tozudez de los hechos no respeta diagnósticos epocales. La “condición postmoderna”<sup>11</sup> no es la tranquila condición de la satisfecha

<sup>7</sup> Cf. S.P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* [1996], Paidós, Barcelona, 1997.

<sup>8</sup> Cf. R. Garaudy, *Diálogo de civilizaciones* [1977], Edicusa, Madrid, 1977.

<sup>9</sup> Para una crítica de esa “cultura de la supremacía” de la que Occidente no se desprende, nos remitimos a la excelente obra de la profesora de origen tunecino Sophie Bessis, *Occidente y los otros. Historia de una supremacía* [2001], Alianza, Madrid, 2002.

<sup>10</sup> Cf. F. Fukuyama, *El fin de la historia y el nuevo hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.

<sup>11</sup> Véase J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987.

humanidad occidental que se preparaba para disfrutar de las ventajas reportadas por un imparable desarrollo de su civilización científico-técnica –ventajas traducibles en acumulación de capital–. La expansión de las *nuevas tecnologías*, cambiando la faz de la tierra al promover el nuevo “entorno” de la *red de redes* constituida por Internet –capaz de catalizar simbólicamente la milenarista entrada en un nuevo siglo–,<sup>12</sup> no ha supuesto la instauración de ese mundo de relaciones armónicas anunciado por quienes proclaman que “el futuro ya ha llegado”<sup>13</sup>. El presente se muestra tenso, desmintiendo a cada paso el *globalismo* como la más reciente versión de la ideología neoliberal, cuya dinámica de encubrimiento propaga que de la mano del *mercado global* nos encaminamos al mejor de los mundos<sup>14</sup>.

La dura realidad impide reiteradamente que incluso los mejor situados en la *cultura de la satisfacción* se sientan seguros<sup>15</sup>. El ya mentado Huntington les proporciona los necesarios avisos para no ser incautos navegantes en un mundo que produce millones de naufragos. El autor del libro sobre *El choque de civilizaciones* se ha alejado del optimismo hegeliano de Fukuyama, pero no es menos etnocéntrico, aunque orienta su etnocentrismo occidentalista en otra dirección. Ya no apunta a la occidentalización del mundo, sino a la encastillada defensa de Occidente frente al resto del mundo. Fukuyama todavía podía disimular su etnocentrismo tras las apariencias de universalismo; Huntington, en cambio, no recurre ya a tan socorrido expediente, pues abiertamente se manifiesta en contra de un universalismo que considera inviable, para pasar a defender un etnocentrismo que en este caso busca cobertura teórica en el relativismo cultural. ¿Qué ha ocurrido entre Fukuyama y Huntington, entre *El fin de la historia* y *El choque de civilizaciones* –o entre noviembre de 1989 y septiembre de 2001–?

En los años que separan esos dos hitos históricos se ha desplegado el proceso de *globalización* en que estamos inmersos, para el cual, además de las tecnologías informáticas y telemáticas que han posibilitado una nueva forma de capitalismo –las anteriores se han reubicado bajo la hegemonía del capitalismo financiero–, fue necesaria la desaparición de los *bloques* que protagonizaron la *guerra fría*. La *globalización* en curso, en su desarrollo como mercado global, tiene su reverso en los movimientos migratorios que estamos conociendo. Quienes emigran, resistiendo a la marginación, abandonan su país huyendo de la miseria, a la búsqueda de mejores condiciones de vida o de un mínimo de vida digna. Las emigraciones desde unas latitudes son inmigraciones en otras, aquellas que atraen a los desheredados tras el señuelo de un bienestar que los mecanismos ideológicos del sistema levantan como llamada universal, por más que el bienestar ni llegue a todos ni sea universalizable al modo como está planteado. Y las sociedades de inmigración, como son las occidentales, que pensaban que su hegemonía iba a ser tan indiscutible como indefinida, constituyen un mundo de una pluralidad muy compleja, dado que las muchas diferencias se entrelazan con tremendas desigualdades. Imposible que con esas diferencias que las desigualdades multiplican hasta hacerlas intratables el mundo sea algo parecido a una balsa de aceite. Por el contrario, alberga amenazantes potenciales de conflicto, cuando no conflictos declarados, que al no plantearse bajo los registros políticos del pasado, lo hacen bajo las formas del “poder de la identidad”. La pluralidad de nuestro mundo, cuya diversidad cultural puede verse como fuente de riqueza *humana*, es

<sup>12</sup> Cf. J. Echeverría, *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer entorno*, Destino, Barcelona, 1999.

<sup>13</sup> Hacemos alusión a N. Negroponte, *El mundo digital. El futuro que ya ha llegado* [1995], Ed. B, Barcelona, 1999.

<sup>14</sup> Cf. U. Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización* [1997], Paidós, Barcelona, 1998.

<sup>15</sup> En este punto es obligada la alusión a J.K. Galbraith, *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona, 1992.

apreciada, sin embargo, como pluralidad conflictiva que se presenta de la mano de la “emergencia de los marginados”, como recuerda la atinada expresión de Leopoldo Zea<sup>16</sup>. Son estos los que entran a la escena que hasta ahora había monopolizado la cultura occidental, afirmada como dominante desde los inicios de lo que hoy llamamos *globalización*.

La intensidad de los intercambios actuales, más la impugnación abierta del orden mundial establecido por las potencias occidentales, agudiza la conciencia actual en torno a las diferencias culturales. Pero esa nueva conciencia respecto a la pluralidad cultural también se ve intensificada en lo que se refiere a la realidad interna de todas y cada una de nuestras sociedades.

Estas presentan un nuevo perfil, con una pluralidad creciente, que no se limita a la desarrollada desde dentro de la propia sociedad en virtud de procesos de democratización, secularización, etc., sino que implica una añadida fuente de pluralidad exógena, incrementada por quienes *vienen de fuera*, con su cultura, su modo de vida, sus valores..., o por quienes habían sido *puestos fuera* como minorías excluidas o relegadas y ahora se hacen presentes con reivindicaciones respecto a su diferencia cultural. Tal solapamiento de factores, que aumentan la pluralidad de nuestras sociedades, es lo que nos lleva a hablar de *pluralidad compleja*. Ha quedado atrás la ecuación con la que *ideológicamente* se había venido funcionando entre sociedad y cultura, y nuestras sociedades son, de hecho, *sociedades multiculturales*: en un mismo espacio social conviven individuos y comunidades de distintas culturas<sup>17</sup>.

Si la diversidad cultural es tan antigua como nuestra humanidad, la multiculturalidad, con la pluralidad que supone al interior de las sociedades y la agudizada conciencia respecto a ella, es un hecho nuevo –del cual Zygmunt Bauman da cuenta al decir que nuestra época es “la época del pluralismo cultural” y no simplemente la de la pluralidad de culturas–<sup>18</sup>. Es nuevo también que, siendo el mundo la *aldea global* que previera McLuhan<sup>19</sup>, pueda verse su sociedad planetaria como una sociedad multicultural a gran escala: nuestro mundo es, efectivamente, multicultural, ya que no sólo somos distintos, sino que los diferentes, y con frecuencia desiguales, estamos intensamente relacionados en lo que es, a pesar de su invertibración, espacio social *global*. Y la pluralidad compleja que supone la multiculturalidad hace más complicada la convivencia, en el mundo en su “globalidad” y en cada una de las sociedades en su particularidad.

## 2. Del multiculturalismo a la interculturalidad: condiciones para el diálogo intercultural

A las nuevas situaciones de multiculturalidad se ha tratado de responder, entre otras formas, mediante las propuestas del *multiculturalismo*. La multiculturalidad es una situación de hecho que hay que enfocar normativamente para llevar la pluralidad existente hacia un pluralismo valioso que potencie la convivencia democrática. Las *estrategias multiculturalistas* persiguen la articulación de esa realidad plural de una manera que tenga en cuenta las demandas de reconocimiento de la diferencia y los mínimos políticos necesarios para la viabilidad de las sociedades democráticas. El *multiculturalismo* es, por tanto, una corriente de pensamiento, a su vez internamente plural, que formula propuestas políticas en tal sentido. En ese campo hay

---

<sup>16</sup> Cf. L. Zea, *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, FCE, México, 2000.

<sup>17</sup> Cf. A. Touraine, “¿Qué es una sociedad multicultural?”, *Claves de razón práctica*, 56 (1995), 14-25.

<sup>18</sup> Cf. Z. Bauman, *La cultura como praxis* [1999], Paidós, Barcelona, 2002, 92.

<sup>19</sup> Recordamos H.M. McLuhan, *La aldea global*, Gedisa, Barcelona, 1996.

posiciones muy matizadas, como las elaboradas por Taylor<sup>20</sup>, Walzer<sup>21</sup> o Kymlicka<sup>22</sup> —o como, por ejemplo, las de los mexicanos León Olivé<sup>23</sup> o Guillermo Bonfil<sup>24</sup>—, que desarrollan nuevas formas de entender la ciudadanía y la democracia compatibles con la “igualdad compleja” a la que hay que abrir paso para dar cabida a las legítimas diferencias<sup>25</sup>. Pieza clave es el reconocimiento de los “derechos colectivos” con el que se pretende “complementar” el reconocimiento de los “derechos individuales”. Pero el *multiculturalismo* no se limita a estas matizadas propuestas, ni tampoco con ellas se zanján ciertos problemas de fondo que respecto a él se plantean, más visibles en formulaciones más extremas.

Las versiones multiculturalistas rígidas conllevan riesgos y fuertes contradicciones, debido a su alianza con formulaciones de relativismo cultural extremo, que se concentran en la inducción al repliegue de las comunidades sobre identidades colectivas fuertes, afirmadas a costa de la autonomía de los individuos. Incluso se puede ir a parar a formas de “racismo culturalista” y de regímenes de *apartheid*, con pretensiones de legitimidad bajo distorsionadas reivindicaciones de la diferencia. Por ahí salen a la luz las insuficiencias del multiculturalismo, al promover una compartimentación estanca de la sociedad, debilitando la convergencia en el espacio público sobre el que tiene que asentarse la convivencia. De aquí la complementariedad entre planteamientos multiculturalistas de comunitarismo muy acusado y propuestas neoliberales de “Estado mínimo” que lo reducen a empresa de servicios comunes<sup>26</sup>.

El problema de fondo de las estrategias multiculturalistas es el rechazo a reconocer una “zona de confluencia”, axiológicamente relevante y políticamente eficaz, entre las diferentes comunidades de una sociedad. Con tal recusación queda bloqueada la convivencia democrática. Las sociedades democráticas necesitan una ciudadanía comprometida con lo que ética y políticamente se entiende como *valiosamente en común*. De ahí la necesidad de un serio diálogo intercultural como ingrediente fundamental de la dinámica cívica de las sociedades plurales. Se impone transitar *desde la multiculturalidad (fáctica) hacia la interculturalidad* (propuesta) —desde la pluralidad cultural como *hecho* al pluralismo como *valor*, por una vía que modifique la señalada por las variantes del multiculturalismo—.

El que se observen límites en el multiculturalismo no supone merma alguna en la valoración de sus méritos. Hemos de reconocer que el debate sobre el multiculturalismo, aunque condicionado en ciertos ámbitos por la traslación inmediata de propuestas y estrategias formuladas en contextos anglosajones proclives al diferencialismo etnicista, ha servido para sensibilizar respecto a las diferencias culturales, descuidadas por los enfoques de cuño liberal, fiel reflejo en ese punto de la insensibilidad de Occidente respecto a la alteridad. Pero una vez reconocido que lo que en unas latitudes se presentaba como solución para la problemática de las minorías no es solución adecuada en otras, suponiendo que en aquéllas lo haya sido, es

---

<sup>20</sup> Cf. Ch. Taylor y otros, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* [1992], FCE, México, 1993.

<sup>21</sup> Cf., por ejemplo, M. Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional* [1994], Alianza, Madrid, 1996.

<sup>22</sup> Cf. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural* [1995], Paidós, Barcelona, 1996.

<sup>23</sup> Cf. L. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México, 1999.

<sup>24</sup> Cf. G. Bonfil, *Pensar nuestra cultura*, Alianza, México, 1992.

<sup>25</sup> La matización de las posiciones mencionadas permite hablar del “comunitarismo liberal” de Taylor o del “liberalismo comunitarista” de Kymlicka, por ejemplo (cf. J.G.-Morán Escobedo, “Al norte del liberalismo: El contexto canadiense de un debate filosófico”, en F. Colom (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Anthropos/UAM, Barcelona, 2001, 147-185).

<sup>26</sup> Inevitable la referencia a R. Nozick, *Anarquía, Estado y utopía* [1974], FCE, México, 1988.

necesario avanzar hacia posiciones distintas, idóneas para dar respuesta a las exigencias de reconocimiento de la diferencia, pero sostenidas desde presupuestos más coherentes con la lógica de la democracia y menos proclives a la “ilusión multiculturalista” respecto a la inserción de comunidades diferentes en la realidad social en la que están ubicadas<sup>27</sup>.

El multiculturalismo, por tanto, aun con sus límites, ha supuesto logros respecto de las estrategias asimilacionistas en relación a los culturalmente diferentes –peor era el caso de las liquidacionistas, cuyas reediciones las hemos visto en brutales procesos de “limpieza étnica”–. Las prácticas asimilacionistas, con justificaciones recicladas, se siguen defendiendo, con lo que suponen de reactualización de un etnocentrismo injustificable. Se presentan, como en el caso de Sartori en *La sociedad multiétnica*, como exigencia de occidentalización para quienes pretendan vivir en democracia<sup>28</sup>. La pretendida universalidad de sus valores liberales aparece lastrada por el sesgo particularista que se les imprime, lo que da pie para entender que dicho universalismo tan groseramente etnocéntrico –de hecho, *pseudouniversalismo*– no pasa de ser un particularismo disfrazado tras el que se esconde la generalización de criterios de pertenencia abusivamente establecidos desde una cultura dominante. Mas, por otro lado, el multiculturalismo puede dar paso a prácticas segregacionistas, que bajo apariencia de respeto a la diferencia, encierran a cada comunidad en el nicho social que se le adjudica, para que nadie “contamine” a nadie so pretexto de la salvaguarda de la identidad de cada uno. Así puede suceder al interior de sociedades determinadas, pero también es eso lo que se propone a escala planetaria para nuestro “mundo globalizado”, como medida presuntamente precautoria para afrontar los riesgos de un “choque de civilizaciones”: que cada una permanezca en su área, con las menores interferencias posibles –neutralizando al máximo las penetraciones de otras civilizaciones en la civilización occidental, como pretende Huntington–.

Puede apreciarse que encajan a la perfección esa suerte de multiculturalismo a gran escala que plantea Huntington y el asimilacionismo que, en nombre del pluralismo de las sociedades democráticas, defiende Sartori para la reducida escala de estas. Siendo estrategias diferentes, pero llamadas a complementarse, tienen en común el etnocentrismo occidental al que permanecen apegadas: no han salido de la “cultura de la supremacía”. Desde ella sólo cabe esperar que otros se sumen a nosotros y que así nuestro *nosotros* se expanda en lo que no dejarán de ser renovadas versiones del imperialismo, por más que se adornen de retórica postmodernista que insiste en la renuncia a todo universalismo, para abrazar un etnocentrismo explícito que difícilmente se salva de la crítica de que es una posición cínica que busca respetabilidad presentándose como *ironista* –como es el caso de Rorty<sup>29</sup>–.

Ni asimilación a la cultura dominante ni segregación culturalista son caminos transitables para sociedades de pluralidad compleja, si queremos verdaderos espacios de convivencia democrática. De ahí la necesidad de acogernos a la otra alternativa que se vislumbra como viable: la del *diálogo intercultural*. Somos conscientes de que al formular la urgencia y necesidad de tal diálogo –y de estrategias que se articulen en una *política de la interculturalidad*– no

<sup>27</sup> Para una crítica de la “ilusión multiculturalista”, puede verse E. Todd, *El destino de los inmigrantes. Asimilación y segregación en las democracias occidentales* [1994], Tusquets, Barcelona, 1996, 89 ss. y 343 ss.

<sup>28</sup> Cf. G. Sartori, *La sociedad multiétnica*, Taurus, Madrid, 2001.

<sup>29</sup> Puede verse R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* [1979], Cátedra, Madrid, 1989, en especial 279 ss. y 337 ss.; Id., *Contingencia, ironía y solidaridad* [1989], Paidós, Barcelona, 1991; e Id., *Objetividad, relativismo y verdad* [1991], Paidós, Barcelona, 1996, sobre todo capítulos 3 y 14;

hemos avanzado mucho en lo que a su consecución se refiere. La consideración del mismo como necesario no ahorra ninguna dificultad –no siempre el *diálogo entre culturas* es fácil, máxime si hay mucha historia detrás de signo contrario–. Debemos saber que el hecho de intentar ese diálogo, preparándolo desde el inicio al propiciar las mismas condiciones que han de hacerlo posible –culturales, por supuesto, más también económicas, sociales y políticas, y hasta éticas y epistémicas– no es garantía de éxito. Pero no partimos de cero; hay antecedentes y realidades que dan crédito a una razonable esperanza, pero esta no deja de estar impregnada por la “confianza en lo incierto” que ha acompañado los proyectos más nobles de la humanidad<sup>30</sup>. Y por no estar garantizado, hablamos de *imperativo intercultural*, como imperativo moral que obliga a romper los monólogos etnocéntricos para dar paso a un diálogo cuya multiplicidad de voces anuncie la “polifonía de los pueblos” con que soñaba Mariátegui. Esta no será posible si no tomamos en serio la obligación moral de activar el diálogo entre los culturalmente diferentes, abriéndose cada cual a la alteridad diversa, para tratar de lograr los necesarios acuerdos sobre las cuestiones de justicia que hemos de resolver para hacer viable la convivencia en nuestra frágil nave planetaria<sup>31</sup>.

Hoy, dispuestos a buscar ese diálogo, partimos de un hecho que obliga a replanteamientos radicales: la *cultura occidental* se halla sometida a una crisis profunda, que viene de atrás pero que actualmente se intensifica, haciéndose reconocible a través de nuevos síntomas, los cuales dan lugar a tantos y tan diversos enfoques sobre la *crisis* que el mismo término acaba desgastado por el abuso de su utilización. El que se hable de *crisis* respecto de la cultura occidental no implica afirmación alguna en cuanto a un supuesto estancamiento, a una hipotética pérdida de hegemonía o a un previsible decaimiento de su influjo. Lo que implica hablar de *crisis* es reconocer la existencia de fuertes contradicciones en la cultura occidental, dadas por las tendencias antagónicas que mutuamente se realimentan, de forma que la lógica que se establece a partir de sus diferentes ámbitos sistémicos se vuelve contra la dinámica del sistema en su conjunto, obstruyéndola negativamente e impidiendo la consecución de los objetivos que se declaran en cuanto al desarrollo que se postula para el mismo. Así, podemos mencionar contradicción entre la riqueza que se produce y la pobreza que, a la vez, se genera, ensanchando el abismo de las desigualdades; o la existente entre una producción industrial que se expande, hoy relanzada con el apoyo de las *nuevas tecnologías*, y unos recursos materiales que menguan sin cesar, con riesgo de deterioro irreversible del medio ambiente; o la contradicción que de continuo se acentúa entre la “lógica excluyente” del mercado y la “lógica inclusiva” de la democracia. Igualmente, sigue presentándose bajo nuevas variantes la contradicción de fondo de la cultura occidental entre la modernidad y sus metas emancipatorias y los procesos de modernización en los que los objetivos universalistas de emancipación se ven una y otra vez distorsionados o traicionados: el diagnóstico acerca de la *postmodernidad* certifica el alcance de esta contradicción; para unos la modernidad es un proyecto agotado, para otros es un “proyecto inacabado”, justamente por el *excedente* de objetivos de emancipación y solidaridad aún no realizados –como señala Habermas<sup>32</sup>–.

<sup>30</sup> La “certidumbre de la incierto” era para Erich Fromm la fe que acompañaba a una esperanza que siempre es paradójica (cf. E. Fromm, *La revolución de la esperanza* [1968], FCE, México, 1970, 24-25).

<sup>31</sup> Sobre el *imperativo intercultural*, cf. R. Panikkar, “El imperativo intercultural”, en R. Fornet-Betancourt (hrsg.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, IKO-Verlag für Interkulturellen Kommunikation, Frankfurt, 1998, 20-42.

<sup>32</sup> Cf. J. Habermas, “La modernidad: Un proyecto inacabado” [1980], en Id., *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, 265-283.



Atender, en clave dialéctica, a las contradicciones de la cultura Occidental no supone desconsideración de sus logros; desde la ciencia y la técnica hasta la secularización de nuestras instituciones públicas, pasando por el pluralismo de nuestras sociedades y su sistema político democrático, dichos logros son patentes, pero al reconocerlo no hay que perder de vista que son parciales y frágiles, que los desarrollos culturales son ambiguos y que las fuerzas que en ellos se expanden son ambivalentes: pueden servir para una mayor *humanización* o para hundirnos en la barbarie de nuevas formas de *deshumanización*.

¿Qué es lo que encontramos hoy que se añade a lo señalado por los “maestros de la sospecha” –Marx, Nietzsche y Freud–, respecto a las contradicciones de la dinámica cultural de Occidente? ¿Qué detectamos, más allá de la “anomia” anunciada por Durkheim, del “politeísmo axiológico” pronosticado por Weber, del bloqueo de la dialéctica de la Ilustración apuntado por Horkheimer y Adorno, de la crítica del modelo civilizatorio realizada por Heidegger, de la crisis de los “metarrelatos” analizada por Lyotard? Lo nuevo es el cuestionamiento del lugar y el papel de Occidente en el mundo, justo en el momento de la intensificación del proceso de *globalización*, como consecuencia de los efectos de todo tipo provocados por esa misma *globalización* impulsada por las fuerzas económicas y políticas de la cultura occidental. La crisis, por tanto, no se genera sólo desde dentro, sino que también se ve acrecentada desde fuera; y su resolución no sólo se ve urgida desde fuera, sino también desde dentro: los *diferentes* que los movimientos migratorios han llevado al seno de las sociedades occidentales, así como los *otros* que la expansión colonial de dichas sociedades había reducido a minorías marginadas, toman su voz para exigir cambios en una dinámica cultural que debe dejar atrás la voluntad de hegemonía y superar los prejuicios que desde el imaginario social formado durante siglos nutren las más sutiles pretensiones de supremacía. Se trata de dejar de *tener la razón* –que, en tanto monopólica, es la razón del poder, como bien podemos tener presente desde Nietzsche–, para compartir nuestras *razones* con las de otras culturas; se trata de dejar de ser *unos sobre todos los demás*, para ser *otros entre los otros*, y avanzar en la convivencia de *unos junto a otros*. Hacia esa reubicación debe ir el mundo occidental si quiere afrontar su crisis con voluntad de diálogo, en clave de *humanización*.

En cuanto al diálogo con quienes proceden de otras tradiciones culturales, lo primero que urge es establecer las condiciones en las que ese *diálogo intercultural* puede ser viable: simetría entre los interlocutores, igual acceso a la información disponible, conocimiento adecuado del otro, y condiciones de reconocimiento recíproco –que han de plasmarse políticamente, pero que también requieren condiciones materiales de vida consonantes con las exigencias de *vida digna*–. Trabajar para hacer realidad esas condiciones supone transformar los desequilibrios sociales en los que las desigualdades traban lo que habría de ser un adecuado tratamiento de las legítimas diferencias. Igualmente, implica combatir los prejuicios que se alimentan desde relaciones asimétricas, reforzando desde el imaginario social el dominio o la exclusión de unos respecto de otros. Pero, además, hay que abrir paso al diálogo entres culturas –entre individuos y comunidades de culturas diferentes– esclareciendo y promoviendo las condiciones epistémicas y éticas en que tal diálogo puede producirse.

En cuanto a las condiciones éticas, es obligado radicalizar lo que la ética discursiva ha mostrado como condición de posibilidad que ya se da siempre en todo “dialogar en serio”: el reconocimiento del otro como interlocutor válido, como reconocimiento que, además de los componentes de competencia lingüística, lleva consigo una inerradicable dimensión moral en

lo que afecta a ese otro al que se reconoce el *derecho* a decir su palabra y a ser escuchado. Además de esa radicalización del reconocimiento llevándolo a lo que implica el reconocimiento del otro culturalmente diferente, hay que mostrar desde una ontología de la realidad cultural – con lo que supone de base filosófico-antropológica en torno a una *naturaleza humana* común, cuyo concepto hay que reelaborar entre otros caminos por el de la mediación lingüística, dada la condición *comunicativa* del hombre–, que el diálogo entre culturas distintas es posible. Se trata de hacer frente a la construcción ideológica sobre la que se han apoyado quienes insisten en planteamientos de relativismo cultural, de multiculturalismo rígido, de “choque de civilizaciones”: la *inconmensurabilidad de los paradigmas culturales*, en lo que es injustificable traslación a la relación entre culturas de la tesis de Kuhn acerca de la inconmensurabilidad de paradigmas a resultados de las revoluciones científicas<sup>33</sup>. Frente a tesis tan falaz, hay que hacer ver que el entendimiento entre culturas distintas es factible –siempre que no quede a cargo de los sectores más intransigentes de cada una–, que la “traducción” es posible –a condición de hacerla según “reglas” apropiadas y de evitar trasvases precipitados, hechos con renovada voluntad de apropiación<sup>34</sup>–, e incluso que los juicios de valor son posibles –si se dan también las condiciones para que ello sea legítimo, las mismas que incluyen la recusación de juicios acerca de la totalidad de una cultura, la precedencia de la autocrítica respecto de la crítica y la primacía de la *escucha* sobre la *sospecha*–<sup>35</sup>.

Despejado el camino para el *diálogo intercultural*, no nos podemos quedar en la descripción de mundos culturales diversos. Moviéndonos desde la mediación de *explicación* y *comprensión*<sup>36</sup>, que ha de plantearse más allá del estricto campo del quehacer académico, el objetivo no se limita a facilitar desde mejores cauces la “conversación” entre los culturalmente distintos, sino que se trata de promover un *diálogo* a la búsqueda de acuerdos que es urgente lograr en cuestiones de *supervivencia* y de *vida digna* que afectan a todos.

### 3. Objetivos de dignidad en el diálogo entre culturas: Inclusividad democrática y ciudadanía intercultural

El *diálogo intercultural* hay que llevarlo adelante por los variados cauces en los que vienen a encontrarse personas y comunidades en las sociedades multiculturales<sup>37</sup>. Es necesario tener en cuenta los niveles en que puede establecerse y las características, posibilidades y límites de cada uno de ellos. No se puede proceder de la misma manera en el nivel del “macrodiálogo político” –cabe recordar aquí la noción de “democracia deliberativa” de

<sup>33</sup> Cf. T.S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* [1962], FCE, México/Madrid, 1989.

<sup>34</sup> Viene al caso la advertencia de H.-G. Gadamer estableciendo cautelas mediante las cuales “nos mantendremos a salvo de intentos precipitados de hacernos por medio de nuestros conceptos de la filosofía idealista de tal manera dueños de la sabiduría india o de la sabiduría china” (*El giro hermenéutico* [1995], Catedra, Madrid, 1998, 238). Recordemos, además, que estamos obligados a una traducción que a la vez nunca va a desembocar en la claridad completa; de ahí su doble carácter de “prescrita y proscrita” (cf. J. Derrida, “Torres de Babel”, en J. Larrosa y C. Skliar (eds.), *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*, Laertes, Barcelona, 433-480, especialmente 478).

<sup>35</sup> Ejemplo de la tarea que proponemos es el artículo de Richard J. Bernstein, “Inconmensurabilidad y alteridad a revisión”, en E. Deutsch (ed.), *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente* [1991], Kairós, Barcelona, 2000, 91-109.

<sup>36</sup> Es obligada la referencia a G.H.von Wright, *Explicación y comprensión* [1971], Alianza, Madrid, 1979.

<sup>37</sup> Entre los trabajos que han venido planteando la filosofía de la cultura en especial referencia al *diálogo intercultural*, merece destacarse el de Diana de Vallescar, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, PS Editorial, Madrid, 2000.

Habermas, con las normas procedimentales a ella vinculada<sup>38</sup>–, que en el de los “microdiálogos” en las relaciones interpersonales o intercomunitarias, en los diversos contextos de las relaciones familiares, el vecindario, los lugares de trabajo y las comunidades educativas. Es importante no perder de vista las diferencias entre esos niveles y, a la vez, poner en relación lo que en cada uno puede lograrse. Pero lo crucial es tener claro cuál es el *objetivo* de los acuerdos que pretendemos a través del *diálogo intercultural*. A través del diálogo entre individuos y colectividades –así ha de ser siempre en democracia, pero de manera aún más atinada cuando la diversidad entraña diferencias culturales–, la búsqueda del acuerdo ha de cifrarse en torno a lo imprescindible para la convivencia democrática que nos dignifica. Eso es lo que todos podemos entender como lo *justo*, más allá o más acá de lo que desde las distintas apreciaciones individuales y comunitarias se considera *bueno* para otros ámbitos de la vida humana. Así, lo *justo* es la parte de lo *bueno* que todos podemos reconocer como obligante para cada uno. Significa un punto de confluencia desde las particulares concepciones de lo *bueno* –lo que Rawls ha llamado “consenso entrecruzado”<sup>39</sup>–, ocurriendo que desde todas pueden darse razones para que sea así, dando pie a ese universalismo que se reconfigura *transculturalmente* a través de las diferencias –como es el caso del que se predica de los derechos humanos, como universalismo generado desde la “interacción transcultural”<sup>40</sup>–.

La amplia gama de cuestiones sobre las que se puede dialogar no debe hacer que se pierda de vista lo principal: el diálogo desde las diferencias ha de encaminarse al reconocimiento compartido de “lo que es de justicia”, esto es, a lo que *nos debemos unos a otros* por razones de dignidad, al reconocimiento de lo que en relación con todos y cada uno es condición ético-política indispensable de la *humanización* que pretendemos en nuestra “vida en común”<sup>41</sup>. Pero hay que reparar en que la justicia como *valor* sobre el que ha de gravitar el encuentro intercultural, para que de dicho encuentro salgan acuerdos concretos acerca de los *principios* en los que ha de traducirse, se sitúa en el centro de una constelación axiológica en la que no pueden faltar la paz, la libertad y la igualdad, entendidos como “valores de la vida digna” que –desde un punto de vista normativo– van en la entraña de la democracia como sistema político. Son los valores que encuentran su expresión más universalista en los *derechos humanos*, y que reclaman una traducción en *normas* jurídicas y políticas –cara de los valores morales que adquiere concreción en la vertiente *objetiva* de las instituciones– y, a la vez, una interiorización de los mismos como *actitudes* –vertiente *subjetiva* de los valores morales, por el lado de la conciencia moral de los individuos<sup>42</sup>–. Justicia, libertad, igualdad y paz son “valores de la democracia” que a su vez podemos ver reforzados por otros que cabe considerar sus “reversos motivacionales”, los que *desde dentro* movilizan hacia ellos: solidaridad, responsabilidad, participación y tolerancia, que se pueden calificar como “valores de un carácter democrático”, a cuya presencia en el carácter de los individuos debe apuntar la educación democrática –que hemos de plantear ya como educación intercultural<sup>43</sup>–.

<sup>38</sup> Véase al respecto J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho* [1992/1994], Trotta, Madrid, 1998.

<sup>39</sup> Puede verse las páginas relativas a ello en el J. Rawls, *El liberalismo político* [1993], Crítica, Barcelona, 1996.

<sup>40</sup> Así lo expone León Olivé en *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México, 1999, 17 ss.

<sup>41</sup> Tzvetan Todorov aborda de forma sugerente el reconocimiento que ha de regir la convivencia humana, en su libro *La vida en común. Ensayo de antropología general* [1995], Taurus, Madrid, especialmente 30 ss. y 117 ss.

<sup>42</sup> Para más detalles sobre los “valores de la vida digna” y los “valores de un carácter democrático”, nos remitimos a J.A. Pérez Tapias, *Claves humanistas para una educación democrática* [1996], Anaya, Madrid, 2000, sobre todo cap. 4.

<sup>43</sup> Cf. J.A. Pérez Tapias, *Educación democrática y ciudadanía intercultural. Cambios educativos en época de globalización*, Ed. Congreso de Educación, Córdoba (Argentina), 2002, capítulos 1 y 3.

Los valores de la democracia, con la justicia como clave de bóveda, constituyen el *núcleo ético común* sobre el que la democracia ha de asentarse, habida cuenta de que esta necesita tanto de un entramado institucional estructurado conforme al principio de justicia como de una ciudadanía crítica, activa y solidaria. En las actuales sociedades de pluralidad compleja, la solidaridad intercultural que debemos generar como nuevo factor de cohesión política supone la complejificación de la convergencia sobre ese núcleo común, que exige afinar más en lo que, a través de las diferencias y en un proceso dialógico de relativización de fronteras culturales, podemos entender como *justo*. Sobre ello ha de girar la “cultura civil común” a la cual vamos desembocando desde diferentes enfoques, vislumbrándola como “solución al enigma multicultural” –expresión del antropólogo Gerd Baumann<sup>44</sup>–.

En cuanto a las exigencias morales respecto al diálogo, considerando incluso el imperativo de la búsqueda del acuerdo –no siempre fácil y de logro de antemano garantizado– en cuestiones de verdad y de justicia, las éticas dialógicas no sólo han puesto de relieve la normatividad que *ya siempre* va implícita en la práctica lingüística como “acción comunicativa”, sino que a partir de ahí han desplegado la fundamentación normativa de la democracia como proceso dialógico en el que los ciudadanos nos tratamos y reconocemos recíprocamente como sujetos capaces de participación política<sup>45</sup>. Pero habida cuenta de que dialogar es *algo más* que establecer negociaciones estratégicas en las que se acaba decidiendo según correlaciones de fuerza –por necesarias que estas sean en el mejor de los casos, también en el ámbito político–, las éticas dialógicas subrayan la imposibilidad de *dialogar en serio* en el marco de relaciones de dominio. En estas quedan cerradas las posibilidades de diálogo, y más en situaciones de marginación, aún peores que las de explotación, pues en la marginalidad recae sobre los otros un espeso manto de silencio que imposibilita –dicho en términos hegelianos– la *lucha por el reconocimiento*<sup>46</sup>–. Como subraya Enrique Dussel, el silenciamiento de los empobrecidos es el colmo de la asimetría antidialógica, lo cual debe ser enfatizado de modo especial también respecto a un diálogo intercultural que es imposible que cuaje si se pretende que los culturalmente diferentes accedan a él en condiciones marcadas por desigualdades escandalosas<sup>47</sup>. De aquí que quepa considerar que la dinámica de los derechos humanos tiene su punto de arranque en el reconocimiento del otro como interlocutor válido al que se le reconoce el derecho a la palabra, al que por tanto hay que abrirle lugar en los procesos político-dialógicos para que efectivamente pueda decirlo<sup>48</sup>.

Haciéndose cargo de todas estas exigencias que comporta el *diálogo intercultural*, es imprescindible ser *interculturalmente* consecuentes en la renuncia a cualquier pretensión de

<sup>44</sup> Cf. G. Baumann, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas* [1999], Paidós, Barcelona, 2001, 28.

<sup>45</sup> Cf., por ejemplo, K.-O. Apel, “El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética” [1972], en Id., *La transformación de la filosofía, II*, Taurus, Madrid, 1985, 341-413; y J. Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en Id., *Conciencia moral y acción comunicativa* [1983], Península, Barcelona, 1985, 57-134.

<sup>46</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *La fenomenología del Espíritu* [1807], FCE, México, 1966, en especial las páginas que versan sobre la dialéctica del mutuo reconocimiento constitutiva de la autonencia, que Hegel plantea en los conocidos términos de la dialéctica señor-siervo (pp. 113 ss.).

<sup>47</sup> Nos remitimos a E. Dussel y K.O. Apel, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel: Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México, 1994.

<sup>48</sup> Este es el punto fuerte de las argumentaciones de E. Dussel en su obra *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta/UAM, Madrid/México, 2000.

“lugar privilegiado”. Esto, que también ha sido condición epistémica para la conquista de logros democráticos, al entrañar la renuncia a pretensiones—de suyo insostenibles—de verdad absoluta o de monopolio de la verdad, es lo que hay que trasladar a la relación entre las culturas como condición para el *diálogo intercultural*. La conclusión epistémica, con lo que supone de exigencia ética, de la renuncia a cualquier versión de un “lugar privilegiado”, hay que hacerla operativa también a la hora de postular como universalizables la democracia como sistema político, los valores de la democracia estructurados en torno a la justicia, y los derechos humanos como su horizonte universalista. Si no hay tal renuncia a posiciones de privilegio, la búsqueda del acuerdo en torno a lo *justo*, que hemos considerado posible, se hace inviable. Y en este punto, con la apoyatura en el planteamiento ético que impulsa a buscar traducción política al abandono de “lugares privilegiados” en las sociedades multiculturales, hay que abrir espacio en los debates de la opinión pública para meter la cuña de una razón moral que trabaja en perspectiva intercultural en las contradictorias tramas de intereses, para promover el abandono de la autoconciencia de privilegio alimentada por siglos de supremacía.

La renuncia a que, en una sociedad diversa, una cultura ocupe un “lugar privilegiado”, hace posible la apertura del espacio social necesario para el encuentro intercultural, abriendo una vía de interrelación entre los culturalmente diferentes que sea consecuente con la *lógica* inclusiva de la democracia, de forma que se dejen de lado esos otros caminos en los que queda atascado el reconocimiento de la diferencia. Esos otros caminos son los ya anotados del *segregacionismo*, por el que pueden adentrarse las estrategias multiculturalistas al propiciar el aislamiento de unas comunidades culturales respecto de otras dejando además vacío el *espacio público* sobre el que deberían converger; y el del *asimilacionismo*, al que, heredando enfoques etnocéntricos reforzados en épocas coloniales, tan proclives han sido unas democracias basadas en principios universalistas, pero de un universalismo abstracto poco o nada sensible para las diferencias culturales. Más allá de estas vías fallidas en el tratamiento de la pluralidad, se trata de promover otra vía nueva y distinta, como esta a la que nos referimos cuando hablamos de *interculturalidad*. De esta forma, ni las comunidades se aíslan respecto a la sociedad, ni la sociedad se configura como una gran comunidad—lo primero es tentación de los grupos minoritarios que derivan al *sectarismo*, y lo segundo suele ser tentación de los sectores mayoritarios de una sociedad cuando se escoran hacia planteamientos integristas o fundamentalistas, según el caso—, sino que se diferencian los niveles de lo *societario* y lo *comunitario*, respecto de los cuales siempre hay que distinguir además el de unos individuos que en todo momento han de ver salvaguardada su autonomía en la misma elección de sus pertenencias en la construcción de sus respectivas identidades.

La apertura de vías *interculturales* de relación dialógica, que posibiliten la confluencia en un *espacio público* compartido, supone incluso dejar de plantear la inserción de las culturas minoritarias en la realidad social como *integración*. Este término, aun manejado con la mejor de las voluntades, aún lleva consigo demasiadas connotaciones asimilacionistas y, por tanto, el riesgo de imponer a los diferentes exigencias particularistas no justificables como universales. Por ello, mejor que hablar de *integración*, aquilatando más en torno a lo común que ha de suscribirse, por responder efectivamente a los principios universalistas de la democracia en los que podemos reconocer una validez transcultural, lo pertinente es hablar de *inclusión*. A este respecto, podemos hacer nuestra una posición como la de Jürgen Habermas, que en este punto es de una claridad meridiana: “Inclusión significa que dicho orden político (democrático) se

mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la *incorporación* de los marginados sin *integrarlos* en la uniformidad de una comunidad homogeneizada<sup>49</sup>.

Conforme a tal noción de *inclusión* cabe replantear interculturalmente la idea de ciudadanía democrática<sup>50</sup>. Esta implica el reconocimiento de derechos en un ámbito político determinado, los cuales se ven recogidos constitucionalmente y salvaguardados legalmente, dando con ello traducción particularizada a la exigencia universalista de reconocimiento de derechos universales. En el horizonte utópico de nuestra época contamos ya con la idea de una democracia planetaria –su concreción no ha de ser la de un Estado mundial, sino otra de nueva planta–<sup>51</sup>, que se corresponde con la de una ciudadanía mundial –“cosmopolita”– que sería plenamente coherente con la vigencia de derechos humanos universales. Pero en el largo recorrido tras ese horizonte, lo que está en el orden del día más inmediato es dar paso a la *ciudadanía intercultural* como nueva forma de ciudadanía moralmente exigible, políticamente viable y socialmente necesaria, demandada por la realidad plural de nuestras sociedades complejas, todas ellas insertas en la sociedad planetaria que se va configurando.

La *ciudadanía intercultural* convoca a nuevas formas de construcción de la identidad, en la interrelación dialéctica entre lo colectivo y lo individual, en lo que se refiere a su vertiente política. A dicha *ciudadanía* ya no puede ir aparejada, como inseparable, una determinada identidad nacional, si entendemos “nacional” haciendo referencia a una identidad conformada por elementos etnicistas<sup>52</sup>. Para que se abra paso una nueva *ciudadanía intercultural*, la lealtad y participación que han de serle propias deben haberse disociado de la nacionalidad en que se apoyó la ciudadanía en los “Estados nacionales” de sociedades homogeneizadas. En la nueva situación de sociedades multiculturales, y desde otros parámetros éticos, es obligado pensar la *ciudadanía intercultural* como “meta-nacional”, indicándose con ello que la identidad compartida a la que comporta adhesión no radica ya en sentimientos nacionales. Esto no supone desconsideración respecto a tales sentimientos, sino su relativización, desde que ya no son los decisivos como referentes comunes de la sociedad políticamente organizada. En este sentido –al igual que cuando se habla de “identidad postnacional” para subrayar también su emergencia histórica tras la nacional<sup>53</sup>–, *metanacional* o “más allá de lo nacional” no significa “antinacional” ni “al margen de lo nacional”, como tampoco se quiere dar a entender con dicha expresión que lo nacional sea algo rebasado como irrelevante, sino que con ella se apunta a una reubicación de ello mismo en el marco de una nueva ciudadanía<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> J. Habermas, “¿Inclusión o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia”, en Id., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* [1996], Paidós, Barcelona, 1999, 118.

<sup>50</sup> Sobre la noción de *inclusión* se pueden articular mejor las exigencias “republicanas” de participación en nuestras sociedades pluralistas (cf. R. Zapata-Barrero, *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural*, Anthropos, Barcelona, 2001).

<sup>51</sup> Puede verse, T.A. Davis, *A favor de una democracia mundial* [1998], Bellaterra, Barcelona, 1999; D. Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita* [1995], Paidós, Barcelona, 1997.

<sup>52</sup> Podemos compartir las razones de J. Habermas para vincular la nueva identidad política que hace falta a la “cultura política” del Estado democrático de Derecho, y no a formas de vida etno-culturales (cf. su artículo “Ciudadanía e identidad nacional”, en Id., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* [1992/1994], Trotta, Madrid, 619-643).

<sup>53</sup> Cf. J. Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales* [1987], Tecnos, Madrid, 1989; y más recientemente Id., *La constelación postnacional. Ensayos políticos* [1998], Paidós, Barcelona, 2000.

<sup>54</sup> Sobre un nuevo concepto de *ciudadanía* que exigía la reubicación de lo nacional, ya se pronunciaba Edgar Morin en su libro *Pensar Europa. Las metamorfosis de Europa* [1987], Gedisa, Barcelona, 1994, 156 ss.

Como ciudadanía *metanacional* o *postnacional*, la *ciudadanía intercultural* es la consonante con democracias intensamente pluralistas, dado que su pluralismo incluye la diversidad cultural. Supone el recíproco reconocimiento igualitario de todos como sujetos de derechos (vertiente liberal de la democracia constitucional y de la ciudadanía que le corresponde) y capaces de participación política (vertiente republicana). Ella conlleva además, desde las diferentes tradiciones de origen y comunidades de pertenencia de ciudadanos de muy diversas identidades culturales, la asunción compartida de los valores de la democracia como *valores comunes*, y la confluencia en el *espacio público* como espacio de todos en el que arraigan las instituciones de la democracia, a la vez que dicho espacio se configura interculturalmente como “espacio construido para el florecimiento de la diversidad”<sup>55</sup>.

La asunción compartida de valores democráticos y el compromiso con el sistema democrático, incorporando sus exigencias de lealtad y participación política al modo de vida en cada caso propio, reclama a su vez que el reconocimiento de cada individuo como ciudadano se enmarque en el reconocimiento de las legítimas diferencias culturales —es criterio de legitimidad el que no alimenten desigualdades antidemocráticas—. También este reconocimiento adquiere formas políticas a través de la salvaguarda de derechos colectivos relativos a las distintas comunidades. Pero es cuestión de principio entender estos derechos colectivos como refuerzo y complemento de los derechos individuales —dado, entre otras cosas, lo que significa la identidad cultural de los individuos en la construcción de su subjetividad y en su autoafirmación como sujetos políticos—. Estos son, en todo caso, prioritarios y es en función de ellos, toda vez que la autonomía de los individuos no se puede entender al margen de sus identidades, como se reconocen los derechos colectivos, que pueden verse respecto de los individuales ejerciendo una complementación análoga (en términos de “derechos de tercera generación”) a la que en su día impulsó la tradición socialista con los derechos sociales (de “segunda generación”), para que fueran realmente efectivos para todos los derechos civiles y políticos (de “primera generación”).

La prioridad de los derechos individuales *junto al* reconocimiento de derechos colectivos, el énfasis en la autonomía de los individuos *al lado de* la insistencia en su derecho a ver reconocida su diferencia cultural, la defensa de un espacio público común sobre el que estamos convocados a participar *a la vez que* se procura que las comunidades de distintas culturas tengan un espacio reconocido en el seno de la realidad social son todos rasgos que perfilan la *ciudadanía intercultural*, de manera que esta de ningún modo es redundante o superflua respecto a lo que se ha entendido por ciudadanía liberal, de una parte, y por ciudadanía multicultural, de otra. Si la primera subraya una parte de las polaridades mencionadas, y la segunda hace lo mismo con la otra, la *ciudadanía intercultural*, reformulando componentes liberales y republicanos de las democracias constitucionales, supone la equilibrada articulación de esas polaridades en lo que es radicalización de la democracia hacia un cumplimiento más consecuente de su lógica *inclusiva*. Así, esta *interculturalidad política* es la forma en que gana concreción el universalismo ético que entrañan la democracia y los derechos humanos, como universalismo sostenido no contra las diferencias culturales ni al margen de ellas, sino *desde y a través de* ellas.

Y si tal es el universalismo de nuevo cuño que reclama una “política de la interculturalidad”, en la que el *diálogo intercultural* gane la concreción exigible por razones de justicia, es ineludible

<sup>55</sup> Así es destacado en el artículo en que el pensamiento de Bonfil es sintetizado por Jaime Vieyra, “El proyecto multicultural de Guillermo Bonfil Batalla”, *Devenires*, 4 (2001), 121-140.

la elaboración conceptual de ese universalismo *transcultural*, es decir, no etnocéntrico, a la vez que se da respuesta a las argumentaciones esgrimidas desde posiciones relativistas –con mucho de “autocontradicción preformativa”<sup>56</sup>– mostrando que es posible la convergencia desde las diferentes tradiciones culturales en ese *núcleo ético común* que podemos hacer coincidir con los derechos humanos y los valores de la democracia. Cuando hablamos de “convergencia” como “consenso entrecruzado” en la órbita de las relaciones interculturales es porque pensamos que confluir en él es factible partiendo de la “trascendencia” universalista que en cada cultura opera desde su particularidad. Cada cultura, como “red de significados” –dicho con Clifford Geertz<sup>57</sup>–, se teje articulando experiencias y conocimientos, normas y valores, relatos y símbolos, a partir de la praxis con que los miembros de una colectividad buscan satisfacer sus necesidades y colmar sus deseos, sirviéndose del entramado de pautas e instituciones acumuladas como “herencia social” desarrollada a partir de y más allá de lo que la naturaleza ofrece. Y cada cultura, que en ningún caso permanece cerrada sobre sí misma, se abre desde sus “significados” a los “significados” de las otras tradiciones culturales, generándose por vía de múltiples solapamientos esa confluencia en lo que es susceptible de ser considerado universalmente válido, y que hoy polarizamos en torno a lo que podemos entender como *justo*, por estar vinculado al respeto que cada individuo merece por razón de su dignidad –y, en otra escala, al respeto del que cada cultura es acreedora por razón de su bagaje de *humanidad*–.

Somos conscientes de que lo humano universal se encuentra y realiza en todo caso a través de las particularidades de la humanidad concreta; y de que ninguna de esas particularizaciones agota la universalidad de lo humano. Ello es así tanto respecto de los individuos como de las culturas: en ambos casos, la particularidad es expresión de lo “humano total” –en el sentido de integralidad de lo *humano*–, pero en ninguno se cumple la “totalidad de lo humano”<sup>58</sup>. Esto, a su vez, lo podemos llevar a la consideración de la razón como capacidad humana que se expresa en múltiples voces, sean múltiples dimensiones de la racionalidad según se despliegan en las distintas formas de su ejercicio –dando lugar a diferentes “tipos de razón”–, sea las muchas maneras de operar esa racionalidad como capacidad humana que siempre se ejerce desde la mediación de una cultura determinada como *razón situada* –para la cual en todo caso es decisivo el papel del lenguaje como “metainstitución cultural”, según Apel<sup>59</sup>–. Cada cultura presenta un modo particular de recrearse sociohistóricamente la *humanidad*, de manera que la misma racionalidad que reconocemos como universal presenta en cada caso el perfil de una determinada *razón cultural*. Desde esta, cada cultura, efectivamente, elabora y articula *sus razones*, mediante las cuales configura *su mundo*, dando cuenta de las múltiples realidades que lo estructuran al investirlos de significado.

Esa articulación de *sus razones* desde el seno de todas y cada una de las culturas no tiene lugar como si sus respectivos “mundos de la vida” y sus correspondientes “sistemas” fueran

---

<sup>56</sup> J.J. Sebrelli pone el acento en ese carácter autocontradictorio de un relativismo cultural que se propone como teoría “universalista” acerca de la inconmensurabilidad de las culturas (cf. *El asedio de la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992).

<sup>57</sup> Cf. C. Geertz, *La interpretación de las culturas* [1973], 1997, en especial su cap. 1.

<sup>58</sup> Distinción muy bien planteada por Juan C. Scannone, “Normas éticas en la relación entre culturas”, en D. Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*, Trotta, Madrid, 230.

<sup>59</sup> Cf. K.-O. Apel, “La filosofía de las instituciones de A. Gehlen y la metainstitución del lenguaje” [1962], en Id., *La transformación de la filosofía, I*, Taurus, Madrid, 1985, 191-214.



estancos. No es el caso, como se puede *argumentar* fehacientemente desde una ontología de la cultura y desde la reflexión filosófica sobre los universales antropológicos, comenzando por los universales lingüísticos posibilitantes, entre otras cosas, de la traducción de una lengua a otra. Sin embargo, no es sólo la *facticidad* de las *razones culturales* la que conduce hacia el reconocimiento de lo universal resultante de la convergencia de los derroteros de las diversas culturas; también la *idealidad* que emerge de ellas, apuntando más allá de su particularidad, facilita la convergencia en lo reconocido como universal o al menos como *universalizable*.

#### 4. Convergencia en exigencias universalistas de justicia desde las tradiciones de sentido

A la hora de promover un *diálogo* intercultural tras un principio de justicia de validez universalista, argumentando a su favor, hemos de tener presente que las culturas, además de formas de vida y sistemas estructurales, son *tradiciones de sentido*. Todas ellas dan *sentido* a una realidad que por sí no lo tiene, y más aún a esa realidad que es la *existencia humana*. Y porque las culturas, a través de las tradiciones que su dinámica histórica va conformando, ofrecen una respuesta de *sentido* a la existencia humana —vehiculada en principio a partir de sus respectivas matrices mítico-religiosas—, por eso pueden funcionar con éxito en lo demás —organización de la producción, socialización de los individuos, estructuración de la sociedad, legitimación de las instituciones—, siendo cierto que todo lo demás, en especial lo que se gesta en la “base económica”, es factor condicionante de cómo operen los mecanismos conceptuales y simbólicos a través de los cuales se articula y transmite lo que se vive como *sentido*. Mas, siendo así, ese *sentido*, a pesar de su “contexto de descubrimiento”, siempre apunta en todas las culturas más allá de ellas hacia una perspectiva universalista que se configura como “contexto de justificación”, en el que se trasciende los significados culturales para abrir paso a un *sentido de humanidad* compartida que vincula más allá de la particularidad —es la experiencia histórico-antropológica de las religiones universalistas de salvación. Dicho *sentido* de la existencia genera además un horizonte de valores y principios normativos con pretensiones de validez universal, desde el que las mismas culturas vuelven sobre ellas constatando la distancia entre su facticidad y los ideales de *humanidad* por ellas mismas alumbrados. Los principios y los criterios morales, así como también las normas de carácter legal, se inscriben en esa tensión entre facticidad e idealidad con la implícita pretensión de acortar la distancia entre ellas, de manera que por ese encuadramiento en un *horizonte de sentido* los principios y normas nunca funcionan como *puramente* procedimentales.

Si coincidimos en apreciar la dinámica de las culturas según los rasgos señalados, podemos estar de acuerdo en que la confluencia desde distintas “redes de significados” en una serie de significados que se pueden compartir por culturas diversas y, en el extremo, universalmente, es posible; también la experiencia de las trayectorias culturales y sus procesos de *mestizaje* avala dicha posibilidad. Entre tales *significados susceptibles de afirmarse en común* hay que contar, a la altura en que estamos, los valores de la democracia en torno al principio de justicia. Estos no son patrimonio exclusivo de cultura alguna, sino patrimonio común, por más que en diversos momentos históricos las aportaciones desde unas u otras hayan sido distintas en lo que es “descubrimiento” desde una determinada particularidad que luego se universaliza —a condición de que desde tal particularidad se renuncie a toda pretensión de “monopolio de la patente”—. A favor de la intercomunicación en torno a lo que se configura como patrimonio de la humanidad apunta la apuesta por la *interculturalidad*.

Por un camino u otro, promoviendo los procesos dialógicos para llegar a acuerdos sobre cuestiones de justicia, y activando por todos los medios posibles las vías para el reconocimiento recíproco, es tan urgente como necesario generar el mayor consenso en torno a esos valores comunes referentes a la “moral de mínimos” relativa a las cuestiones de justicia<sup>60</sup>. La participación intercultural en acuerdos de este tipo no implica que haya que abandonar la “moral de máximos” que tenga vigencia en cada cultura. Los individuos y sus comunidades no tienen por qué dejar de lado sus concepciones de lo *bueno*, mas sí han de someter esas concepciones al criterio de lo *justo* que emerge desde lo que unas y otras entienden como bueno, aplicando criterios de universalizabilidad para trascender las particularidades<sup>61</sup>. No hay que ocultar que hay casos en los que se producen colisiones entre lo *éticamente* bueno –como *eticidad* hegeliana– y lo *moralmente* justo –dicho a tenor del concepto kantiano de *moralidad*–. En tales situaciones se hace necesaria la revisión de tal concepción de lo bueno por la comunidad, la cual habrá de avanzar hasta “ajustarla” a las exigencias de dignidad. No se trata de imponer desde otra cultura criterios de *vida buena*, sino de atenerse al acuerdo intercultural posible y argumentativamente justificable según el principio de universalizabilidad por el cual establecemos lo que a todos obliga conforme a imperativos de *vida digna* –imperativos de justicia que podemos ver condensados en una reformulación dialógica del imperativo categórico como la elaborada por la ética discursiva<sup>62</sup>–.

Tanto el camino de ida hacia un *núcleo ético común*, en torno a los valores compartidos de la democracia, como el de vuelta para la revisión de las concepciones éticas de cada cultura para que se vayan acomodando a un principio universalista de justicia, se pueden emprender porque en todas las tradiciones culturales hay vectores que apuntan a ello. Los vectores humanistas, liberadores, proféticos, que a su vez se hallan confrontados con los que en sus respectivas tradiciones son los vectores autoritarios, conformistas y dogmáticos, impulsan “desde dentro” de ellas hacia esa trascendencia de lo dado que rompe brecha en las “redes de significados”, hasta abrirlas a ese *sentido* que entraña la experiencia radical de la propia *humanidad* en la que las diversas culturas se encuentran en tanto que se trata de *humanidad compartida*. Puede hablarse de un “principio de sentido”<sup>63</sup>, operante en cada cultura, que actúa estructurando su campo semántico desde sí misma, pero abierto a la alteridad, a lo que está fuera de la propia “totalidad” cultural, a lo otro de las culturas diferentes. De hecho, las culturas que se afirman como totalidades excluyentes ponen en peligro su futuro.

En todas las culturas se dispone de criterios para tratar de asegurar la verdad de los significados. En una cultura fuertemente racionalizada, hasta dar lugar a la filosofía y a las

<sup>60</sup> Cuando hablamos de “moral de mínimos” lo hacemos en contraposición a “moral de máximos” y entendiendo por aquélla el denominador común al que nos referimos como “núcleo ético” que se puede compartir desde una pluralidad de posiciones ideológicas o culturales. Por tanto, no supone suscribir las propuestas hechas desde Estados Unidos bajo la denominación de “minimalismo cívico”, las cuales reducen los elementos comunes que la democracia implica a un *mínimo instrumental* para que esta funcione, descartando todo lo que supongan planteamientos morales que interfieran con las creencias comunitarias. Para una acertada crítica de tal “minimalismo cívico” puede verse A. Guttman, *La educación democrática. Una teoría política de la educación* [1987], Paidós, Barcelona, 2001, 357 ss.

<sup>61</sup> Sobre la conjugación de “moral de mínimos” y “moral de máximos”, pueden tenerse en cuenta las aportaciones de M. Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional* [1994], Alianza, Madrid, 1996.

<sup>62</sup> Entre otros lugares, tal reformulación la encontramos en J. Habermas, “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, en Id., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* [1996], Paidós, Barcelona, 1999, cap. 1, especialmente 64 ss.

<sup>63</sup> Cf. L. Villoro, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, *Casa del tiempo*, 84 (1990), 3-14.

diferentes ciencias que han ido surgiendo como saberes especializados con pretensiones de conocimiento objetivo, los criterios de verdad son varios, y tan sofisticados como exigentes: la evidencia, la correspondencia, la coherencia y hasta el rendimiento pragmático de las teorías que se pretenden verdaderas son criterios de verdad. Sabemos que no es cuestión de manejarlos por separado, sino que lo procedente es traerlos todos a colación al debate argumentativo para en él ganar consenso para las teorías en discusión –por tanto, consenso que se logra, cuando se consigue y hasta que dure, a través de mucho disenter–, de manera que el acuerdo intersubjetivo argumentativamente respaldado se convierte en “metacriterio” de verdad o criterio regulativo de todos los demás<sup>64</sup>. Afortunadamente, como las culturas no son islas en el océano de la humanidad, sino que están conectadas por múltiples istmos, es posible el trasvase de conocimientos de unas a otras, la inserción en unas de significados en un principio generados en otras, la confluencia en el manejo de criterios de verdad de aceptación común, etc. La difusión de los conocimientos y, más aún, la aceptación universalizada del conocimiento científico es prueba de todo ello. Mas hay que añadir que tanto al interior de cada cultura, como en la interrelación cognoscitiva entre ellas, se puede operar con los diversos criterios de verdad –diferentes *sentidos de verdad*– porque en cada una ya se sitúan bajo un *horizonte de verdad*, un marco de comprensión que permite la creación y verificación de los significados. Tal *horizonte de verdad* es el que supone la *verdad del sentido* que trasciende la retícula semántica de cada cultura, desbordándola a partir de su inmanencia<sup>65</sup>. Y si es posible la universalización de los conocimientos ganados en las diferentes culturas, mediante confluencia intercultural de sus significados, podemos pensar en un *horizonte de sentido* intercultural que permita dicho enriquecimiento multilateral. También confluyen las distintas aportaciones culturales en cuanto a la *verdad del sentido* en un núcleo universalista que hay que reconocer por esa vía de universalización que es el *diálogo intercultural*.

Moverse en el marco de un *horizonte de sentido* es imprescindible para el conocimiento teórico, pero aún lo es más en el campo práctico. En nuestra praxis moral, incluida la que llevamos a cabo en el campo de las mediaciones políticas, es impensable nuestra acción fuera de tal *horizonte*. No olvidemos que siendo importante esclarecer la índole de nuestros procedimientos en nuestro comportamiento moral –lo cual es *objeto* de la ética como reflexión teórica *sobre* la moral–, para arrojar luz sobre *cómo* hemos de actuar, más importante aún es la propia convicción acerca de *por qué* actuar moralmente, lo cual exige que el saber se dote de las “razones del corazón” –dicho con fórmula pascaliana–, de esas razones en las que trata de expresarse el *sentido* de la existencia que se enhebra con los hilos de la acción moral. Después de todo, la *verdad del sentido* es ella misma de carácter moral: la “verdad práctica” que constituye el horizonte sapiencial también para las “verdades teóricas” de nuestros saberes.

Si para contribuir al *diálogo intercultural*, hay que trabajar para mostrar cómo es posible el necesario converger en un *núcleo ético común*, igualmente conviene hacer ver que también es factible la convergencia intercultural en lo que se refiere a la *verdad del sentido*, en la concurrencia de las *tradiciones* en un punto de encuentro. Esto quiere decir que el *diálogo interreligioso* es pieza clave del *diálogo intercultural* –lo cual hay que afirmarlo como conveniente incluso en el caso de sociedades secularizadas, pues la secularización, aparte de

<sup>64</sup> Para más detalles, J.A. Pérez Tapias, “Alcance y límites de nuestros acuerdos. Verdad y sentido desde el pluralismo cultural”, en J.A. Nicolás y M.J. Frápolli (eds.), *Verdad y experiencia*, Comares, Granada, 1998, 363-396.

<sup>65</sup> Sobre la *verdad del sentido*, cf. *Ibid.*, 386 ss.

no haberse realizado plenamente ni en la mejor dirección, como se muestra de continuo a través de las continuas resacralizaciones que se llevan a cabo en la cultura occidental, no anula ni la matriz religiosa originaria de la cultura, ni permite obviar el hecho de la fuerte presencia de lo religioso en otras culturas con las que hay que dialogar—. Es oportuno tener presente la advertencia del teólogo Hans Küng, corroborada por los hechos, asumible desde un punto de vista laico, de que no habrá paz entre las naciones, si no hay paz entre las religiones<sup>66</sup>.

Así, pues, dada la relevancia de las *tradiciones de sentido* que operan culturalmente, no podemos desentendernos de una hermenéutica adecuada de las mismas para promover el acercamiento entre ellas, siempre desde el respeto a las diferencias. No obstante, también se evidencia en este terreno que no basta con la tarea negativa de desactivar recelos y eliminar equívocos. Se vislumbra como necesario contribuir en positivo, desde la razón hermenéutico-crítica, a abrir más el espacio para el *diálogo ecuménico* entre interlocutores procedentes de distintas tradiciones religiosas—los cuales, por supuesto, no pueden ser los más intransigentes, sino que han de ser personas “fronterizas”, como dice Maalouf<sup>67</sup>, capaces de acercarse al diferente y abrirse al otro—<sup>68</sup>. Las razones para sostener que se puede y se debe converger sobre un *núcleo ético común* desde las posiciones diversas que entraña un “pluralismo razonable” que también encontramos en la diversidad cultural, se pueden extender analógicamente a la confluencia en un *núcleo ecuménico común* al que acceder desde las tradiciones religiosas, sin que ninguna pierda su identidad, sino como concreción de un “consenso entrecruzado” entre las diferentes *respuestas de sentido*, en muchos casos religiosamente configuradas que, con sus respectivos acentos, apuntan a lo que son exigencias y objetivos de *humanización*.

Las propuestas en cuanto al *sentido* de la existencia perfilan cada una a su modo lo que podemos entender como vida humana *lograda*, y, ciertamente, todas esas formas de plantear cuestión tan crucial no tienen por qué coincidir, mas sí pueden—y *deben*—confluir en lo que cabe considerar denominador común de las versiones de la *verdad del sentido* que cada una aporta. Pero al procurar dicha convergencia hay que tener en cuenta que tales aportaciones de *sentido* no pueden obtener reconocimiento universal del mismo modo que puede lograrlo una teoría procedimental del derecho y de la moral. No obstante, asumida esta advertencia—sobre la que Habermas llama la atención—, hay que subrayar que tal diferencia de alcance en lo que a universalizabilidad se refiere no aminora la insoslayable necesidad de confluencia en ese *núcleo ecuménico*, de justificables pretensiones universalistas, que consideramos conveniente para que se avance hacia una más efectiva vigencia de derechos humanos que postulamos universales—el compromiso solidario a favor de ellos, es decir, a favor de quienes padecen la violación de los mismos, requiere el enraizamiento en *experiencias de sentido*, y no solo la argumentación de corte procedimentalista, por imprescindible que sea—.

Si la propuesta en torno a un *núcleo ecuménico común* viene urgida por la necesidad de una más consistente cobertura intercultural del necesario compartir un *núcleo ético común*, argumentando a favor de que los distintos proyectos de *humanización* que en las culturas se delinean son compatibles, encontramos por otra parte que *lo justo* sobre lo que gravita el

---

<sup>66</sup> Cf. H. Küng, *Proyecto de una ética mundial* [1990], Trotta, Madrid, 1991.

<sup>67</sup> Cf. A. Maalouf, *Identidades asesinas*, op. cit., 15 y 50.

<sup>68</sup> Puede verse la síntesis presentada por J.J. Tamayo-Acosta, “Las religiones en tiempos de globalización”, en Id. (dir.), *10 palabras claves sobre globalización*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2002, 357-396.

*núcleo ético* actúa también como criterio de validez de las tradiciones de sentido y el correspondiente *núcleo ecuménico*. Podemos constatar que tal primacía del “principio de justicia”, sometiendo las propuestas de *sentido* a criterios de validación moral, no es ajena a las tradiciones culturales y, más en concreto, a sus vectores religiosos, siempre que tengamos como referencia lo mejor, en términos de aportación humanizadora, de dichos vectores. Dicho desde un ejemplo que universalizamos: en todas las tradiciones podemos encontrar el equivalente a la fórmula neotestamentaria de que “lo primero es el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás vendrá por añadidura” (cf. Mt, 6, 33). En la más genuina línea profética, sin justicia no hay reino de Dios, lo cual, desde un punto de vista laico, se puede entender como declaración de que sin justicia no cabe proyecto cultural alguno de realización humana.

La cuestión de fondo es que de las *razones* de las culturas emerge un *sentido* que las trasciende. Es una “trascendencia en la inmanencia” que se ve potenciada por la apertura de las tradiciones culturales a otras tradiciones, con lo cual se enriquece el desarrollo autónomo de cada una, y que se anula cuando una cultura se impone sobre otra negando su alteridad, verificando el bloqueo de sus posibilidades de humanización al afirmarse como totalidad excluyente o absorbente en función de su voluntad de dominio. Al pretender que las culturas sean totalidades cerradas –con supuestas identidades fuertes e inamovibles–, sus *razones* se convierten en falsas justificaciones (ideologías) a favor del *sin-sentido* que nutren todas las injusticias. Es entonces cuando, por la *herencia de sentido* que toda cultura porta, es obligado, remitiéndose a ella, el juicio crítico de las idolatrificaciones a través de las cuales los productos de la praxis cultural se sacralizan, en detrimento de los individuos, que acaban “sacrificados” a ellos. Las *razones* de las culturas se ven en tal caso transmutadas en *sin-razones* y estas contradicen toda pretensión de *sentido*, que siempre se constituye en referencia al respeto que se debe a los individuos y su dignidad. Porque es cada uno de los individuos que, por razón de su *humanidad*, exige justicia, quien se sitúa *fuera de* toda totalidad, incluyendo cualquier totalización cultural. Desde esa *exterioridad*, hacia la que en definitiva se autotrascienden todas las tradiciones culturales cuando en lo mejor de ellas van articulando su propuesta de *humanización*, se configura para las “redes de significado” su *horizonte de sentido*: el que establece siempre el *otro* que se “revela” –desde fuera y desde dentro de la cultura propia en cada caso–, expresando en su incondicional exigencia de justicia la *infinitud* de su *humanidad*.

Que el *sentido* de las culturas radica en la justicia a la que la *humanidad* del *otro* nos convoca, se puede apreciar mejor por la vía negativa de la crítica a las prácticas de dominio que se dan en la opresión de una cultura hacia otra o en la represión que una cultura ejerce sobre sus miembros. Es entonces cuando resulta insoslayable el juicio crítico, moralmente orientado, de dichas prácticas culturales –juicio legítimo cuando, apoyado en argumentos universalizables, se refiere a pautas culturales determinadas y no pretende hacerse como juicio sumario de una cultura en su conjunto–. Tal juicio no supone situarse en el punto de vista de una totalidad en la que quedan subsumidos los individuos, sino adoptar la perspectiva moral que tiene su punto focal en estos, que se sustraen a cualquier totalización, incluidas las que culturalmente se pretenden. Son los individuos, máxime si el trato *inhumano* los convierte en “víctimas”, los que, con el respeto incondicional a la dignidad que su propia *humanidad* reclama, fijan éticamente el punto de vista moral de alcance universalista en el que confluyen las tradiciones culturales en sus más cualificados vectores éticos.

Es decir, las culturas están autoconvocadas a situarse a la “altura de la dignidad humana”, que no es otra en todos los casos que la “altura” desde la que sale al encuentro el *otro*, siempre y más aún si es culturalmente distinto, el cual –como nos recuerda una y otra vez Lévinas<sup>69</sup>– se “revela” en su *infinitud* –en su “misterio” resistente a toda cosificación, que siempre es subsunción “interesada” en una totalidad en cuyo marco sistémico todo es medio y nada puede considerarse como *fin*, salvo ella misma–, y así nos convoca a la responsabilidad –a la *respuesta* que en justicia le debemos–. El *otro*, rompiendo totalidades culturales que tienden a cerrarse sobre sí mismas, revela desde su “exterioridad” el *sentido* de nuestra *humanidad compartida*, la que vivimos como individuos separados insertos en relaciones, siempre culturalmente mediadas, que nos son constitutivas. Todas las culturas –según hemos puesto de relieve– apuntan con su trama de significados a ese *sentido*, que sin embargo las rebasa, pues “viene de fuera” de lo que sus respectivas totalidades pueden y a veces pretenden encerrar, es decir, de la *humanidad* de cada uno de los humanos, siempre mediada, pero nunca acaparable culturalmente<sup>70</sup>. Los significados culturales no agotan el *sentido* –el que desde cada tradición aflora como *su sentido*, por más que no vaya a quedarse en ser solo suyo–, ese *sentido* que podemos entender como la dimensión moral de toda cultura que hace de ella, como dice Lévinas, “la irrupción de lo humano en la barbarie del ser”<sup>71</sup>. Por el contrario, en virtud de ese *sentido* se enriquecen una y otra vez tales significados, concretados en pautas, normas, costumbres, instituciones, ideologías, etc., entre otras razones porque desde él una y otra vez son cuestionados siempre que alguien, “absolutamente otro” incluso para los de su misma comunidad cultural, revela ese *sentido*, que es el de la *humanidad* que se expresa en su “rostro” –tantas veces humillada y oprimida– y que exige justicia.

Para la crítica y autocrítica de las prácticas de culturas, que en ningún caso deben sacralizarse, lo que hay que facilitar desde unas culturas hacia otras, en caminos de ida y vuelta, en el diálogo entre ellas, son las argumentaciones en torno a principios y criterios universalistas de justicia, y la formulación cada vez más lograda de derechos que reclaman respeto, para que en cualquier tiempo y lugar, quienes los vean conculcados, los puedan hacer valer en su propio contexto cultural, incluso a través de procedimientos de “desobediencia cultural” dentro de su propia comunidad –como expone Fernet-Betancourt, en analogía con la desobediencia civil reconocida intraculturalmente en los regímenes democráticos en virtud de las exigencias de justicia que trascienden sus ordenamientos legales<sup>72</sup>. En tal caso, se trata de la “desobediencia” ejercida desde la razón moral por parte de quien asume el punto de vista de una *humanidad* cuya “trascendencia en la inmanencia” obliga a someter a juicio la cultura, sin que ello implique erigirse en tribunal supremo de cultura alguna en su totalidad, pues se trata de recusar absorbentes pretensiones de totalidad con las que la pretendida autonomía de la cultura injustamente se sobrepone a la autonomía de los individuos.

<sup>69</sup> Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Sígueme, Salamanca, 1995, especialmente 207 ss.

<sup>70</sup> La diferencia, y relación, entre *significado* (cultural) y *sentido*, en la que tanto venimos insistiendo, la encontramos ampliamente expuesta en E. Lévinas, “La significación y el sentido”, en Id., *Humanismo del Otro hombre* [1972], Caparrós, Madrid, 1993, 17-60.

<sup>71</sup> E. Lévinas, “Determinación filosófica de la idea de cultura”, en Id., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* [1991], Pre-Textos, Valencia, 1993, 216.

<sup>72</sup> Cf. R. Fernet-Betancourt, “Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”, *Volúbilis. Revista de pensamiento*, 7 (1999), 103-113.

La posición aquí defendida es, pues, la de Lévinas: “la moral no pertenece a la cultura: permite juzgarla”, lo cual puede entenderse al interior de la cultura occidental como herencia legada por el platonismo, una vez vencido por el “reencuentro” de la filosofía con la antropología cultural. Dicha herencia es necesario hacerla fructificar moralmente como legado que apunta a esa *humanidad*, “de otro modo que ser”, que está “más allá de la esencia” —como en el platonismo la idea del Bien—, incluida la “esencia” culturalmente modulada. Por eso, Lévinas continúa con estas palabras que hacemos nuestras: “[Pero] la zarabanda de culturas innumerables y equivalentes, en la que cada una se justifica en su propio contexto, crea, ciertamente, un mundo, pero también un mundo desorientado. Percibir en la significación una situación que precede a la cultura; percibir el lenguaje a partir de la revelación de lo Otro (*Autre*) —que es a la vez el nacimiento de la moral—, en la mirada del hombre que se dirige a un hombre abstracto, despojado de toda cultura, en la desnudez de su rostro, es volver de una manera nueva al platonismo. Es permitir juzgar a las civilizaciones desde la ética”<sup>73</sup>.

La prioridad ética del *otro* que se revela interpelando siempre a uno mismo y sus justificaciones —a la cultura *ensimismada* y *sus razones*— es la prioridad que de manera más directa se puede formular, parafraseando lo heredado de otras tradiciones, si decimos que no se ha hecho el hombre para la cultura —en el sábado farisaicamente sacralizado se concentraban las pretensiones de totalización cultural, que no dejaban de ser encubrimiento del dominio ejercido en el seno de la realidad social—, sino la cultura para el hombre (cf. Mc, 2,27). Es la prioridad que afirmamos cuando pretendemos hacer valer derechos universales en todas las latitudes culturales, de manera que —con las reservas a que obliga la vigilancia crítica respecto a los encubrimientos que se producen utilizando los derechos humanos como *ideología*— al final son los que en todas ellas pretenden mantener sus posiciones de dominio quienes invocan la especificidad cultural contra la universalidad de los derechos.

Los derechos humanos, para los que pretendemos vigencia universal, hemos de repensarlos en clave de *universalismo transcultural*. Ellos dan concreción ético-política al *horizonte de sentido* que necesitamos y que interculturalmente andamos buscando. La emergente “cultura de los derechos humanos” aflora arraigada en tradiciones diversas y puede considerarse como germen de “civilización intercultural” en el que radican las semillas de la esperanza que nos hace pensar que el “choque de civilizaciones” será una hipótesis improbable y ojalá desechable. Tomarse en serio lo que implica una “civilización intercultural de los derechos humanos” comienza por no bajar la guardia contra los prejuicios occidentalistas que lastran ideológicamente las “políticas de derechos humanos” que se deben acometer —para las que no basta el mero invocar los derechos—, radicalizando interculturalmente ese *horizonte ético-político* que es fuente de salud democrática y marco de confluencia universalista en cuanto a pretensiones de *vida digna* para todos. Y podemos sostener, en cuanto a esos derechos humanos, que la piedra de toque de su pretensión ética universalista está en los “derechos del otro” a cuya salvaguarda nos hallamos convocados y cuya reivindicación ha de preceder a los derechos propios como factor de su legitimidad; y entre los “derechos del otro” incluimos los derechos relativos a la alteridad cultural, sin merma de la prioridad de los derechos de los individuos, en función de los cuales se *justifica* propugnar los “derechos de las culturas”. No olvidemos que allende los *significados* está el *sentido* que solo desde el *otro*, en su *humanidad* concreta, se revela.

---

<sup>73</sup> E. Lévinas, “La significación y el sentido”, art. cit., 51-52.

## 5. Reconstrucción de las identidades desde el *mestizaje* como interrelación fecunda de las diferencias

El diálogo intercultural siempre será algo *in fieri* tras de los mejores acuerdos en cuestiones de verdad y, prioritariamente, de justicia, emprendiendo de continuo la búsqueda desde la ubicación en las culturas de las que formamos parte. El diálogo que proponemos no supone la disolución de las culturas en una especie de “macrocultura” planetaria –que sería la cultura definitiva y, por tanto, algo tan imposible e indeseable como la “patria de la identidad” hegeliana en la que se vería cancelado el curso de la historia–. El diálogo es *entre culturas*, que van a seguir existiendo, pero que han de ser porosas, inteligentemente abiertas a los procesos de *hibridación* de los que ellas mismas saldrán transformadas. Se trata de activar la *voluntad de diálogo* para, como dice Gadamer, “pensar de forma oikouménica”<sup>74</sup>, siempre desde la situación cultural concreta en la que cada cual esté. Tal forma de *pensar ecuménico* ha de formar parte de la respuesta al *imperativo intercultural* que a todos nos afecta, con las miras puestas en la más *fructífera interrelación de las culturas*. A esto es a lo que llamamos *mestizaje*, haciéndolo desde un punto de vista normativo, por una parte, y también desde una realidad sociocultural que *ya* es mestiza, por otra. Es importante tener en cuenta esta polaridad, pues el diálogo intercultural como proceso se sitúa en medio de ella.

Al hablar de *mestizaje* no podemos sustraernos al hecho de que dicha noción se ha convertido en noción polémica en un mundo de mercado global, intensas migraciones, conflictos identitarios, etc. Es imposible usarla con pretensión meramente descriptiva, pues inevitablemente afluyen connotaciones valorativas. No hay posiciones neutras al afrontar el *mestizaje* que de hecho se ha dado y al asumir el que hoy se produce, como tampoco al plantearse qué *debe* hacerse para asumir *humanizantemente* la realidad de nuestros *mestizajes*<sup>75</sup>. Precisamente al abordar nuestra facticidad humana se impone lo obvio: *somos mestizos*, porque todos venimos del *mestizaje* de alguna manera. No hay ninguna “raza pura” ni cultura alguna que sea “originaria e incontaminada”, pues, como escribe Carlos Fuentes desde la realidad latinoamericana, “cada uno de nosotros es en parte cristiano, en parte judío, con algo de moro, mucho de caucásico, de negro, de indio, sin tener que sacrificar ninguno de nuestros componentes”<sup>76</sup>. Y es cierto, ya que nuestras culturas son tan mestizas como nosotros que las producimos. Pero siendo eso verdad, no lo es menos que el recorrido de la humanidad mestiza a lo largo y ancho del planeta ha tenido lugar en un penoso “calvario de la historia” –recogemos la dura, pero en este caso acertada metáfora de Hegel–, lo cual, de la mano de la memoria histórica nos obliga a no ser olvidadizos y –como sugiere Carlos Monsiváis<sup>77</sup>–, a recusar también las edulcoradas visiones en las que los *mestizajes* históricos se mitifican<sup>78</sup>.

Los procesos fácticos de *mestizaje* han ido acompañados de altas cuotas de violencia, y de ahí, al ser producto de toda clase de violaciones, la dificultad de reconocernos mestizos,

<sup>74</sup> H.-G. Gadamer, “Europa y la oikoumene” [1993], en Id., *El giro hermenéutico*, op. cit., 223.

<sup>75</sup> Para más detalles nos remitimos a J.A. Pérez Tapias, “Elogio del *mestizaje*”, *La mirada limpia*, 2 (2001), 70-75; a J.A. Estrada, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*, Univ. Iberoamericana, México, 1998; y a H.C. Silveira (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid, 2000.

<sup>76</sup> C. Fuentes, *El espejo enterrado* [1992], Taurus, Madrid, 1997, 275.

<sup>77</sup> Cf. C. Monsiváis, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Anagrama, Barcelona, 2000, 115.

<sup>78</sup> Con toda su buena voluntad de ir a un universalismo de nuevo cuño, no dejaba de ser una mitificación ahistórica del *mestizaje* la concepción idealista de José Vasconcelos en torno a una “raza cósmica” (cf. *Raza cósmica*, Espasa Calpe, México, 1989).



resultados de la mezcla en múltiples procesos de hibridación, dificultad tanto mayor cuanto la denominación “mestizo” se ha cargado de connotaciones despectivas por parte de los dominantes para asignar un lugar a los dominados dentro de la jerarquía social<sup>79</sup>. Así, una realidad social opresiva y una represión cultural fuerte han hecho que el mestizaje de los propios orígenes se sobrelleva por tantos y tantos individuos sólo a costa, como afirma Galeano, de un terrible “exorcismo contra la mitad de su sangre”, el cual en muchos casos se ha realizado violentamente sobre aquellos que la portaban<sup>80</sup>. Precisamente frente a esta deshumanizante manera de cargar con la propia realidad es necesario afrontar fructíferamente, aunque sin caer en la injusticia del olvido, las hibridaciones que han dado lugar a lo que somos, por más que hayan venido de la mano de la violencia física y la dominación cultural, lo cual nos deja un terreno con frecuencia escabroso para asumir la dura realidad. Pero en todo caso hay que salir del amaestramiento a que hemos sido sometidos “para no vernos” y para percibir – como dice el escritor uruguayo en relación a la realidad latinoamericana– que “la cultura real es hija de varias madres” y que “nuestra identidad, múltiple, realiza su vitalidad creadora a partir de la fecunda contradicción de las partes que la integran”<sup>81</sup>.

Desde la facticidad de los procesos históricos, proponemos ahora un *nuevo* mestizaje –que en ningún caso hay que entender como uniformismo cultural, dado que se trata de interrelacionar las diferencias, no de abolirlas–, para enderezar los torcidos caminos de nuestra humanidad concreta a partir del mestizaje que *ya* nos constituye, en relación con cual no debe pasarse por alto ingenua o cínicamente lo que ha sido la realidad de los mestizajes que se han dado, incluyendo las resistencias a asumirlo en las reconstrucciones de nuestras identidades, tanto biográfica como históricamente. No hay que infravalorar la presión ideológica ejercida por la cultura en cada caso dominante, incluso para reconocer la valía de las elaboraciones culturales resultante de la “mezcla”. Y no hay que bajar la guardia ante el continuo reciclaje con que se presentan bajo múltiples ropajes las pretensiones de “pureza de sangre”, acompañando siempre a quienes pretenden conquistar y mantener el poder como dominio.

Es claro, pues, que los caminos del intercambio que nos han hecho mestizos no han sido las más de las veces los del parentesco que se amplía, el comercio pacífico o la ventajosa difusión de pautas culturales; por el contrario, la mezcla de poblaciones y las hibridaciones culturales han tenido lugar de la mano del dominio de unos sobre otros, de guerras imperialistas y expansiones coloniales, siendo en medio de todo ello por donde el mestizaje  *fáctico* ha ido dando lugar a complejas formas de expresión por medio de las cuales ha ido elaborando su propia conciencia, resistiendo a la represión, haciéndose con el bagaje cultural de quienes dominan y, de camino, incidiendo también en la cultura de ellos, que tampoco permanecen los mismos<sup>82</sup>. No hay que olvidar, por tanto, que para las víctimas de culturas y poderes hegemónicos, cuando se ha sobrevivido, el mestizaje ha supuesto tremendos “desplazamientos culturales” –como bien subraya Todorov<sup>83</sup>–, por medio de duros procesos de “aculturación” y al precio de la “desculturación” respecto de la tradición propia. Tal es en gran medida el mestizaje que se ha dado en todas las latitudes y tiempos, llevando impresa la marca terrible de la ambigüedad de nuestros procesos históricos, la cual se muestra paradójica en esos casos en

---

<sup>79</sup> Así lo recoge bien C. Fuentes en *ibid.*, 335.

<sup>80</sup> Cf. E. Galeano, *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés* [1998], Siglo XXI, Madrid, 2001, 52.

<sup>81</sup> Cf. *Ibid.*, 58-59.

<sup>82</sup> Sobre todo ello puede verse S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo* [1999], Paidós, Barcelona, 2000, 65 ss.

<sup>83</sup> Cf. Tz. Todorov, *El hombre desplazado* [1996], Taurus, Madrid, 1998, 26-30.

que el legado de los vencidos, aun desde la misma represión contra ellos, acaba contaminando al de los vencedores y dando lugar a inéditos frutos históricos<sup>84</sup>.

Todos estamos, por tanto, contaminados y la memoria histórica tiene que articularse en medio de cabos enredados en los que los legados se confunden, se solapan, se interpenetran y se recrean. En tal situación, al cabo de largos y complejos procesos históricos, hay que reconstruir las identidades personales y culturales partiendo de que no está claro quién es quién. Así se lo preguntaba a sí mismo Simón Rodríguez, el *ilustrado* amigo de Simón Bolívar, su discreto mentor, en la conocida novela histórica de Arturo Uslar Pietri, *La isla de Robinson*, cuando visitando la casa del Inca Garcilaso toma conciencia de un *mestizaje* que es *constituyente*: “¿Quiénes eran ellos, cavilaba Rodríguez, sino los que habían venido a reclamar esa herencia yacente, a retomar con otras manos y con otro espíritu la difícil tarea? En las mentes, como en las casas, cimientos del Inca, arcos y balcones castellanos”<sup>85</sup>.

Asumida desde el discernimiento crítico la herencia de nuestros mestizajes fácticos queda moralmente pendiente alentar un mestizaje futuro de signo *humanizador* que, por eso mismo, sea capaz de realizarse sin la *barbarie* que tanto nos ha *deshumanizado*. Es más, ese *mestizaje humanizador* que proponemos entender como *interrelación fecunda de las diferencias* –distinta y opuesta, por tanto, a lo que seguiría siendo una “hibridación heterónoma” en la que una cultura es colonizada por otra<sup>86</sup>–, es el que permite culturalmente hacer frente de manera activa a toda forma de discriminación y a sutiles reediciones de “racismo culturalista”. Se opone a quienes quieren a cada comunidad en su “nicho social”, estrategia para legitimar el dominio bajo discursos en aparente defensa de la diferencia. Y se sitúa a favor de quienes, como Luis Villoro, en atención a la pluralidad de culturas en nuestras sociedades, proponen un “Estado plural” respetuoso con ellas, abierto a sus desarrollos autónomos y promotor de su interrelación dialógica<sup>87</sup>. Así, pues, el mestizaje que propugnamos desde un punto de vista normativo, como “lo que debe darse”, es el que viene a consistir en *práctica activa de la interculturalidad* bajo la orientación del principio de justicia.

La *práctica de la interculturalidad* en nuestras sociedades mestizas hay que potenciarla desde muy diversas vertientes, entre las cuales hay que contar los procesos de aprendizaje que es necesario impulsar para que individuos y comunidades se preparen para ella –dentro de esos procesos de aprendizaje colectivo es especialmente importante lo que en el ámbito escolar se haga en la dirección de una *educación intercultural* que puede entenderse como “educación democrática radicalizada”–. Y para tal educación intercultural en clave de radicalización democrática, el elemento nuclear es el *aprendizaje del reconocimiento* desde el cual ha de realizarse la reconstrucción dialógica de las identidades a partir de las diferentes pertenencias entre las cuales se ubican individuos y comunidades.

En la dinámica de las colectividades, y en la trayectoria biográfica de los individuos, afrontamos con especial intensidad los procesos complejos de la construcción de las respectivas

<sup>84</sup> Valga como ejemplo el barroco de América, tantas veces comentado a este respecto (cf. C. Fuentes, *El espejo enterrado*, op. cit., 280).

<sup>85</sup> A. Uslar Pietri, *La isla de Robinson*, Seix Barral, Barcelona, 1984, 210-211.

<sup>86</sup> N. García Canclini, aceptando hablar de “hibridación intercultural”, plantea la necesaria crítica a la “hibridación heterónoma” (cf. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* [1990], Paidós, Buenos Aires, 2001, 28).

<sup>87</sup> Hacemos referencia a L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998.

identidades, lo cual implica una sofisticada elaboración simbólica en la que entran en juego muy diversos ingredientes hasta que conjugamos una respuesta a cuestiones existencialmente tan cruciales como *quiénes somos* y *quién soy* –las cuales se responden, además, en relación dialéctica entre el nosotros y el yo, entre lo social y lo individual, mediando el campo de lo comunitario–. Sin entrar ahora en detalles, sí podemos decir que lo que hemos descubierto es la necesidad de pensar y actuar en relación a nuestras identidades siendo más conscientes de cómo ellas no sólo se construyen frente a lo diferente, sino también de cómo se hallan penetradas por la diferencia –lo que Ricoeur ha hecho ver magníficamente con la diferencia y relación entre identidad e ipseidad como formas interrelacionadas de la mismidad<sup>88</sup>–. Tanto individual como colectivamente, nuestras identidades se tejen a través de múltiples pertenencias, pudiendo pensar esa realidad bajo la imagen de un acuerdo interno –al yo o a la colectividad, según se trate– acerca del modo como quedan solapadas.

Las identidades, en cualquiera de las escalas, se bloquean autodestructivamente cuando se afirman de forma monológica, tratando de constituirse en totalidades cerradas y de expandirse sin límite alguno absorbiendo o aniquilando lo diferente que se pone a su alcance. El complejo proceso de construcción de nuestras identidades solo tiene lugar de manera *humanizante*, esto es, productiva en términos de *humanidad* para individuos y colectividades, si tal proceso es dialógico, llevado a cabo por tanto desde la apertura a la diferencia y el respeto al diferente. La autonomía requiere una identidad construida desde las diferencias, abierta a ella hasta el punto de reconocer en qué medida la *alteridad* le es constituyente<sup>89</sup>. Pero una identidad abierta la puede construir un sujeto maduro capaz de intersubjetividad dialógica. Y también en este punto nos encontramos con que tenemos que repensar la *subjetividad* como concepto clave con el que la modernidad ha pensado la condición humana, sus exigencias de emancipación y sus perspectivas de autorrealización. El sujeto de la filosofía moderna se ve a sí mismo sobre todo como sujeto *soberano*, dispuesto a ejercer su voluntad de poder hasta donde alcance, según sale de la forja intelectual cartesiana moldeado por el *principio del cogito*. Es ineludible replantear la *subjetividad*, entre otras cosas para que su concepto, liberado del lastre occidentalista, nos permita avanzar hacia la ciudadanía intercultural.

Sabemos desde Hegel, más allá de Descartes, que en la conformación de la subjetividad es clave la dinámica del reconocimiento. Aprestarse a vivir y pensar la subjetividad de otra manera supone adentrarse por nuevos caminos en esa dinámica consustancial a las relaciones humanas. Diríase que para restaurar nuestros marcos de convivencia, para consolidar un *mestizaje humanizador* y, con él, democracias verdaderamente inclusivas, tenemos que profundizar en nuestro aprender a reconocernos unos a otros como humanos. No hace falta

---

<sup>88</sup> Según Paul Ricoeur, la alteridad interviene en la constitución de la mismidad, pero de manera que ni permanece ajena a lo que uno mismo es, ni queda del todo absorbida por el “sí mismo”. La identidad que así se construye a través de diferentes dialécticas es la de ese “sí mismo” (*self*), la cual es denominada por el pensador francés “*identidad-ipse*” o *ipseidad* de quien (sujeto, y por tanto no mero objeto) a través de la comunicación y el obrar logra el mantenimiento de sí –mediando la narración, que hilvana el fluir biográfico, en la cual se apoya la identidad personal-, distinguiéndola de la otra cara de la identidad con la que se mantiene en tensión dialéctica en el seno de la mismidad, que es la de la “*identidad-idem* o mera *mismidad* de lo que permanece igual, diferenciándose, como todas las cosas que se pueden “identificar”, de todo lo demás (cf. *Sí mismo como otro* [1990], Siglo XXI, Madrid, 1996, en especial la síntesis expuesta en pp. xxiii y ss.).

<sup>89</sup> Para un análisis más exhaustivo del *conflicto de las identidades* y sus vías de solución, nos remitimos a J.A. Pérez Tapias, “¿Identidades sin fronteras? Identidades particulares y derechos humanos universales”, en P. Gómez (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Cátedra, Madrid, 2000, 55-98.

insistir que entre nosotros no sólo nos conocemos –como hacemos en relación a las cosas, meros *objetos*–, sino que nos *re-conocemos*, en un “re-conocimiento” interhumano especialmente significativo, cargado de sentido moral –por ser tan *humanamente* perjudicial para los demás el reconocimiento que les negamos y tan doloroso para cada uno el reconocimiento que se nos hurta<sup>90</sup>. Como expone Todorov, en su obra *La conquista de América*, a diferencia del conocer en el plano epistémico, el “re-conocimiento” se ubica en el plano axiológico e implica consecuencias que encuentran traducción praxeológica en el plano de la interacción humana<sup>91</sup>. Sabemos que la democracia gravita sobre el reconocimiento político entre ciudadanos, que se tratan recíprocamente como *sujetos* de derechos. Como no hay “genes democráticos”, tenemos que aprender a efectuar ese reconocimiento, desde las relaciones interpersonales hasta el más complejo ámbito político para remontarnos hasta el más exigente reconocimiento moral que desde los demás ámbitos se reclama. Podemos distinguir tres formas de reconocimiento, o tres etapas en el aprendizaje del mismo.

Una primera forma, y etapa en sentido evolutivo, es la del *reconocimiento de mí por el otro*, indispensable para la construcción de la propia identidad. Precisamente Hegel hizo hincapié en ese necesario reconocimiento del otro para la afirmación de la autoconciencia<sup>92</sup>. El otro que me devuelve la mirada, me *humaniza* a la vez que le reconozco como *humano*, me permite decir *yo* ante un *tú*, forjar la propia autoestima. Comprobamos que el ostracismo, el aislamiento, todo lo que supone no vernos reconocidos por otros, lleva a la locura, a la muerte, al sin-sentido. Se trata de una primera fase del reconocimiento que muchas veces ocurre, tanto en el plano individual como en el colectivo, incluso en contextos conflictivos –la hegeliana “lucha a muerte” en la dialéctica entre amo y esclavo– que hay que llevar hacia el diálogo y la cooperación. Pero, aun en esos casos, *uno* se ve reconocido por el *otro*, al menos como existente, con un poder que se le confronta y que, de alguna manera, le pone límite.

Es un signo de madurez, tanto psíquica como política, pasar del reconocimiento de mí por el otro al *reconocimiento recíproco*, segunda forma de reconocimiento, en la que nos reconocemos como *igualmente humanos* y, en virtud de ello, capaces de llegar a acuerdos y de respetarnos respetándolos. En la democracia como sistema político, “civilizando” el poder, damos concreción normativa a este reconocimiento recíproco. Pasando de que a mí me reconozca el otro a que *nos reconozcamos mutuamente*, nos abrimos al reconocimiento universalista de todos entre sí como ciudadanos, como *sujetos* de derechos inviolables, lo cual es la entraña moral de la democracia<sup>93</sup>.

Sin embargo, cuestiones como las planteadas por la interculturalidad o la misma práctica de la democracia, con todas sus consecuencias, como también las relaciones interpersonales vividas con responsabilidad moral, nos llevan a la necesidad de aprender una nueva forma de reconocimiento en la que la dinámica intersubjetiva en torno al mismo resulta radicalizada. Esta tercera forma, a la que hay que llegar por lo demás en toda educación moral merecedora de ese nombre, es la del *reconocimiento del otro por mí*, que es el reconocimiento de la alteridad que

<sup>90</sup> Para más detalles, cf. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos morales* [1992], Crítica, Barcelona, 1997.

<sup>91</sup> Cf. Tz. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* [1982], Siglo XXI, México, 1998, 195 ss.

<sup>92</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *La fenomenología del espíritu* [1807], FCE, México, 1966, 113 ss.

<sup>93</sup> Para mayor abundamiento, cf. J. Habermas, “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho” [1993], en Id., *La inclusión del otro*, op. cit., 189-227.

en verdad nos saca del aislamiento, del encastillamiento de una subjetividad solipsista que se hunde en sus vanas pretensiones de soberanía monológica: es, pues, el reconocimiento del otro en su *alteridad*, en el que el sujeto se descubre a la vez como “co-sujeto” —*uno para el otro*, según fórmula muy querida por Lévinas<sup>94</sup>—, en tanto su propia *humanidad* se constituye como “hospitalaria”.

Esta tercera forma de reconocimiento, que es respuesta al otro, conlleva la afirmación como prioritaria de *mi* responsabilidad hacia y por el otro: la responsabilidad es el “lugar moral” de la subjetividad, matriz desde la que puede emerger su libertad como libertad que se *justifica*, como autonomía que se autentifica desde la “heteronomía” —en sentido relativo al plano ético-metafísico, y no al plano ontológico (de la común condición) ni político (de la equiparación en derechos)— en que nos sitúa el *otro* que nos interpela y exige respuesta. Es una forma de reconocimiento moralmente prioritaria respecto de las otras dos, pues sin ella, tanto el reconocimiento *de mí por el otro* como el *recíproco* quedan distorsionados en medio de cálculos estratégicos y conflictos de intereses. Este reconocimiento *del otro por mí* implica, pues, la primacía *ética* del otro —punto emblemático de la “metafísica de la alteridad” levinasiana— que, al llamarme, me cuestiona y me descoloca respecto de mis intereses<sup>95</sup>; he de darle una respuesta de respeto incondicional y, en definitiva, reconocerle como *humano* —es condición ética para que yo también pueda configurarme como tal—. A partir de aquí quedan investidos de pleno sentido moral el reconocimiento de mí por el otro y el reconocimiento recíproco, lo que quiere decir también que desde el *reconocimiento de la alteridad* al que estamos convocados es como prestamos apoyatura moral a la política y como podemos hacer, ante la alteridad del culturalmente diferente, que el diálogo intercultural sea creíble y viable.

Un *aprendizaje del reconocimiento* consonante con la exigencia moral que entraña la prioridad ética dada al reconocimiento del otro nos sitúa en la onda necesaria para extender y profundizar la ciudadanía según las exigencias de dignidad humana que queremos hacer valer en nuestras complejas *sociedades mestizas*, de forma que dicho replanteamiento se incorpore a las vertientes diversas que, junto a la ciudadanía política, suponen las dimensiones propias de la ciudadanía social y la ciudadanía económica. En las sociedades multiculturales, con su pluralidad compleja, se hace imperioso avanzar hacia la *ciudadanía intercultural* que en páginas anteriores hemos delineado. Tal ciudadanía, más allá de aquella que vinculó el estatuto de ciudadano a la nacionalidad —cuando esta, por otra parte, solía definirse en términos étnicos—, rebasa esa vinculación para redefinir el estatuto de manera más congruente con la lógica inclusiva de la democracia. Radicalizando la democracia, la ciudadanía pasa a vincularse con el reconocimiento de derechos no limitados por motivos étnicos y con la lealtad a un orden constitucional inspirado en principios universalistas que no ha de identificarse con sentimientos de pertenencia a una comunidad de origen<sup>96</sup>.

La *ciudadanía intercultural* tiene como presupuesto que los derechos humanos a los que ella responde, por mediación de los derechos fundamentales recogidos constitucionalmente, son prioritarios respecto de toda clase de fronteras, tanto culturales como políticas —que en muchos casos coinciden—. Apostar por la *ciudadanía intercultural* es hacerlo por el

<sup>94</sup> Cf. E. Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, op. cit., 10 ss. y 104.

<sup>95</sup> Sobre la prioridad ética reconocida al otro —y en ese sentido, “asimetría metafísica”— puede verse E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., 228-229; e Id., *Entre nosotros*, op. cit., 25-51.

<sup>96</sup> Se pueden consultar VV.AA., *Ciudadanía e interculturalidad*, Revista *Anthropos* (Barcelona), 191 (2001).

reconocimiento de derechos respecto a todos sin exclusión, siendo consecuentes con la universalidad que se predica de ellos. Y si no es previsible que las fronteras políticas desaparezcan en futuro inmediato alguno, sí es necesario relativizarlas, hacerlas porosas, convertirlas en zonas de tránsito a través de las cuales no dejen sus derechos atrás quienes las atraviesan, sino que logren verlos reconocidos en las sociedades a las que emigran; y si las fronteras culturales tampoco van a desaparecer de un plumazo, es necesario convertirlas en zonas de encuentro por cuyos cauces se produzca el diálogo que permita que minorías étnicas que habían estado marginadas se inserten en la realidad social, alcanzando incluso determinadas cotas de autonomía política allí donde haya condiciones adecuadas para ello –como es el caso de determinadas poblaciones indígenas<sup>97</sup>. De un modo u otro lo cierto es que la *ciudadanía intercultural*, dado que la interculturalidad es la nueva forma de practicar un universalismo respetuoso con las diferencias, es anticipo de la “ciudadanía cosmopolita” –reconocimiento de todos como sujetos de derechos independientemente de toda clase de fronteras– que ha de acompañar a lo vislumbrado como democracia mundial<sup>98</sup>.

Desde nuestras sociedades concretas, cuyo pluralismo multicultural está obligando a replantear las pautas de su convivencia democrática, la *ciudadanía intercultural* supone tomarse en serio la inclusividad democrática hasta ampliarla sin trampas ni recortes a los culturalmente diferentes. El “Estado plural” que dichas sociedades demandan hay que concebirlo de forma distinta al Estado nacional moderno, y la misma subjetividad en que se apoyaba la noción de ciudadanía hay que pensarla, no desde el “sujeto soberano” que otrora quiso ser dominante, sino desde el “sujeto hospitalario” capaz de recibir. Es el sujeto llamado a compartir más que a competir, a realizarse dialógicamente en vez de a afirmarse monológicamente. Es el sujeto que no solo mira al mundo, sino que ante todo *escucha al otro* y, escuchándole, le responde con “palabra de acogida”<sup>99</sup> que abre la puerta a una *ciudadanía* que verifica el respeto que se deben quienes se reconocen en la *humanidad compartida*.

Como ya vio Kant a la altura histórica en la que estaba, la ciudadanía cuenta con la *hospitalidad* como ingrediente que autentifica a los Estados de derecho<sup>100</sup>; y como hoy estamos obligados a ver, el recibimiento que hagamos del *extranjero* es la piedra de toque en cuanto a la calidad moral de nuestras democracias. El recibimiento del otro nos *humaniza* y *civiliza* a nuestras sociedades; la acogida del otro tratándole como merece su “inviolable dignidad” nos dignifica también a nosotros. Y después de todo, los humanos que estamos llamados a ser “ciudadanos del mundo” como única *patria común*, tras reconocernos en nuestra respectiva y profunda *extranjería humana* –lo cual supone la renuncia al dominio sobre otro, quien quiera que sea, pero respecto al cual en definitiva soy extranjero como él en una tierra que nadie

<sup>97</sup> Al respecto, las páginas dedicadas a esto en L. Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, op. cit., 185-215.

<sup>98</sup> Cf. A. Estévez Araujo, “Ciudadanía cosmopolita versus globalización neoliberal”, en H. C. Silveira (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, op. cit., 285-296; también D. Held, *La democracia y el orden global* [1995], Paidós, Barcelona, 1997. Esa condición anticipadora cuadra con la percepción de la ciudadanía intercultural como concreción del “cosmopolitismo arraigado” del que habla A. Cortina (cf. “El protagonismo de los ciudadanos. Dimensiones de la ciudadanía”, en A. Cortina y J. Conill (eds.), *Educación en la ciudadanía*, Inst. Alfons el Magnànim, Valencia, 2001, 28 ss.; véase también su apunte de “interculturalismo universal” en A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997.

<sup>99</sup> Expresión con la que Derrida sintetiza el pensamiento de Lévinas, su textura ética y sus consecuencias políticas (cf. J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida* [1997], Trotta, Madrid, 1998).

<sup>100</sup> Cf. I. Kant, *La paz perpetua* [1795], Tecnos, Madrid, 1985, 27 (“Tercer artículo definitivo...”).

puede monopolizar<sup>101</sup>, estaremos en condiciones de dar la batalla política, socioeconómica y cultural por derechos humanos *universalizados*, por una *ciudadanía sin exclusiones*.

Una ciudadanía intercultural, en la que la ciudadanía democrática se extiende y profundiza desde la *hospitalidad*, es lo que corresponde al reconocimiento responsable *del otro por mí* en el que madura la libertad y en el que se prepara el mestizaje que necesitamos. Reconociendo la alteridad, también la alteridad de quien es culturalmente diferente, estamos en camino de radicalizar la democracia según criterios de justicia. La referencia para ello son los derechos humanos que pretendemos universales, sobre los cuales se concentran hoy el mayor potencial crítico-utópico que podemos hacer valer desde las más diversas tradiciones, pues, de hecho, a medida que efectivamente se universalizan tras el horizonte de una ciudadanía mundial, verifican que se articulan y propugnan conforme a una "concepción mestiza" de los mismos –como bien apunta Héctor C. Silveira<sup>102</sup>–.

Si democracia y derechos humanos se complican, y así van juntos en la base ético-política que podemos y debemos construir interculturalmente, el principio de justicia que los inspira reclama adhesión desde un reconocimiento de la alteridad que nos convoca a ir más allá de la "lógica de la equivalencia", para trascenderla mediante una "lógica de la sobreabundancia" según la cual nos movilizamos solidariamente para que se haga justicia –para lo cual, tantas y tantas veces habrá que modificar democráticamente el derecho– a favor de quien padece la injusticia y con frecuencia ni siquiera puede hacer oír su voz, perdida en la marginación social o silenciada tras siglos de represión cultural<sup>103</sup>. Esta "lógica", que se abre paso en la maduración de la conciencia moral, no supone solo la conciencia respecto a los propios derechos, sino la conciencia respecto a los *derechos del otro* como moralmente previos *para mí*, aunque políticamente se hallen equiparados los suyos y los míos<sup>104</sup>. Esta radicalidad ética, cuya proyección política tiene lugar a partir del *tercero* –ese otro que debe ser tratado como "prójimo" más allá de la proximidad en que se encuentran el *yo* y el *tú* (o, políticamente, más allá de *nosotros* y *vosotros*, que podemos pactar dejando fuera a *ellos*)<sup>105</sup>–, es la que nos obliga a partir de que los *derechos del otro* son prioritarios –lo cual, por lo demás, es lo coherente con el imperativo categórico que late tras derechos humanos que *reconocemos* incondicionales<sup>106</sup>–. Ciertamente, es necesario reivindicar los propios derechos, pero al conseguir que se atiendan quizá no sea seguro que con ellos vayan también *los del otro*; pero si, moralmente, ponemos por delante los *derechos del otro que exige justicia*, podemos estar seguros de que con ellos van los nuestros –y si no estamos seguros, en cualquier caso, dado que es cuestión que

<sup>101</sup> Pueden verse las sugerentes reflexiones de Massimo Cacciari en "La paradoja del extranjero", en H.C. Silveira (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, op. cit., 147-151.

<sup>102</sup> Cf. H.C. Silveira, "La vida en común en sociedades multiculturales. Aportaciones para un debate", en Id. (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, op. cit., 11-43.

<sup>103</sup> La distinción y relación entre "lógica de la equivalencia", herencia del derecho romano, y "lógica de la sobreabundancia", herencia de la concepción bíblica, y sobre todo profética, de la justicia, la aporta P. Ricoeur en *Amor y justicia* [1990], Caparrós, Madrid, 1993, 57 ss.

<sup>104</sup> Cf. E. Lévinas, "Los derechos humanos y los derechos del otro" [1985], en Id., *Fuera del sujeto* [1987], Caparrós, Madrid, 1997.

<sup>105</sup> Sobre la temática del *tercero* en Lévinas puede verse *Totalidad e infinito*, op. cit., 225 ss.; *De otro modo que ser*, op. cit., 236 ss.; *Entre nosotros*, op. cit., 31 ss. y 247 ss.

<sup>106</sup> Cf. E. Lévinas, "Derechos humanos y buena voluntad" [1985], en Id., *Entre nosotros*, op. cit., 245.

<sup>107</sup> Para más detalles acerca de los derechos humanos desde la perspectiva de Lévinas, cf. J.A. Pérez Tapias, "Sus derechos son mi responsabilidad", *Alfa. Revista de la Sociedad Andaluza de Filosofía*, 8 (2001), 25-68.

trasciende todo cálculo utilitario, es nuestra responsabilidad o, mejor, *mi* responsabilidad ineludible e intransferible<sup>107</sup>-. Es cuestión, *cuestión moral* con incidencia política, de cambiar de punto de vista y actuar en consecuencia, que es lo que exige una solidaridad genuina que no se vea lastrada por intereses corporativistas, etnocéntricos o nacionalistas, que desatienden exigencias de justicia.

La clave moral del *diálogo intercultural* radica, en última instancia, en el reconocimiento *del otro por mí* —o *de los otros por nosotros*—, para el que hemos de ganar concreción política a través de la respuesta que demos a la interpelación de ellos convocando a que se haga justicia. Sin el aprendizaje personal y colectivo del reconocimiento de la alteridad no podremos construir la convivencia democrática de nuestras sociedades pluralistas. Pero si en los caminos de nuestra historia no nos encontramos con los *otros* humillados, expoliados, culturalmente menoscabados, y no ganamos para ellos el respeto que su *humanidad* exige, entonces no haremos sino adentrarnos en un páramo de injusticia por el que campeará a sus anchas ese espantajo del “choque de civilizaciones”. Si, por el contrario, en los caminos de nuestra historia avanzamos en el *diálogo intercultural*, estaremos cultivando la esperanza de un futuro de *vida digna* para todos los que formamos la humanidad plural y mestiza que somos.

## **Bibliografía**

### **APEL, K.**

1985 “La filosofía de las instituciones de A. Gehlen y la metainstitución del lenguaje.”  
En: APEL, K. *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, pp. 191-214.

### **AUGÉ, M.**

1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

### **BAUMAN, Z.**

2002 *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.

### **BAUMANN, G.**

2001 *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.

### **BECK, U.**

1998 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*.  
Barcelona: Paidós.

### **BESSIS, S.**

2002 *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*. Madrid: Alianza.

### **BONFIL, G.**

1992 *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza.

### **CASTELLS, M.**

1997 *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza. 3 Tomos.



**ECHEVERRÍA, X.**

1999 *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer entorno*. Barcelona: Destino.

**FORNET-BETANCOURT, R.**

1999 "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas". *Volúbilis. Revista de pensamiento*, 7, pp. 103-113.

**FUKUYAMA, F.**

1992 *El fin de la historia y el nuevo hombre*. Barcelona: Planeta.

**GALBRAITH, J.K.**

1992 *La cultura de la satisfacción*. Barcelona: Ariel.

**GALEANO, E.**

2001 *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. Madrid: Siglo XXI.

**GARAUDY, R.**

1977 *Diálogo de civilizaciones*. Madrid: Edicusa.

**GRUZINSKI, S.**

2000 *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.

**GUTTMAN, A.**

2001 *La educación democrática. Una teoría política de la educación*. Barcelona: Paidós.

**HABERMAS, J.**

1994 "Ciudadanía e identidad nacional". En: HABERMAS J. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, pp. 619-643.

1988 "La modernidad: Un proyecto inacabado". En: HABERMAS J. *Ensayos políticos*. Barcelona: Península, pp. 265-283.

1998 *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho*. Madrid: Trotta.

1989 *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos.

2000 *La constelación postnacional. Ensayos políticos*. Barcelona: Paidós.

**HEGEL, G.W.F.**

1966 *La fenomenología del espíritu*. México: FCE.

**HUNTINGTON, S.P.**

1997 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.

**KANT, I.**

1985 *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos.

**KUHN, T.S.**

1989 *La estructura de las revoluciones científicas* México/Madrid: FCE.

**KÜNG, H.**

1991 *Proyecto de una ética mundial* Madrid: Trotta.

**KYMLICKA, W.**

1996 *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

**LÉVINAS, E.**

1995 *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

1993 "Derechos humanos y buena voluntad". En: LÉVINAS, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.

1993 "Determinación filosófica de la idea de cultura". En: LÉVINAS, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.

1997 "Los derechos humanos y los derechos del otro". En: LÉVINAS, E. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós.

**LYOTARD, J.F.**

1987 *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.

**MAALOUF, A.**

1999 *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.

**MCLUHAN, H.M.**

1996 *La aldea global*. Barcelona: Gedisa.

**MORÁN ESCOBEDO, J.G.**

2001 "Al norte del liberalismo: el contexto canadiense de un debate filosófico". En: F. Colom (ed.). *El espejo, el mosaico y el cristal. Modelos políticos para el multiculturalismo*. Barcelona: Anthropos/UAM, pp. 147-185.

**MORIN, E.**

1994 *Pensar Europa. Las metamorfosis de Europa*. Barcelona: Gedisa.

**NEGROPONTE, N.**

1999 *El mundo digital. El futuro que ya ha llegado* Barcelona: Ed. B.

**NOZICK, R.**

1988 *Anarquía, Estado y utopía*. México: FCE.

**OLIVÉ, L.**

1999 *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós.

**PANIKKAR, R.**

1998 "El imperativo intercultural". En R. Fornet-Betancourt (hrsg.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt: IKO-Verlag für Interkulturellen Kommunikation, pp. 20-42.

**PÉREZ TAPIAS, J. A.**

2002 *Educación democrática y ciudadanía intercultural. Cambios educativos en época de globalización*, Córdoba (Argentina): Ed. Congreso de Educación.

**RAWLS, J.**

1996 *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.

**RORTY, R.**

1989 *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

**SARTORI, G.**

2001 *La sociedad multiétnica*. Madrid: Taurus.

**SEBRELI, J.J.**

1992 *El asedio de la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel.

**TAYLOR, Ch. et al**

1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.

**TODOROV, T.**

1998a *El hombre desplazado*. Madrid: Taurus.

1998b *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.

**TOURAINÉ, A.**

1995 "¿Qué es una sociedad multicultural?". *Claves de razón práctica*, 56, pp. 14-25.

**VALLESCAR, D.**

2000 *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: PS Editorial.

**VIEYRA, J.**

2001 "El proyecto multicultural de Guillermo Bonfil Batalla". *Devenires*, 4, pp. 121-140.

**VILLORO, L.**

1990 "Aproximaciones a una ética de la cultura". *Casa del tiempo*, 84, pp. 3-14.

**WALLERSTEIN, I.**

1999 *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona: Icaria.

**WALZER, M.**

1996 *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza.

**WRIGHT, G.H.**

1979 *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza.

**ZEA, L.**

2000 *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*. México: FCE.

## **CIUDADANÍAS COMPLEJAS Y DIVERSIDAD CULTURAL\***

**Fidel Tubino Arias-Schreiber**

### **1. Nuestro lugar de enunciación**

Es mi intención en este ensayo develar las incoherencias del proyecto ilustrado, con el ánimo de renovarlo, no de rechazarlo. No se trata de una irresponsable deconstrucción del proyecto modernizador sino más bien de señalar que es necesario radicalizarlo para hacerlo coherente consigo mismo. Estoy convencido de que develar las contradicciones del proyecto ilustrado no tiene por qué conducirnos ni al neoconservadurismo postmoderno ni a las nostalgias ultramontanas del pensamiento reaccionario.

Si soy crítico del proyecto ilustrado y de la democracia liberal es porque considero que la crítica racional es un momento necesario en su renovación radical. Solo así podremos reintentar realizar sus ideales originarios de libertad, equidad y solidaridad; y, de esa forma, radicalizar la democracia, hacerla inclusiva y deliberativa, y, sobretodo, constituirarla como un espacio para construcción de la justicia social y cultural.

Creo que nos movemos en un contexto adverso. La globalización hoy en marcha, basada en el principio de la competencia y no de la solidaridad ilustrada, acrecienta las distancias entre ricos y pobres y contradice el principio ilustrado de la equidad social. La lógica interna de la globalización económica es la lógica de la acumulación del capital. Es una lógica perversa porque genera deseos que no logra satisfacer. Es una lógica en confrontación abierta con los principios ideales del proyecto ilustrado. Es una lógica éticamente anti-ilustrada, que está generando grandes distancias sociales, conflictos culturales y tensiones políticas irresolubles en el marco de las reglas del juego del modelo neo-liberal.

Además, la libertad ilustrada y el ejercicio los derechos humanos fundamentales se han transformado en el privilegio de los incluidos, que son los menos, en perjuicio de las grandes mayorías de excluidos del sistema vigente. La exclusión social que la globalización genera es un problema de derechos humanos, ya que grandes mayorías se ven excluidas –por estructurales injusticias económicas y culturales– del ejercicio de la ciudadanía reconocida.

En el plano cultural, los intentos de homogeneización mental y actitudinal que la globalización pone en marcha a través de los medios de comunicación masivos ha generado efectos adversos. A esto se suman los reiterados fracasos de los procesos de modernización en las sociedades post-coloniales. Ambos fenómenos –la homogeneización cultural y la modernización fracasada– han contribuido significativamente a generar el surgimiento de los comunitarismos locales, la reivindicación de lo étnico en la política y, en no pocos casos, el

---

\* Artículo aparecido en la revista *Devenires*, año IV, N°. 7. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003.

afloramiento de los fundamentalismos político-religiosos. El caso del fundamentalismo islámico y del fundamentalismo cristiano son particularmente relevantes.

La distancia entre las ofertas ideales del liberalismo y sus contradictorias realizaciones históricas es evidente y cada vez más alarmante. Todo indica que el liberalismo político, uno de los hijos predilectos de la Ilustración, es un proyecto trunco.

Pienso por ello que la lógica de la globalización necesita ser replanteada desde sus raíces. Mientras que la lógica de la acumulación de capital sea el núcleo del proceso, las soluciones a los problemas que genera serán inviables. Hay que pensar desde modelos sociales alternativos, anti-autoritarios y no estatistas que, por el contrario, reivindicquen el rol protagónico en política de la sociedad civil. La fórmula de «neo-liberalismo económico con democracia liberal» está decantada, pues no es inclusiva y es adversa a los ideales de la Ilustración.

Para superar las contradicciones entre lo ideal y lo histórico, y entre los principios normativos de la Ilustración –equidad, libertad y solidaridad– y sus realizaciones concretas, hay que refundar el pacto social. Para ello hay que generar las condiciones, es decir, construir espacios públicos inclusivos de deliberación colectiva. En una palabra, se trata de rehacer la democracia. La democracia debe ser radicalizada y -al mismo tiempo- enraizada en las culturas. La crítica de la democracia es una necesidad teórica y práctica. No es el punto de llegada, sino el punto de partida de la emancipación política de nuestros pueblos.

Por ello, en lugar de contribuir a la defunción de la democracia moderna me propongo más bien contribuir a su radicalización y a su enraizamiento, a sacarla de su encerramiento en discursos absolutizantes, auto-referenciales y auto-indulgentes; para retomar sus ideales y sus motivaciones iniciales, no para justificar lo injustificable, sino para realizarlos en la diversidad.

## **2. La estrategia del estudio**

El presente estudio está dividido en dos grandes partes temáticas. En la primera parte realizo un cuestionamiento de la concepción indiferenciada de ciudadanía que heredamos de la Ilustración y propongo algunos puntos de referencia para repensar la noción de ciudadanía más allá del paradigma eurocéntrico de la Modernidad. En un segundo momento, realizo un balance de los aportes que al respecto proceden del multiculturalismo anglosajón y del multiculturalismo mexicano y destaco la importancia de interculturalizar las esferas públicas de las democracias inclusivas así como la necesidad de apuntalar el rol protagónico de la sociedad civil en la vida democrática.

## **3. El discurso ilustrado como discurso cerrado**

En pleno siglo XVIII Goya pintó genialmente la autojustificación de la barbarie en nombre de la Razón cuando los ejércitos napoleónicos invadieron España y aplastaron las masivas protestas populares con indescriptible crueldad. “Yo lo vi” –nos dice Goya– “los sueños de la Razón engendran monstruos.” Goya fue testigo de excepción de la paradoja esencial que arrastra desde sus orígenes el proyecto ilustrado: que, en nombre de la dignidad humana, denigra la dignidad del Otro, en nombre de la solidaridad universal somete a pueblos enteros y en nombre de la tolerancia racional practica una intolerancia cultural sin precedentes.

Desde el paradigma de la Modernidad las culturas no-occidentales han sido y son percibidas como entidades sincrónicas, “sin historia”, arcaicas y retardatarias del desarrollo social. Sus miembros son percibidos como menores de edad, adultos párvulos que –en el mejor de los casos– hay que civilizar para conducir hacia el Progreso. Desde el discurso ilustrado el no-yo no es un tú. Y este es, a mi juicio, el problema central del proyecto modernizador: que no reconoce alteridad. El proyecto moderno es un proyecto solipsista. El Otro no es un “tú eres”. Para serlo, debe renunciar a sí mismo, dejarse asimilar, abdicar a su horizonte moral, desarraigarse, dejar de ser. La Modernidad no dialoga: monologa. En nombre de la Razón niega la otredad. La barbarie son los otros.

El ilustrado coloca sus creencias básicas como condición absoluta de la convivencia con el otro, no está dispuesto a colocarlas entre paréntesis. La racionalidad monológica no es tolerante. Contiene en sí misma la negación de sus principios ideales: es la negación del diálogo intercultural y de la deliberación prudencial. Es la negación de la política tal como la conceptualiza Hanna Arendt siguiendo a los griegos, es decir, como el arte de convivir mediante la deliberación compartida y la acción concertada. Es la negación de la razón pública y, por lo tanto, de la autorregulación colectiva. Sobre la base de la racionalidad monológica no se pueden construir ciudadanías interculturales. La racionalidad ciudadana es y debe ser por esencia una racionalidad comunicativa, dialógica, plural. La democracia, el buen gobierno y la deliberación política solo son posibles desde el reconocimiento de la alteridad. El otro no es una exterioridad que hay que asimilar o destruir. Lo propio se constituye en relación con lo extraño, con lo no familiar. Solo a partir del reconocimiento simétrico de la autonomía del otro se puede generar el diálogo intercultural en la vida pública para reconstruir la cultura política desde la diversidad cultural y no a pesar de ella. Dialogar significa pensar con el otro y a través del otro. Dialogar es más que tolerar, pues implica el esfuerzo por comprender al otro desde dentro, mirarse desde la mirada del otro y autorecrearse recíprocamente. La tolerancia ilustrada es insuficiente. Como bien señala Matín Hopenhayn (1999), “ya no es solo la tolerancia del otro distinto lo que está en juego, sino la opción de la auto-recreación propia en la interacción con el otro.”

La radicalización de la democracia moderna nos obliga a transitar de la racionalidad monológica a la racionalidad dialógica y de la racionalidad instrumental a la racionalidad prudencial. La racionalidad dialógica es la esencia de la deliberación prudencial y de la autorregulación pública: es la condición *sine qua non* de la praxis política y de la democracia intercultural. Sin ella, el proyecto ilustrado queda preso en sus propias ilusiones y encarcelado en sus propias contradicciones.

#### **4. Las ciudadanías ilustradas como ciudadanía indiferenciada**

El gran aporte a la Humanidad de las democracias liberales ha sido la generalización de la ciudadanía. Contra los principios filosóficos de las sociedades jerárquicas, el liberalismo y el republicanismo ilustrado construyeron la teoría de la ciudadanía universal y crearon los marcos y los instrumentos jurídicos de la expansión de la ciudadanía. Esta es indudablemente su principal contribución. Pero no basta el reconocimiento legal de los derechos ciudadanos para tener la oportunidad de ejercerlos. Es el caso por ejemplo de los indígenas amerindios, para los que el acceso al ejercicio de la ciudadanía implica la renuncia a su cultura de pertenencia y su asimilación a la cultura criolla. La inclusión del otro pasa en este caso por su desenraizamiento ético, por la pérdida de sus horizontes de sentido y de sus marcos referenciales de ubicación ontológica.

El Estado nacional moderno se encargó y se encarga de ello y para eso usa la educación pública. Con la noble tarea de propiciar la cohesión social y la integración nacional diseña e implementa políticas públicas asimilacionistas que buscan uniformizar las identidades originarias desde los marcos referenciales de la identidad cultural de la nacionalidad dominante. En los Estados nacionales modernos, en nombre de la igualdad se implementan las políticas de homogeneización cultural, las “nacional building”, que tienen como finalidad construir una identidad nacional que haga posible la consolidación de la unidad económica y política del Estado-nación. El discurso ilustrado de la ciudadanía confunde equidad con homogeneidad. Bajo el lema: “la misma ley para todos” borra las diferencias y homogeneiza la diversidad sobre el modelo cultural de la nacionalidad hegemónica. La igualdad ante la ley soslaya las diferencias y se interpreta como uniformidad cultural. Podemos decir, por ello, sin temor a equivocarnos, que la cara oculta de la integración nacional es la desestructuración de las identidades originarias.

## 5. La identidad ciudadana ilustrada como identidad abstracta

La identidad ciudadana moderna es una identidad abstracta. En la Ilustración los derechos humanos son tematizados como atributos esenciales de un sujeto sin *locus* y sin *ethos*. La identidad ciudadana apareció así como una identidad desvinculada. Como consecuencia de ello los ciudadanos de las culturas no occidentales están constantemente forzados a escoger entre su ser cultural y su ser ciudadano. Poner entre paréntesis su *ethos* es la condición de la ciudadanía. Sus lenguas, sus valoraciones, sus modelos de vida buena y sus concepciones propias son percibidas como rasgos atávicos que obstaculizan el progreso y el ejercicio de la autorregulación colectiva. Así, mientras menos conserve el espíritu comunitarista de su *ethos* originario más ciudadano será. Entre pertenencia comunitaria y ejercicio de la ciudadanía hay ruptura, no hay solución de continuidad. La ciudadanía presupone el desarraigo, es para individuos desvinculados e indiferenciados; es para entes abstractos.

La auto percepción del sí mismo como sujeto de derechos universales presupone el desenraizamiento del yo, la renuncia a concebirse como parte de una tradición comunitaria y como parte de la cadena del Ser. Los derechos fundamentales son los atributos de un sujeto abstracto: son los derechos del individuo desvinculado frente al Estado. Marcan la frontera entre la soberanía del Estado y la soberanía de la subjetividad. La praxis de la ciudadanía ilustrada consiste fundamentalmente en el ejercicio de las libertades negativas que subrayan la autonomía de los individuos frente al Estado.

Sobre la relación entre las libertades negativas o “la libertad de los modernos” (es decir, el ejercicio de los derechos civiles) y las libertades positivas o “la libertad de los antiguos” (es decir, el ejercicio del derecho a la participación política) hay dos interpretaciones contrapuestas que se derivan de la Ilustración: la interpretación liberal y la interpretación republicana. Según la versión propiamente liberal el ejercicio de los derechos políticos cobra sentido en tanto asegura y protege de manera irrestricta la vigencia de los derechos civiles de los ciudadanos. En la versión republicana las libertades individuales tienen sentido en tanto hacen posible la participación política y la autorregulación colectiva. No puede haber autonomía pública sin autonomía privada, pero la autonomía privada tiene sentido en tanto hace posible la autonomía pública. Por lo tanto, entre la autonomía individual (el ejercicio de los derechos civiles) y la autonomía pública (el ejercicio de los derechos políticos) hay una conexión necesaria. Dicho en negativo, la suspensión de las libertades individuales –los derechos civiles– impide el

ejercicio de los derechos políticos y la suspensión de las libertades políticas nos impide ejercer nuestros derechos civiles fundamentales.

Entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos hay una conexión conceptual, necesaria, a priori. Así, sin libertad de expresión no es posible ni la deliberación pública ni la autorregulación colectiva. Las libertades individuales son y deben ser inalienables. Esta es la esencia del liberalismo político y su diferencia con el republicanismo ilustrado. Pero es también su propio límite. Pues al hacer de la protección de las libertades individuales la función por excelencia del Estado subordina las libertades positivas a las libertades negativas. La participación en la deliberación pública adquiere un valor instrumental. Se coloca al servicio de los planes de vida de los individuos, de acuerdo a sus respectivas doctrinas comprensivas. El liberalismo, incluso el liberalismo social, es la apología mejor lograda del individualismo moderno. La libertad es concebida como la autonomía del individuo frente al Estado. Y la autonomía no es sino autorregulación del Sujeto a partir de leyes universalizables que este se impone a sí mismo en un acto de absoluto solipsismo. La autonomía individual es un acto puro del Sujeto que no reconoce inter- sujetos y que tampoco reconoce la pertenencia a un ethos y a un hábitat como esenciales e inherentes a la constitución de la subjetividad.

## 6. El derecho a la tierra y a las pertenencias culturales

Sobre la base de esta concepción de la libertad como un acto puro de una voluntad desvinculada y abstracta se estructura la teoría moderna de los derechos fundamentales. No extraña, por ello, que la versión ilustrada de los derechos humanos no haga referencia a la importancia que tiene para otras culturas el vínculo con la tierra. Los derechos humanos son derechos desterritorializados.

Esto es expresión de la ruptura que se produjo en la Modernidad entre el Sujeto y el mundo, entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Al transformarse la tierra en *res extensa* perdió su significación existencial y pasó a disponer de una significación puramente instrumental. Pasó a ser conceptualizada como fuente de recursos y de acumulación del capital. Este cambio de *gestalt* se expresa en la nueva ciencia moderna. Al interior de ella la racionalidad matemática y la racionalidad instrumental se juntan y dan origen a los procesos de modernización del planeta. Las consecuencias ecológicas de este cambio de paradigma, de esta ruptura del vínculo del hombre con la tierra, son en la actualidad ampliamente conocidas.

Este cambio de *gestalt* se evidencia de manera privilegiada en la doctrina ilustrada de los derechos humanos. El derecho a la tierra no es considerado un derecho fundamental. En su lugar aparece el derecho a la propiedad privada. Pero entre estos dos derechos no hay ni equivalencia ni conmensurabilidad. La tierra en su sentido primigenio no es propiedad de nadie en particular y menos de un individuo determinado. Desde la concepción indígena de los derechos humanos el derecho a la vida es indesligable del derecho a la tierra. La tierra no es una *res extensa*. La tierra es el «hábitat». Su valor de uso está supeditado a su valor simbólico y a su significación ontológica. El vínculo con la tierra no es el de apropiación privada. La tierra no se hipoteca ni se vende, pues quedarse sin tierra es quedarse sin sentido, sin ubicación existencial. La tierra no es externa al *ethos*, es su esencia misma. La *physis* es constitutiva del *ethos*. El vínculo con la tierra es fundacional de la subjetividad. No hay sujeto sin locus. No hay *ethos* sin *physis* ni *physis* sin *ethos*. Estamos pues ante un nuevo punto de partida.



Creo que las concepciones amerindias de los derechos humanos deberían ser escuchadas con más atención, no por compasión o concesión democrática, sino sobretodo porque nos pueden ayudar a recrear nuestra concepción de los derechos humanos, a hacer del derecho al medio ambiente parte de los derechos fundamentales, al lado del derecho a la vida y a la libertad de pensamiento. Creo que las concepciones indígenas del *ethos* pueden ayudarnos a revisar con espíritu intercultural y autoreflexivo nuestra concepción de ciudadanía. Más aún ahora, que nos encontramos en los umbrales de la crisis de la subjetividad moderna.

Pero al mismo tiempo, creo también que las culturas indígenas, para dialogar interculturalmente entre ellas y con los otros, tienen también que tornarse auto-reflexivas, pues sólo así estarán en condiciones de apropiarse crítica y selectivamente de sus propias tradiciones y de las ofertas culturales de los diferentes.

## 7. Más allá de los discursos cerrados

El problema de fondo es que el discurso ilustrado de la ciudadanía es un discurso auto-contemplativo que parte de la desvalorización a priori de toda otra posible manera de entender los derechos de las personas y el ejercicio del poder político. Se auto-coloca como universalizable y desligable de su particularidad. Tolerancia y no tolerancia puntos de partida diferenciados. Es un discurso auto-referencial. El Otro no tiene discurso. El decir del otro es un conglomerado de fragmentos. Su lengua no es lengua, es dialecto. Parecería que fuera del proyecto moderno y de la democracia liberal, no hay ni pueden haber formas alternativas de convivir razonablemente. ¿Con quién practica el liberal la tolerancia? ¿Con el liberal? ¿Con el otro incluido? Extraña manera de practicar la tolerancia, pues al semejante no se le tolera. La tolerancia es una virtud pública que se debe practicar con el diferente, es decir, con el no liberal. Empieza por el reconocimiento de la alteridad. La tolerancia es respeto a la autonomía del otro. Pero si la condición de la tolerancia es la inclusión del otro, entonces aquí hay un problema de fondo. O estamos frente a una confusión semántica o estamos frente a un defecto de fábrica de la concepción ilustrada de la tolerancia y, por lo tanto, del proyecto modernizador.

Para que el discurso ilustrado sea coherente con sus postulados morales es preciso que se abra a otras tradiciones con vocación dialogante y no meramente tolerante. Tiene que empezar por objetivarse, analizarse, evaluarse y, de esta manera, por generar sus propios metadisursos. Esto es lo que representan los discursos postmodernos. La postmodernidad es la Modernidad reflexionándose a sí misma. Es, en otras palabras, el metadiscurso de la Modernidad. Es una prolongación de la autoreflexividad que constituye el núcleo de la auto-conciencia, del cogito, del sujeto moderno.

El discurso postmoderno es en realidad, un metadiscurso. No es un discurso propositivo. El metadiscurso postmoderno le impide a la Modernidad autocolocarse como fuente de meta-relatos descontextualizados y de saberes cerrados. Le permite al proyecto moderno reconocer su pertenencia a una tradición, a un *ethos*, a un *locus*. Le permite el reconocimiento de su propia historicidad. Esta conciencia hermenéutica, este saber de las pertenencias, le posibilita al discurso ilustrado el descubrimiento de la alteridad como valiosa y la apertura a otros discursos, a otros *ethos*, a otras culturas, a otras formas de entender y habitar el mundo.

No creo que el proyecto modernizador sea un proyecto que conlleve una falla estructural irremediable ni que haya que desecharlo de plano. Lo que hay que hacer es —a partir de la crítica

postmoderna— abrirlo, sacarlo de la artificialidad de los discursos desenraizados y despersonalizados, liberarlo de la estrechez de los discursos auto-referenciales y auto-indulgentes. Creo que, de esta manera, estaremos preparados para retomar sus ideales, no para justificar lo injustificable, sino para hacerlos viables desde la diversidad de lo concreto.

Para empezar, deberíamos dejar de hablar de la versión ilustrada de la ciudadanía como si fuera un modelo universal y exportable a cualquier contexto cultural. Asimismo, deberíamos dejar de presentar a la democracia liberal como única forma de convivencia razonable. Es una contradicción extrema proclamar la tolerancia como principio de la convivencia entre los diferentes y, al mismo tiempo, colocar nuestra versión de la democracia como única fórmula de convivencia civilizada.

Tenemos que empezar por liberar a la democracia del liberalismo político, reentenderla desde otros horizontes, redescubrirla desde otras tradiciones, reinventarla desde otras valoraciones. Si queremos que los ciudadanos no perciban al sistema democrático como una externalidad ajena sino que se perciban a sí mismos como pertenecientes a las formas de vida que la democracia implica, tenemos que empezar por recuperar las pertenencias originarias de la gente como valiosas, liberarnos de la idea de que hay un modelo unitario de ciudadanía, abrirnos a la pluralidad de ciudadanías. Abrámonos a la diversidad de maneras de entender y ejercer la ciudadanía así como a la constatación de que existen otras formas de convivencia digna más allá del modelo clásico de democracia que hemos heredado de la Modernidad.

El propio John Rawls en su *Derecho de gentes*, fiel al espíritu de tolerancia y de justicia del liberalismo político moderno, parte del reconocimiento valorativo de la existencia de formas válidas de gobierno y de organización social no liberales y que sin embargo son tan o más razonables que las propuestas desde el modelo clásico de la democracia liberal. Tal es el caso de aquellos pueblos no occidentales que —nos dice Rawls— organizan el poder en torno a jerarquías consultivas razonables. Son sociedades “bien ordenadas” que disponen de sistemas jurídicos que no violan “el derecho a la vida” (a los medios de subsistencia y a la seguridad), el derecho a la libertad (respecto a la esclavitud, la servidumbre, el trabajo forzado y la libertad de conciencia), el derecho a la propiedad y el derecho a la igualdad formal, expresada en reglas según las cuales casos similares deben ser tratados de manera similar. (Rawls 2001: 79).

Lo propio de las jerarquías consultivas razonables es que las autoridades escuchan y toman en cuenta la opinión de los súbditos antes de tomar decisiones. Son autoridades que gozan de legitimidad social pues interpretan en sus decisiones los sentires y las esperanzas de la gente. Muchas de las sociedades tradicionales, mal llamadas pre-modernas, son jerarquías consultivas razonables. Son sociedades que no conciben la propiedad de la tierra y del hábitat desde el paradigma del individualismo posesivo de la Modernidad. Eso las convierte en modelos más razonables de convivencia humana y de respeto al entorno. Es el caso de las sociedades andinas y amazónicas de América del Sur.

En conclusión, a la universalización hay que oponer la diversificación; a la unidad, la pluralidad; y a la homogeneización, el reconocimiento de la heterogeneidad como *topos* indelible de las ciudadanías diferenciadas. Recordemos que el proyecto modernizador y las democracias liberales han funcionado en aquellas sociedades donde surgieron como expresión de tradiciones de pensamiento propias y como resultado de procesos endógenos.

La modernización ha logrado generar mejores niveles de igualdad social y de libertad política sólo en aquellas sociedades donde se gestó a partir de tradiciones propias. El problema

del proyecto modernizador es que, al no reconocer alteridad, se universaliza arrasando las tradiciones locales y no diversificándose ni arraigándose en ellas. Y, como decía Goya, engendra monstruos. Para ser fiel a sus ideales originarios, la democracia y el modelo de la ciudadanía moderna tiene que pluralizarse, reinventarse e inculturarse desde y en nuestras culturas originarias, arraigarse en las éticas locales y en las formas ancestrales de convivencia solidaria de nuestros pueblos. Ello involucra la redefinición del rol y la estructura del Estado, de la función de la sociedad civil, de la naturaleza de la democracia y, sobretodo, de la teoría de los derechos ciudadanos.

## 8. Las ciudadanías complejas

La percepción de sí mismo como valor absoluto y, por lo mismo, como sujeto de derechos no presupone necesariamente el desenraizamiento del yo ni la renuncia a autoconcebirse como yo situado, inserto en un *ethos* y parte de un *hábitat*. Las identidades ciudadanas tienen que construirse a partir de las identidades culturales y no a pesar de ellas. La ciudadanía no es un universal abstracto, es un universal concreto arraigado en tradiciones y localizado en un espacio cargado de significados. Los derechos humanos no son atributos de un sujeto desterritorializado. Son atributos de subjetividades encarnadas y localizadas que conviven con otras subjetividades en comunidades valorativas concretas. El ejercicio de las libertades negativas, la autonomía individual, no es el acto puro de una voluntad desencarnada. Es el ejercicio del *sapere aude* (atrévete a pensar) de la Ilustración por voluntades encarnadas, enraizadas en un *ethos*, en un *pathos*, situadas en una tradición, vinculadas a otras subjetividades, ubicadas en un *locus*.

Considero, por ello, que el concepto de ciudadanía debe repensarse desde otro lugar, es decir, más allá del paradigma de la Modernidad. Y, para ello, creo que la hermenéutica filosófica nos ofrece, si bien no un nuevo punto de partida –un nuevo *fundamentum inconcussum, veritatis*– sí indicaciones lúcidas y herramientas conceptuales muy pertinentes. La hermenéutica es la apología de los discursos abiertos, pero sobre todo es una nueva actitud: la escucha atenta de la alteridad. Esta es la condición del diálogo. El diálogo es más que la deliberación social. La deliberación es una operación racional. El diálogo es una actividad racional pero sobretodo emocional. La actitud del diálogo involucra a la totalidad de la persona, pues no solo dialogan los intelectos, también dialogan las sensibilidades, los afectos y los silencios. Esto es muy importante y debe tenerse en cuenta para el diálogo intercultural, pues en muchas culturas la comunicación no verbal es más importante que la comunicación verbal y los acuerdos orales son más significativos que los acuerdos escritos.

Más allá del paradigma de la Modernidad, el reconocimiento de la alteridad, el diálogo intercultural y la racionalidad prudencial son las claves teóricas que nos permitirán repensar los derechos humanos y emprender la reconstrucción de las ciudadanías. Para ello hay que empezar por liberar la teoría de los derechos humanos del individualismo abstracto del liberalismo político. Hay que empezar también por separar la cultura política de la cultura hegemónica para incluir al otro en la construcción de una cultura política compartida y dialógica que resulte de la fusión de los diversos horizontes de comprensión.

Pero recordemos que la interculturalización de los derechos humanos es más que una tarea teórica. Es sobre todo una tarea ético-política, un proceso histórico, un intento de sacar a los derechos humanos del discurso cerrado de la racionalidad de la Modernidad, un intento

de arraigarlos en los mundos vitales de la gente y de reinterpretarlos desde la diversidad de las culturas.

Los principales avances que se han hecho hasta el presente en esta materia se han desarrollado desde el multiculturalismo anglosajón y el multiculturalismo mexicano. Ambos son expresiones privilegiadas de la radicalización del liberalismo político.

## **9. La teoría de la ciudadanía en el multiculturalismo anglosajón**

Al ponerse en evidencia el fracaso del *melting pot* se tuvieron que replantear en los Estados Unidos lo que debería ser una política de tratamiento de las diferencias raciales y culturales que permitiera una convivencia pacífica entre los diferentes. El *melting pot* es el equivalente norteamericano de las fallidas teorías latinoamericanas del mestizaje cultural. Es una manera de soslayar las relaciones asimétricas de poder entre las lenguas y las culturas. Como si entre la injusticia cultural y la injusticia económica y social no existieran vínculos estrechos. Creo que en el Hemisferio Norte se ha dado un paso importante al cuestionarse el sentido del *melting pot*. De manera semejante, en América Latina hemos sustituido las teorías del mestizaje cultural por teorías interdisciplinarias que dan cuenta de las complejas relaciones diglósicas, de hibridación y de sincretismo que existen entre las culturas.

En Norteamérica el multiculturalismo surgió como movimiento social y como actor político en la vida nacional en el marco de las luchas sociales por el reconocimiento de los derechos civiles y políticos de las minorías menospreciadas, ya sean raciales, étnicas o sexuales. Estos movimientos lograron incorporar en la agenda pública las injusticias que genera la discriminación sexual, racial y cultural. Como buenos liberales de izquierda, los multiculturalistas norteamericanos –basados en los principios ilustrados de la tolerancia y la autonomía– han logrado introducir reformas legislativas sustentadas en la discriminación positiva. Es el caso de las leyes de cuotas. Estas leyes buscan generar, en el corto plazo, igualdad de oportunidades en el acceso a la educación y a las representaciones públicas de la democracia liberal. Además de esto, creo que los multiculturalistas han sabido demostrarle a la sociedad norteamericana que es deber insoslayable de la democracia liberal comprometerse con el respeto irrestricto de los derechos humanos no sólo en otros continentes. El compromiso con los derechos humanos debe empezar en el propio territorio norteamericano.

Las injusticias culturales que resultan de la estigmatización social de los grupos vulnerables no deben ser ni permitidas ni toleradas en nombre de los principios de la democracia liberal. Y el principio supremo del liberalismo es el respeto incondicional de los derechos individuales. “La democracia liberal –nos dice Kymlicka– no puede reducirse a la idea de la regla de las mayorías. La democracia liberal también incluye una compleja serie de reglas y principios para estructurar, dividir y limitar el poder. El más destacado de estos principios es la protección de los derechos individuales.” (Kymlicka 1996b: 5). En consecuencia, si la esencia del liberalismo es el respeto irrestricto de los derechos individuales, entonces la práctica sistemática de la exclusión cultural y racial atenta contra la esencia del liberalismo político in *stricto sensu*. La exclusión social es exclusión del ejercicio de los derechos individuales jurídicamente reconocidos. Es la negación del liberalismo democrático.

Kymlicka nos ha enseñado reiteradamente que la inclusión social de las minorías excluidas pasa necesariamente por reconocerles “derechos colectivos”. Sin derechos de grupo, las

minorías excluidas no pueden ejercer sus derechos individuales. El ejercicio de estos derechos pasa necesariamente por el reconocimiento de derechos colectivos. Entre los derechos individuales y los derechos colectivos no hay oposición. Los derechos colectivos no introducen restricciones al ejercicio de los derechos individuales. Al contrario, son la garantía de su ejercicio. Así por ejemplo, si a un ciudadano se le juzga y sentencia en una lengua que ni entiende ni habla y ni siquiera se le otorga un traductor oficial, el derecho al debido proceso está siendo vulnerado en ese juicio. Esto acontece a diario en América Latina con los ciudadanos indígenas y sin embargo no se percibe como un atentado contra los derechos humanos. Forma parte de esa gran cantidad de violaciones a los derechos básicos que están invisibilizadas por la ideología neoliberal.

Dentro de los derechos colectivos está el derecho a la identidad cultural, y dentro de este, el derecho a la propia lengua. Es cierto que –desde un punto de vista estrictamente liberal– el Estado no tiene autoridad para imponerle a los ciudadanos ni una lengua ni una cultura. Esto es percibido como un recorte injustificado a sus derechos individuales. El Estado –dicen los liberales norteamericanos– debe ser cultural y moralmente neutral. Así por ejemplo, Michael Walzer sostiene que el Estado liberal –a diferencia de los Estados autoritarios– se construye sobre la base de “un claro divorcio entre Estado y etnicidad”. El más claro ejemplo de Estado neutral lo constituye, a sus ojos, el Estado norteamericano cuya neutralidad etnocultural se reflejaría en el hecho de que no existe una lengua oficial constitucionalmente reconocida. Esto es engañoso.

Lo cierto es que el gobierno americano promueve de forma activa una lengua y una cultura comunes. Así, es un requisito legal que los niños aprendan inglés e historia americana en las escuelas, constituye un requisito para los inmigrantes (hasta la edad de cincuenta años) aprender inglés e historia americana a fin de adquirir la ciudadanía americana; el dominio del inglés es un requisito de hecho para todo candidato a un empleo en la administración pública; los trámites judiciales y otras actividades gubernamentales se desarrollan exclusivamente en inglés. (Kymlicka 1996a: 8)

La neutralidad cultural del Estado liberal es un imposible, sostiene con razón Kymlicka. En nombre de esta imposible neutralidad se tramitan las “políticas de construcción nacional” a través de la administración pública. Son políticas de homogeneización cultural de las identidades destinadas a uniformizar a los ciudadanos sin reconocer la diversidad que les es propia. Las políticas de “construcción nacional” son “políticas de identidad” que generan las identidades nacionales a costa de las identidades locales. Al restarles funcionalidad social a las lenguas originarias, las tornan prácticamente inservibles más allá de la esfera familiar y local. Sabido es que “[...] uno de los factores determinantes de la supervivencia de una cultura es si su lengua es una lengua gubernamental, es decir, si su lengua se usa en las escuelas públicas, los tribunales, los órganos legislativos, las agencias de política social, los servicios sanitarios, etc. [...] Es difícil que las lenguas sobrevivan en las modernas sociedades industrializadas a menos que tengan un uso público.” (Kymlicka 1996a: 9).

El multiculturalismo canadiense es conciente de esta realidad. A diferencia del multiculturalismo norteamericano, es crítico severo del liberalismo de la neutralidad y promueve la ecología cultural en el buen sentido. Sabido es que el uso del francés en Québec es obligatorio en la vida pública y su aprendizaje también es obligatorio como lengua primera en la educación

escolar. De esta manera los canadienses francófonos han logrado impedir que la lengua y cultura anglosajonas extingan a la lengua y la cultura francesas. La ecología cultural es una manera legítima de practicar la “protección” de las culturas en vías de extinción frente a las «externalidades» que las amenazan en su supervivencia. Es cierto que la ecología cultural no genera autonomía, ni produce ciudadanía, pero sí genera tolerancia y permite la supervivencia de las culturales en proceso de desaparición. La ecología cultural es una “política de emergencia”, necesaria en muchos casos; pero no es una política de promoción ciudadana y esta es su limitación.

En Estados Unidos, las políticas multiculturales basadas en el principio de la discriminación a la inversa, han dado lugar a las “acciones afirmativas”. Estas han logrado de alguna manera generar mayor equidad de oportunidades, permitiendo así el acceso de las minorías discriminadas a la educación superior y a las representaciones democráticas en la esfera pública. Las «acciones afirmativas» son políticas multiculturales que generan equidad social pero no generan integración cultural. En lugar de sociedades interculturales e integradas, han generado un conglomerado de sociedades paralelas que se toleran entre sí pero que no se comunican entre ellas. Las sociedades multiculturales de Norteamérica son, por ello, un conjunto “islas étnicas” sin interrelación recíproca. Eso es lo propio de una sociedad multicultural de corte anglosajón. Han logrado, de esta manera, evitar la violencia racial y cultural explícita. No hay violencia cultural manifiesta. Pero hay una creciente violencia latente.

### 9a. Las ciudadanías diferenciadas

Entre los multiculturalistas anglosajones, el liberalismo canadiense –cuyo principal representante es Will Kymlicka– marcan la diferencia. No se limita a proponer “acciones afirmativas” de discriminación positiva. Va más lejos: proponen un nuevo concepto de ciudadanía. Me refiero a la noción de “ciudadanías diferenciadas”. De esta manera, logra enraizar el discurso de los derechos. Desde la Ilustración, el discurso de la ciudadanía estuvo encapsulado en un modelo etnocéntrico y homogéneo. En nombre de la ciudadanía se practicó y se siguen practicando nuevas formas de colonialismo cultural. Los multiculturalistas canadienses se separan de la concepción unitaria de la ciudadanía abstracta de la Ilustración y proponen la idea de una multiplicidad de “ciudadanías” culturalmente diferenciadas.

Pero, ¿qué hay de común denominador en la diversidad de ciudadanías? ¿Cuál es el elemento transcultural que comparten? La apuesta de los multiculturalistas liberales es que comparten dos tesis centrales:

1. Que no puede haber ciudadanía sin el ejercicio efectivo de los derechos civiles y políticos.
2. Que en el caso de los grupos sociales vulnerables el ejercicio de las libertades civiles y políticas pasa necesariamente por el reconocimiento de derechos colectivos.

He optado por no interpretar los derechos civiles y políticos como si fueran “derechos individuales” opuestos a los “derechos colectivos” porque la distinción entre derechos individuales y derechos colectivos es una distinción tramposa. Los derechos individuales –se dice– son las prerrogativas básicas de los individuos frente al Estado. Constituyen aquello sobre lo cual el Estado no tiene soberanía, a saber, la conciencia y el cuerpo de los ciudadanos. Los individuos deben ser respetados por el Estado como agentes morales autónomos. Pero

autonomía no quiere decir “encapsulamiento individualista”. Autonomía es auto-regulación. Y la auto-regulación moral consiste en escoger regirse por principios universalizables y no por intereses individualistas. Los derechos individuales son derechos que los agentes morales ejercen en sus relaciones con otros sujetos. Son derechos inter-subjetivos. Es en el espacio social donde se afirman o se niegan las libertades individuales de los agentes morales, no en el espacio abstracto de las individualidades desenraizadas de la posición original.

Sin embargo “[...] de acuerdo a muchos comentaristas, los derechos humanos son paradigmáticamente derechos individuales –según conviene al individualismo de las sociedades occidentales–, mientras que las sociedades no occidentales están más interesadas en derechos “grupales” o “colectivos”, según conviene a sus tradiciones comunitarias.” (Kymlicka 2001: 71). Esto es falso. Entre derechos individuales y derechos grupales no solamente no hay oposición sino que hay una relación necesaria. Los derechos ‘individuales’ hacen posible la consolidación de los derechos de grupo y los derechos de grupo hacen posible el ejercicio de los derechos “individuales”. Así por ejemplo, “los derechos individuales de libertad religiosa han demostrado con éxito ser capaces de ampliar la gama de grupos religiosos –incluyendo los de muchas religiones no occidentales– en sociedades occidentales”. (Kymlicka 1996a: 10) Y por otro lado, los derechos lingüísticos (que son derechos de grupo) han demostrado ser indispensables para que los individuos pertenecientes a los grupos menospreciados culturalmente, puedan ejercer sus libertades de expresión y de pensamiento. Por lo tanto, entre los derechos “individuales” y los derechos “de grupo” no solamente no hay oposición sino que hay interdependencia. Es absolutamente necesario, por ello, que los derechos civiles y políticos de los grupos vulnerables se garantice mediante el otorgamiento de derechos especiales según cada caso. De allí viene la diferenciación de ciudadanías.

En otras palabras, hay diversidad de ciudadanías porque hay una diversidad de derechos de grupo que es necesario proteger para que todos los ciudadanos puedan ejercer sus derechos básicos. Los derechos especiales son derechos de grupo. Les posibilitan a las minorías excluidas el ejercicio de sus derechos civiles y políticos mediante el otorgamiento de derechos de grupo que varían según el grado de vulnerabilidad del colectivo en cuestión. Los derechos de grupo son derechos de “protección externa”.

### **9b. Las protecciones externas y las restricciones internas**

Para entender por qué no hay oposición entre los derechos de grupo y los derechos individuales es preciso “[...] distinguir entre dos tipos de derechos colectivos que pueden ser reclamados por un grupo. El primero de ellos implica el derecho de un grupo contra sus propios miembros; el segundo implica el derecho de un grupo contra el resto de la sociedad [...] El primer tipo de derechos está dirigido a proteger al grupo del impacto desestabilizador de la disidencia interna [...], mientras que el segundo pretende proteger al grupo del impacto de presiones externas [...]. Para distinguir entre estos dos tipos de derechos llamaré a los primeros derechos a las *restricciones internas* y a los segundos derechos a las *protecciones externas*” (Kymlicka 2001: 36).

Las “restricciones internas” se refieren a las limitaciones a la autonomía individual que introducen en muchos casos los usos y las costumbres tradicionales. Así, por ejemplo, es norma socialmente aceptada al interior de los grupos culturales endogámicos tradicionales que las alianzas matrimoniales de las mujeres con hombres provenientes de otros grupos

etnoculturales se encuentren prohibidas. La transgresión de esta norma se sanciona con la expulsión de la mujer del grupo etnocultural. Se dice que las restricciones internas a la autonomía individual de las mujeres al interior de los grupos étnicos tradicionales cumplen la función de asegurar la supervivencia del grupo a costa de la restricción de sus libertades individuales. Las “restricciones internas” por motivos culturales son dinámicas coactivas que están respaldadas por la autoridad de la tradición. Obligan a las mujeres a sacrificar su libertad individual en pro de la sobrevivencia grupo. Plantean el problema ético de la coacción, del injustificado sometiendo al que se somete a las mujeres en las sociedades tradicionales en base a reglas impersonales de aceptación interna. Son “restricciones internas” a la autonomía individual que las mujeres están obligadas a aceptar para asegurarse el ejercicio de su derecho a la pertenencia cultural. Las “restricciones internas” de la autonomía individual por motivos culturales son propias de las sociedades iliberales.

Por el contrario, las “protecciones externas” se refieren a los derechos de los grupos etnoculturales frente a la invasión y/o agresión de otros grupos y, de manera especial, de la nacionalidad dominante que se expande a través de los aparatos hegemónicos del Estado-nación. Las “protecciones externas” son medidas reactivas, respuestas defensivas a las agresiones culturales que vienen de fuera. Son derechos defensivos que no generan limitaciones a las libertades individuales sino que más bien protegen a los grupos culturalmente vulnerables de las coacciones que otros grupos etnoculturales les imponen desde fuera. “[...] La concesión de derechos especiales de representación, de reclamaciones territoriales o de derechos lingüísticos no los ponen necesariamente, y a menudo no lo hace, en una posición dominante, frente a otros grupos. Por el contrario, esos derechos pueden ser vistos como la puesta en pie de igualdad de diversos grupos entre sí, al reducir el grado en que el grupo minoritario es vulnerable frente al mayoritario” (Kymlicka 2001: 31).

Las leyes de cuotas son un ejemplo típico de legislación proteccionista, es decir, de protección externa, que se justifica como medida transitoria. Las cuotas de representación en las asambleas legislativas y de acceso a la educación superior cumplen una función igualadora. Evitan que se reproduzcan las desigualdades en el acceso a los bienes sociales por discriminación social y cultural. Hay quienes critican las cuotas y los derechos especiales alegando que introducen discriminación contra los bien situados social y culturalmente y restricciones injustificadas al ejercicio de las libertades individuales de los ciudadanos que desean asimilarse a los grupos hegemónicos. El Estado, dicen, debe abstenerse de legislar en estas materias, debe permanecer como árbitro neutral. Pero el Estado no puede ser neutral. Debe tomar –y de hecho toma siempre– decisiones en materia cultural cuando escoge por ejemplo, qué versión de la historia nacional se va a transmitir a través de la educación pública, cuál va a ser la o las lenguas de la administración de justicia, cuál será el calendario de festividades, etc. Plantear que el Estado para ser neutral debe promover valores cívicos y debe abstenerse de promover valores etnoculturales es un argumento de poco peso. Porque la cultura cívica tampoco es éticamente neutral. Ni la tolerancia ni la autonomía –que son los valores cívicos por excelencia– son éticamente neutrales. La neutralidad en ética no existe. Tanto la tolerancia como la autonomía no son valores exclusivamente occidentales; por dos razones: primero, porque en Occidente también hay tradiciones antiliberales que valoran y defienden el patriarcado, el autoritarismo y el racismo. Y segundo, porque en las culturas no occidentales –incluyendo las culturas islámicas– también hay antiguas tradiciones que valoran la tolerancia y la autonomía como fundamentos de la convivencia.



El Estado democrático no puede ni debe abstenerse de tomar posiciones y actuar frente a las injusticias culturales. Hay injusticias que se cometen por razones exógenas, como por ejemplo, las agresiones culturales, las políticas asimilacionistas de los Estados nacionales y la homogeneización de los deseos y valores que la globalización expande. Y hay injusticias culturales que se cometen por razones endógenas. Este es el caso de las “restricciones internas” a la autonomía individual por motivos culturales. Frente a estos dos tipos de injusticias culturales, lo que propone Will Kymlicka es –fiel a su espíritu liberal– abstenernos de legislar en torno a las restricciones internas por razones culturales. En segundo lugar, el Estado democrático debe promover un sistema de “protecciones externas” entre las culturas legislando los derechos especiales de los grupos vulnerables, con la finalidad de evitar las agresiones interculturales.

### **9c. Los derechos de grupo como derechos especiales**

Los derechos de grupo son derechos especiales que dependen de cada caso en particular. Su finalidad es hacer posible el ejercicio de los derechos básicos de los ciudadanos que pertenecen a los grupos vulnerables. Pueden ser de cuatro tipos: derechos especiales de representación, derechos de autogobierno, derechos lingüísticos y derechos poliétnicos.

- a. Los derechos especiales de representación se refieren al otorgamiento temporal de cuotas de representación en las asambleas a los grupos vulnerables. Estos derechos “hacen menos probable que una minoría nacional o étnica sea ignorada en decisiones que afectan globalmente al país”. (Kymlicka 1996b: 61). Son acciones afirmativas que no atacan el fondo del problema. Son medidas a corto plazo. Para que sean transitorias deben ser complementadas con acciones transformativas a largo plazo que cambien las estructuras del imaginario simbólico de la sociedad en su conjunto.
- b. Los derechos especiales de autogobierno le confieren autonomía política a las minorías nacionales para que no sean excluidas por la mayoría “en decisiones que son de particular importancia para su cultura, como las cuestiones de educación, inmigración, desarrollo de recursos, lengua y derecho familiar.” (Kymlicka 1996b: 61). También se refieren al derecho de los pueblos indígenas a ser consultados y a participar en las decisiones que se toman en relación a los recursos naturales de sus respectivos territorios. El Convenio 169 de la OIT es especialmente relevante al respecto.
- c. Los derechos especiales lingüísticos se refieren al derecho de los pueblos a utilizar sus lenguas en la esfera pública. “En la mayoría de Estados democráticos, los gobiernos han adoptado el lenguaje de la mayoría como el único “lenguaje oficial”; esto es, el lenguaje del gobierno, la burocracia, las cortes, las escuelas y más. Todos los ciudadanos han sido forzados a aprender este lenguaje en la escuela, y la fluidez en su uso es requerida para trabajar o para tratar con el gobierno. Mientras esta política es defendida en nombre de la “eficacia”, también es adoptada para asegurar la eventual asimilación de las minorías nacionales en el grupo mayoritario.” (Kymlicka 2001: 78). La oficialización de una sola lengua en un contexto plurilingüe es una manera de silenciar la manifestación de la diversidad. Es una política de construcción nacional (*nacional building*) destinada a asimilar a las culturas subalternas a los modelos de expresión y de pensamiento de la cultura hegemónica. “Hay firmes

evidencias de que los lenguajes no pueden sobrevivir por mucho tiempo en el mundo moderno a no ser que sean usados en la vida pública, de esta manera, las decisiones gubernamentales relativas a los lenguajes oficiales son, en efecto, decisiones acerca de qué lenguas prosperarán y cuáles se extinguirán.” (Kymlicka 2001: 78). La protección de las culturas se debe realizar, por ello, a través de la protección de las lenguas y estas se protegen oficializando su uso público.

- d. Los derechos especiales poliétnicos “protegen prácticas religiosas y culturales específicas que podrían no estar adecuadamente apoyadas mediante el mercado o que están en desventaja en la legislación vigente.” (Kymlicka 1996b: 61) Dentro de la “protección externa” de las creencias y las costumbres, el derecho consuetudinario ocupa un lugar especial. La protección del pluralismo jurídico, al igual que la protección del pluralismo lingüístico, solo se garantiza oficializando su uso público. Los problemas se presentan cuando hay colisión entre el derecho estatal y el derecho consuetudinario. La solución clásica es permitir el uso del derecho consuetudinario mientras no contravenga al derecho oficial. Pero el problema es que el derecho estatal no está interculturalizado. Es un derecho etnocéntrico. Por ello hay que empezar por revisarlo para enraizarlo y diversificarlo culturalmente para que no sea más una externalidad impuesta.

#### **9d. La debilidad del multiculturalismo anglosajón**

La ciudadanía no es el conjunto de atributos propios de un agente moral universal y abstracto. Son los atributos que el Estado le reconoce a los sujetos arraigados en una cultura, en un *ethos*, en una situación social y económica concreta. Los condicionamientos y las circunstancias no son exteriores a los sujetos morales, son partes constitutivas de sus identidades. Por ello creo que se debe legislar a partir de la lectura de los contextos y de acuerdo a las diversas situaciones concretas y no al revés. Solo así se puede producir justicia cultural. De otra manera, la inequidad real se soslaya con la equidad jurídica y las injusticias culturales y sociales se reproducen bajo el manto protector del liberalismo de la neutralidad.

El multiculturalismo anglosajón ha permitido un tratamiento más simétrico de las diferencias. Tanto la ecología cultural como las acciones afirmativas y los derechos especiales han contribuido significativamente a generar equidad de oportunidades y tolerancia cultural. Pero el problema que produce el multiculturalismo es que genera islas étnicas, sociedades paralelas que tienden cada vez más al autocentramiento y, de esta manera, al desmembramiento del tejido social. Por otro lado, las “acciones afirmativas” por sí solas fortalecen los prejuicios raciales y culturales que están en la base de la estigmatización social. Son medidas transitorias que se hacen crónicas porque no suelen estar acompañadas de acciones transformativas a largo plazo de las estructuras económicas y simbólicas de la sociedad. No atacan el fondo del problema. Son medidas analgésicas que no construyen ciudadanía sino que solamente la protegen. Evitan que los conflictos estallen pero no erradican las causas de la injusticia social y cultural.

#### **10. La teoría de la ciudadanía en el multiculturalismo mexicano**

El multiculturalismo mexicano, cuyo principal representante es Luis Villoro, surge como respuesta a la injusta y secular exclusión de los pueblos indígenas amerindios del ejercicio de la ciudadanía en las repúblicas latinoamericanas. La discriminación no es un problema de

“minorías” nacionales sino de “pueblos” enteros despojados del ejercicio de sus derechos básicos con la complicidad y consentimiento de los Estados nacionales. El problema de la exclusión social y el problema de la discriminación cultural son, por ello, problemas de Estado.

La percepción del problema de la injusticia cultural y las soluciones propuestas por el multiculturalismo mexicano son muy distintas a las que provienen de las canteras del multiculturalismo anglosajón. Mientras que los multiculturalistas anglosajones se limitan a plantear propuestas de acción afirmativa y discriminación positiva, el multiculturalismo mexicano plantea el problema de la exclusión de los pueblos indígenas como un problema de Estado y propone como parte sustancial de la solución la transformación de los Estados nacionales en Estados multiculturales.

Además, ambos multiculturalismos rechazan el carácter homogeneizante e indiferenciado de la concepción ilustrada de la ciudadanía. Pero mientras que el multiculturalismo anglosajón, en su versión canadiense, propone el concepto de “ciudadanías diferenciadas”, el multiculturalismo mexicano critica este concepto y propone en su lugar el concepto de “ciudadanía restringida”.

#### 10a. La crítica a las ciudadanías diferenciadas

De manera general se puede decir, siguiendo a Luis Villoro, que la ciudadanía consiste en el ejercicio de iguales derechos y obligaciones por parte de los individuos frente al Estado. “Los derechos del ciudadano son posteriores a la constitución de la asociación política y en ella fundan su legitimidad”. Por el contrario, “los derechos de etnias y nacionalidades son condiciones de la constitución de un Estado, la ciudadanía, en cambio, es su resultado”. (Villoro 1999:99).

La ciudadanía surge con el Estado-nación, el derecho de los pueblos es anterior. “[...] Es la ley la que otorga derechos e impone obligaciones a los ciudadanos, a la par, que constituye el Estado nacional. (Villoro 1999:17). Desde este punto de vista los derechos de los pueblos indígenas son anteriores a la constitución de los Estados-nación y, por ello, no fundan su legitimidad en la existencia del Estado. Es al revés. El Estado funda su legitimidad al reconocerlos como tales pues los derechos de los pueblos indígenas son anteriores a la construcción del Estado-nación. No existen porque el Estado los reconoce, sino que, porque existen los pueblos con su derecho a la auto-determinación, los Estados deben reconocerlos. Existen pueblos sin Estado, lo que no puede existir es ciudadanía sin Estado.

De aquí parte Villoro para cuestionar y tomar distancia del concepto de “ciudadanías diferenciadas”. Estas –sostiene Villoro– conllevan una duplicación insostenible, “una doble ciudadanía: la común a todos los ciudadanos de un Estado y la propia de un grupo específico.” (Villoro 1999:100). Este planteamiento contiene tres dificultades, dos conceptuales y una programática.

- 1.- Las ciudadanías diferenciadas alteran la igualdad jurídica de los ciudadanos por lo que pueden “dar lugar a nuevos privilegios y ventajas de ciertos grupos[...] Cualquier diferenciación de derechos conduciría a un trato inequitativo. Invitaría a la discriminación (así sea *positiva*) de un grupo por otros”(Villoro 1999:100-101).
- 2.- Los derechos especiales conducen fácilmente a la atomización social pues “una división de ciudadanos por grupos favorece la disgregación del todo social” (Villoro

1999:101) y debilita el vínculo de los individuos con el Estado.

- 3.- Los derechos especiales de los grupos vulnerables no poseen criterios objetivos de adscripción. ¿Cómo fijar los criterios de adscripción de las ciudadanías diferenciadas? Ni la auto-adscripción ni la lengua materna parecen ser criterios satisfactorios.

En relación con la primera dificultad, soy de la opinión de que proviene de un malentendido. Conviene recordar que los derechos especiales de los grupos vulnerables no constituyen una duplicación de la ciudadanía. No son derechos suplementarios a los derechos civiles y políticos. Son un conjunto de derechos grupales sin los cuales los grupos vulnerables están incapacitados de ejercer sus derechos básicos. Hacen posible el acceso de los ciudadanos discriminados al ejercicio de la ciudadanía. En este sentido, habría que decir que no constituyen una especie de segunda ciudadanía sino que son la condición necesaria de posibilidad del ejercicio de ella para los excluidos de la ciudadanía. Conviene también recordar que la incorporación de los derechos especiales en las legislaciones nacionales son el resultado de luchas sociales por el reconocimiento libradas en los espacios públicos de las sociedades democráticas con la finalidad de generar equidad de oportunidades, no privilegios arbitrarios. Es cierto que no pueden asumirse como una solución definitiva al problema de la exclusión fáctica de la ciudadanía de las minorías étnicas y de los pueblos indígenas. Es una legislación que es y debe ser no sólo transitoria sino transicional. Esto quiere decir que los derechos especiales son derechos de "protección externa" que se justifican porque promueven el acceso de los grupos vulnerables y de las identidades menospreciadas a las asambleas y a las diversas esferas públicas de las sociedades democráticas. Desde allí, los pueblos y las minorías excluidas pueden luchar por el reconocimiento de su ciudadanía al interior del estado de derecho. Es cierto que los derechos especiales no promueven ciudadanía, pero sí promueven la creación de espacios públicos para luchar por ella.

Comparto plenamente la segunda y la tercera dificultad planteada por Villoro a la tesis de las ciudadanías diferenciadas. La mayor fragilidad del multiculturalismo es el desfavorecer la integración cultural. El reconocimiento de los derechos especiales y las ciudadanías diferenciadas generan sociedades paralelas al interior de los Estados nacionales, fortalecen prejuicios, y, aunque sea indirectamente, conducen a la fragmentación social. Es justamente por esta razón que considero que el multiculturalismo anglosajón no es por sí solo una opción válida para el tratamiento de las injusticias culturales. Y es por ello también que en América Latina muchos pueblos indígenas han forjado una manera completamente distinta de abordar estos problemas. Es en este sentido que se apela a la interculturalidad como alternativa frente al multiculturalismo anglosajón y frente al etnocentrismo de los Estados nacionales.

### **10b. Las ciudadanías restringidas**

En lugar de generar derechos especiales para los grupos vulnerables hay que separar la noción de ciudadanía de la cultura política de la nacionalidad dominante. Esto quiere decir que la nueva noción de ciudadanía debe ser expresión del acuerdo entre las diversas nacionalidades. En el plano de los hechos, "los derechos del ciudadano se confunden con los dictados por un pueblo sobre otro. Pero el ejercicio de la libertad de cada ciudadano tiene como condición elegir en el abanico de posibilidades de la cultura a que pertenece que, en países multiculturales, puede diferir de la hegemónica." (Villoro 1999:102). En otras palabras, el ejercicio de las libertades individuales y de los derechos ciudadanos solo estará garantizado si se reconoce el derecho de los pueblos a su autodeterminación.

El derecho de los pueblos es el nuevo "derecho de gentes" que John Rawls reclamaba en la última etapa de su vida. Un *ius gentium* que es resultado de un consenso entrecruzado entre los diversos pueblos y culturas y no entre los Estados nacionales. Rawls pensaba en este sentido que el nuevo derecho internacional deberá repensarse como normatividad que rija las relaciones entre los pueblos y las nacionalidades, incluso entre aquéllas que están dentro de un mismo Estado-nación o en varios a la vez.

El derecho a la auto-determinación es inherente a la idiosincrasia de los pueblos. "Los pueblos indígenas no han gozado de iguales oportunidades para ejercer sus derechos ciudadanos. Aunque se los declare iguales en derechos, en realidad no lo son. Carecen de las mismas oportunidades que los demás para decidir respecto de sus formas de vida, personales y sociales, y ejercerlas siguiendo su propia cultura, sin interferencias ajenas. La autonomía que reclaman es justamente la facultad de realizar, con la libertad que les confiere su derecho de ciudadanos, sus propias formas de vida. Para ello necesitan que se estatuya ese derecho en la Constitución." (Villoro 1999:102). No es cierto que los derechos de los pueblos introduzcan restricciones a las libertades individuales. Al contrario, son la garantía de su realización.

Una ciudadanía común separada de la nacionalidad dominante debe necesariamente incluir el derecho a la diferencia y el derecho a la pertenencia como derechos fundamentales. Ambos se implican mutuamente y son la condición necesaria del ejercicio de los derechos individuales.

El derecho a la pertenencia a un *ethos* y una cultura es inseparable del ejercicio de la libertad de pensamiento y de culto pues "un agente moral no está libre para elegir su plan de vida sin las posibilidades de elección que le presenta la cultura a la que pertenece." (Villoro 1999:103).

Así como no puede haber ejercicio de libertades fundamentales si el derecho a la pertenencia no se encuentra garantizado, de manera semejante es posible afirmar que no puede haber equidad de oportunidades si el derecho a la diferencia no se halla también garantizado. Hay diferentes manera de entender los derechos humanos. "Es el caso, por ejemplo, de los derechos de propiedad individual. Muchos indígenas consideran indispensable para el mantenimiento de la comunidad, la propiedad colectiva y el carácter inapropiable de la tierra". (Villoro 1999:103). Y es que la tierra es más que un conjunto de recursos naturales explotables. La tierra es el territorio en el que transcurre la vida y la historia. Es el *ethos* y el hábitat. Nadie puede ser dueño de su *ethos*, de su hábitat o de sus dioses. La tierra es por definición, para la mentalidad indígena, un bien inapropiable individualmente. No tiene sentido por lo tanto imponerle a los pueblos indígenas una legislación agraria basada en el concepto liberal de propiedad privada. Debe respetarse las diferentes cosmovisiones, pues de otra manera estamos legitimando la dominación cultural y legalizando la injusticia.

Tanto el derecho a la pertenencia como el derecho a la diferencia son derechos básicos y no derechos especiales. Constituyen el cimiento común sobre el que los diversos pueblos construyen sus ciudadanías al interior de los Estados multiculturales. El consenso traslapado entre los pueblos no puede dejar de incluir el acuerdo en torno a estos dos tipos de derechos. El consenso traslapado debe ser un acuerdo intercultural, pues de otra manera no sería traslapado, sino contradictoriamente unilateral.

"Una ciudadanía restringida constituye un marco común para la unión de pueblos diferentes. La unión se lleva a cabo al nivel del Estado, no de la nación que tiene su propia

identidad histórica.” (Villoro 1999:104). La diversidad tiene que estar incluida en el concepto de ciudadanía restringida y en los modelos de Estados plurinacionales que la actualidad requiere.

### **10c. La crisis de los Estados homogéneos**

La identificación del Estado con la nacionalidad dominante dio origen al Estado-nación de la Modernidad. Las “políticas de construcción nacional” invisibilizaron a las culturas originarias y se encargaron de homogeneizar la diversidad cultural a través de la educación y la administración pública. Las *national building* son, en sentido estricto, “políticas de identidad.” Estas políticas uniformizadoras han generado sin embargo múltiples resistencias adversas que reivindican lo étnico en el ejercicio de la política. Este modelo de Estado se encuentra actualmente en crisis. Es demasiado grande para resolver los pequeños problemas y demasiado pequeño para resolver los grandes problemas nacionales. El Estado-nación decimonónico es una institución debilitada por una diversidad de causas. La globalización no es solo una de ellas sino quizás, la más importante.

El debilitamiento de la autonomía del Estado-nación que la globalización genera viene acompañado del resurgimiento de las reivindicaciones de las nacionalidades y etnias que lo componen y que colocan en jaque su capacidad para mantener un ordenamiento homogéneo. “Al mismo tiempo que el mundo se unifica, asistimos al despertar de la conciencia de identidad renovada de los pueblos reales que constituyen los Estados-nación y que vivían bajo el disfraz de una uniformidad inventada. Al debilitarse los Estados nacionales, los individuos buscan revivir sus vínculos personales en comunidades cercanas, capaces de ser vividas y no solo pensadas, que puedan dar un nuevo sentido a sus vidas” (Villoro 1999:51). Resurge así lo étnico como dimensión privilegiada en la cual fundar el sentido de las identidades personales y grupales. La identidad étnica se ha convertido en la identidad primaria, en la identidad fundante. En este contexto, las identidades mono-nacionales que los Estados-nación forjaron han pasado a ser identidades secundarias. El carácter pluri-étnico de los Estados-nación aflora con indescriptible vigor. El Estado no puede permanecer inmune a estos cambios, no puede permanecer igual. Tiene que rehacerse desde esta nueva conciencia, tiene que hacerse plural.

La crisis del Estado-nación homogéneo es una crisis de identidad y de autonomía. Con la globalización los Estados nacionales se han convertido en entidades heterónomas. Las decisiones realmente importantes no se toman ya a nivel de los Estados sino a nivel del mega-Estado transnacional (OMC, Banco Mundial, FMI). Estas instituciones se encargan de operativizar la lógica de acumulación del capital que está conduciendo las desigualdades en el planeta a niveles cada vez más alarmantes. “Un conjunto pequeño de países industrializados dominan el capital, las comunicaciones y la tecnología. Veinte por ciento de la población mundial, correspondiente a esos países, posee el 87 % de los recursos mundiales; el 13 % restante se reparte entre naciones que cuentan con 80 % de la población mundial. En ellas, la pobreza” (Villoro 1999:50). En las repúblicas latinoamericanas los índices de pobreza se concentran preferencialmente en las poblaciones indígenas. La pobreza –nos dice acertadamente Amartya Sen- no es solo ausencia de recursos. Es, ante todo, ausencia de oportunidades, ausencia de derechos, ausencia de ciudadanía. En los Estados nacionales los pueblos indígenas son colectivos excluidos de la ciudadanía por motivos de orden económico y por razones de orden cultural. La reivindicación de sus derechos básicos es la plataforma de lucha común del movimiento indígena latinoamericano. La reivindicación de la ciudadanía de los pueblos

indígenas pasa necesariamente por el reconocimiento de sus identidades culturales y de sus derechos territoriales. Al respecto, el movimiento de Chiapas es un caso ejemplar. Al igual que en otros movimientos indígenas latinoamericanos, el tema de la identidad y la autonomía es el eje central. No se trata de movimientos pre-ilustrados que promuevan la desintegración de los Estados. "Las reivindicaciones étnicas y los problemas que provocan no significan necesariamente un regreso a situaciones premodernas; pueden verse también como anuncios de una nueva forma de Estado posterior a la modernidad, vuelta posible por el debilitamiento de los Estados nacionales" (Villoro 1999:51). En otras palabras, la reivindicación de lo étnico no es el anuncio del desmembramiento del Estado sino más bien de su necesaria transformación. "La solución a la crisis no es, pues, la desaparición del Estado-nación. El regreso al pasado no es un camino transitable. La solución estaría en la reforma del Estado moderno. Solo con un cambio en la concepción del Estado, podrá este hacer frente a los nuevos retos" (Villoro 1999:52).

#### **10d. El Estado plural y la soberanía de los pueblos indígenas**

Los Estados homogéneos fueron concebidos como instancias soberanas de interlocución en el contexto internacional. "Pero esa soberanía ya no puede ser equivalente a exclusión y aislamiento, debe ser compatible con la interdependencia." (Villoro 1999:53). Estamos pasando del sistema de soberanías ilimitadas al sistema de soberanías compartidas. Resulta que la soberanía de las naciones depende más que nunca de la ubicación de estas en el concierto internacional. "Para ello son necesarias acciones concertadas en un espacio internacional: restablecimiento de controles supranacionales sobre los flujos de capital, eliminación de los paraísos bancarios no sujetos al fisco, establecimiento de impuestos sobre los movimientos de dinero; en suma: controles políticos internacionales sobre las transferencias de capital. Y eso implica soberanía compartida." (Villoro 1999:53).

Los Estados-nación tienen que aprender a compartir su soberanía hacia el exterior y también hacia dentro de ellos mismos. Tienen que empezar por reconocer la existencia de "pueblos" (y no solo de minorías) al interior de ellos y aprender a compartir su soberanía con estos. Los "pueblos" son sociedades que poseen una cultura propia, una relación con un territorio y un proyecto histórico compartido. Las minorías (sean étnicas, raciales, religiosas o sexuales) no comparten estos tres elementos. El multiculturalismo anglosajón no hace esta diferencia y trata a los pueblos indígenas como minorías étnicas. Este error conceptual tiene consecuencias políticas relevantes pues los convenios de Naciones Unidas les confieren a los pueblos el derecho a la autodeterminación, no así a las minorías. De tal manera que "los pueblos podrían ejercer su derecho de autodeterminación escindiéndose del Estado que los dominaba, o bien, reclamando autonomía sin dejar de pertenecer a un Estado plural." (Villoro 1999:57). El reclamo de autonomía tiene diversas modalidades.

Así, a diferencia de los países europeos, en América Latina "el territorio donde subsisten las viejas culturas aborígenes está en las comunidades. A partir de ellos podrían constituirse, por asociación, municipios de mayoría indígena y, luego, regiones. Comunidades y municipios son los espacios donde el pueblo real vive y trabaja, donde puede participar en una vida colectiva. Una política realmente democrática tendría que propugnar el acrecentamiento de recursos y de poder a los ámbitos locales." (Villoro 1999:60).

## 11. La construcción de los espacios públicos en las democracias inclusivas

El principal vacío que comparten el multiculturalismo anglosajón y el multiculturalismo mexicano es que no le asignan ningún rol protagónico a la sociedad civil en la construcción de las democracias inclusivas.

En las democracias inclusivas las políticas tienen legitimidad social cuando surgen del acuerdo entre el Estado y la sociedad civil. El Estado no debe sustituir a la sociedad civil en la generación de las políticas públicas. Antes bien, debe garantizar la existencia de esferas públicas que aseguren la aparición de la pluralidad cultural en la deliberación democrática. El Estado debe generar y garantizar que estas esferas públicas deliberativas no excluyan a los ciudadanos por su procedencia étnica o su cultura de origen. La elección libre y transparente de los representantes del pueblo en las asambleas legislativas y de gobierno es la condición necesaria de posibilidad de la democracia y el buen gobierno, pero no es su esencia. La esencia de la democracia es la autorregulación colectiva. Para que haya autorregulación pública es preciso construir una cultura política común que permita la comunicación intercultural en esferas públicas plurales. Una cultura política transcultural viva, es decir, que comprenda no solo concepciones y creencias, sino también hábitos, costumbres, valoraciones y sentires compartidos.

Las esferas públicas son indispensables para la convivencia democrática porque en torno a ellas se construyen las comunidades políticas de las naciones. No hay comunidad política sin esferas públicas. La ciudadanía es *praxis* y pertenencia a una comunidad política inclusiva de la diversidad.

El gran problema de las democracias liberales representativas es que las esferas públicas y los partidos políticos son monoculturales y excluyentes de la otredad. Así, para un ciudadano indígena el acceso al debate público y a la vida partidaria presuponen no solo la adquisición de nuevos códigos sino el desaprendizaje de los propios, es decir, el desarraigo cultural. Los derechos culturales en las democracias liberales son formalidades jurídicas sin concreción real. Para que puedan accionarse en los partidos políticos y en las esferas públicas, estos tienen que interculturalizarse, es decir, convertirse en espacios de encuentro y diálogo entre las culturas. Ello implica liberar la razón pública del imperio de la racionalidad instrumental, pluralizarla, abrirla a otras racionalidades, hacerla prudencial, comunicativa.

El problema central de los Estados nacionales modernos es que los espacios públicos de deliberación democrática son espacios colonizados por la racionalidad monológica y por los paradigmas culturales de las nacionalidades dominantes. Por ello, la primera tarea de los Estados plurales es y debe ser descolonizar cultural y económicamente los espacios públicos del debate político.

Los espacios públicos del debate democrático no deben estar subsumidos a los imperativos del mercado. Deben ser culturalmente inclusivos, socialmente diversos y girar en torno a agendas que incluyan los problemas de injusticia cultural y de injusticia distributiva de la sociedad. Las políticas públicas a través de las que se busca responder a estos problemas deben surgir de la sociedad civil. Deben ser fruto de la deliberación pública y de la participación plural de los actores sociales.

Para que las democracias liberales dejen de ser solamente representativas y sean también participativas los términos de la relación entre el Estado y la sociedad civil deben ser trastocados. El aparato burocrático del Estado debe ser un instrumento eficaz y eficiente de la sociedad civil para ejecutar los acuerdos sociales deliberados en las esferas públicas interculturalizadas.



En la democracia radical el poder administrativo del Estado debe estar al servicio del "poder comunicativo" de la sociedad civil y no al revés. Por ello, la construcción de la ciudadanía pasa necesariamente por el fortalecimiento e interculturalización de la sociedad civil. Pero de manera especial por la democratización cultural de los partidos que conforman la sociedad política.

El Estado nacional moderno nunca practicó ni practica la democracia inclusiva. La cultura política que expandió en las diversas capas y sectores de las sociedades nacionales fue y sigue siendo una cultura orgánicamente ligada a las nacionalidades dominantes. Para generar acuerdos sociales y refundar el pacto social es necesario empezar por interculturalizar la cultura política de los derechos. Para ello hay que desatar la cultura política de la cultura hegemónica y recrearla desde los aportes provenientes de las culturas políticas de las culturas subalternas. Esta es la condición de posibilidad de la convivencia democrática y de los consensos ciudadanos.

En las sociedades latinoamericanas han sido las culturas urbano-castellano escriturales las que —elevadas al rango de culturas nacionales— se extendieron a las culturas subalternas. Constituyen las bases sobre las que se construyeron las identidades nacionales y los cimientos de la cultura política de las democracias constitucionales. Sin embargo, la exclusión de las culturas originarias de la cultura política de las naciones no ha permitido la construcción de una ética ciudadana pluralista, inculturada y, por ende, significativa para la convivencia entre los diferentes. Esta exclusión de nuestras culturas originarias fue soslayada mediante la teoría del mestizaje cultural. La identidad nacional fue presentada como resultado de una síntesis entre lo indígena y lo hispano. Síntesis que nunca se produjo y que más bien sirvió para invisibilizar la injusticia cultural y la asimetría social.

La democratización cultural de los Estados nacionales apunta a refundar el pacto social sobre bases sólidas. Unidad en la diversidad: este debe ser el principio y el lema de los Estados pluriculturales y este principio tiene que reflejarse en las Constituciones republicanas.

Los Estados nacionales deben dejar de ser aparatos homogeneizadores para constituirse en espacios institucionales que promuevan la deliberación intercultural y el reconocimiento de la diversidad. El Estado nacional debe enraizarse ética y culturalmente y para ello debe dejar de promover unidades homogéneas inexistentes y pasar a ser una asociación plural. "[...] Un Estado plural supone tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia. Igualdad no es uniformidad: igualdad es la capacidad de los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida conforme a sus propios valores, por diferentes que estos sean [...]. El reconocimiento del derecho a la diferencia de pueblos y minorías no es más que un elemento de un movimiento más general que favorece la creación de espacios sociales en que todos los grupos y comunidades puedan elegir sus formas de vida, en el interior del espacio unitario del Estado." (Villoro 1999:58-59).

La construcción de las autonomías locales y regionales es la columna vertebral del Estado plural. Pero las autonomías no deben significar el desmembramiento del Estado nacional. Para ello no existen fórmulas preestablecidas. Cada Estado nacional debe encontrar la suya. Así por ejemplo, "[...] la estructura federal no corresponde necesariamente con la que tendría un Estado plural; suele ser, en efecto, resultado de particiones administrativas que no reflejan la división en pueblos distintos. En los países federales de América o de África reproduce las divisiones coloniales, o bien, responde a intereses políticos circunstanciales." (Villoro 1999:59).

El Estado plural implica la descentralización administrativa, pero también la descentralización política y cultural del Estado homogéneo de la Modernidad. (Villoro 1999:59). Implica, en otras palabras, la presencia de la pluralidad política y de la diversidad cultural en las asambleas legislativas y en los órganos de gobierno a nivel local, regional y nacional. “La vía hacia un Estado plural es una forma de la lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales.” (Villoro 1999:59).

La participación ciudadana en la autolegislación colectiva a nivel macro y a nivel micro es la condición *sine qua non* de la democracia radical. De ella reciben las instituciones del Estado y de la sociedad civil su legitimidad social. “[...] Una discriminación positiva que permita a los marginados participar más en el poder político es la estrategia recomendada para que la democracia sea cada vez más real y compartida.” (Camps 1996:25). Nos permite interculturalizar la deliberación pública. Pero si bien la discriminación positiva permite el acceso de los representantes de los grupos discriminados al debate público también genera problemas. Las cuotas de representación fueron pensadas en un comienzo como medidas transitorias pero son en realidad medidas proteccionistas crónicas. Aseguran el acceso de la diversidad a las esferas públicas, pero refuerzan los prejuicios culturales que están en la base de la discriminación social. Para combatirlos es preciso desarrollar estrategias de educación intercultural que permitan construir la interculturalidad positiva y el *ethos* democrático en el día a día, tanto en la esfera de la vida íntima como en la esfera de la vida pública.

## **12. La micro-física del poder y la interculturalidad en la vida íntima**

La interculturalización de las esferas públicas, donde se realiza la deliberación democrática y la autorregulación colectiva, es una necesidad apremiante para generar formas de convivencia civilizada en las que los ciudadanos se sientan reconocidos. La construcción de una racionalidad pública pluralista donde convergan las múltiples racionalidades que conviven en el espacio social de los Estados- nacionales es la condición de posibilidad de la deliberación democrática. Ambas constituyen parte sustantiva del marco de referencia macro-social que es necesario construir para promover el diálogo intercultural en la vida cotidiana, es decir, en el espacio micro-social.

Si los cambios macro-sociales no se reflejan en transformaciones sustantivas en la microfísica del poder entonces carecen de sentido. Pero —como bien señala Xavier Albó (1999)— entre la micro y la macro interculturalidad no hay una relación de causa-efecto. Lo macro social condiciona lo micro social. Es su condición necesaria pero no suficiente de posibilidad. Pero, por otro lado, es desde los espacios micro-sociales, es decir, los gobiernos locales, las comunidades, las escuelas, las asociaciones y las familias, que se generan los cambios macro-sociales de la estructura básica de la sociedad. Entre lo micro y lo macro no hay relaciones unilaterales, hay relaciones de interacción recíproca.

Es un grave error pensar que para generar cambios sustantivos en la esfera micro-social hay que producir primero cambios sustantivos en la esfera macro-social. Los cambios hay que generarlos simultáneamente en ambos niveles pues se condicionan entre sí. La transformación del Estado homogéneo, el protagonismo de la sociedad civil en las políticas públicas y la interculturalización de la deliberación democrática son tareas macro que es necesario emprender. Pero al mismo tiempo es necesario empezar también por democratizar las escuelas, convertirlas en espacios de formación ciudadana y fomentar el diálogo intercultural en el aula.

En la esfera micro-social las relaciones autoritarias deben ser transformadas gradualmente en relaciones de reconocimiento mutuo. En la esfera de la intimidad, la experiencia de la alteridad no es una vivencia que se agota en su dimensión cognitiva. No se limita al conocimiento del tú, sino sobretudo a la disposición emocional a entablar un diálogo afectivo con el otro. La experiencia de la interculturalidad en la vida íntima, en la amistad y en el amor, es la experiencia más profunda de encuentro humano. Involucra un aprender a desposeerse de los códigos propios, un desprendimiento incondicional de las certezas adquiridas, una transformación sustancial de nuestras identidades. El diálogo intercultural en la vida íntima modifica nuestras subjetividades, nos abre a nuevos horizontes de comprensión de lo vivido y nos enseña a habitar el mundo de formas inéditas.

El diálogo intercultural no se limita al intercambio de saberes. El diálogo no es trueque: es encuentro. El intercambio es una relación instrumental, el diálogo es una relación comunicativa “[...] Lo que tiene ocurrir es lo que Gadamer denomina la “fusión de horizontes.” (Taylor 1993) Es decir, el encuentro ético de las ontologías contenidas en los *ethos* de pertenencia de los interlocutores que se encuentran.

La fusión de horizontes, el encuentro de culturas, se evidencia también en las objetivaciones del espíritu: en la arquitectura, en la artesanía, en la pintura, en la música, en las instituciones. En la recreación de todo aquello que, desde Hegel, denominamos el “espíritu objetivo”, es decir, el mundo de las manifestaciones culturales.

Lo que acontece en el diálogo intercultural es la fusión de horizontes, y lo que acontece en la fusión de horizontes es la recreación de las identidades. “[...] Los auténticos juicios de valor presuponen la fusión de horizontes normativos; presuponen que hemos sido transformados por el estudio del “otro”, de modo que no sólo juzgamos de acuerdo con nuestras normas familiares originales.” (Taylor 1993) Esto es cierto solamente en parte. Porque el diálogo es más que *el estudio del otro*: el diálogo es empatía, apertura existencial, disposición pre-teórica, afectiva y cognitiva al mismo tiempo. Encontrarse en situación de diálogo es más que un estudio recíproco. Estudiar es colocarse en una actitud teórica, es colocar al otro como tema de estudio. Es petrificar al “yo ajeno”, es negar el “tú eres”. La actitud teórica es una actitud derivada, reflexiva. No es la actitud primigenia del encuentro de las identidades.

El encuentro de culturas, la fusión de horizontes nos permite descubrir aspectos de nosotros mismos invisibles a nuestra propia mirada. Nos permite renacer por acción del encuentro con el otro. El diálogo de las identidades está en el origen de la recreación y la fecundación recíproca. Es la esencia de la interculturalidad en la vida íntima. Es el motor que dinamiza la realización recíproca del proyecto ético de las identidades convergentes.

## **Bibliografía**

**Albó, Xavier**

1999 *Iguales aunque diferentes*. La Paz: CIPCA, Ministerio de Educación y UNICEF.

**Camps, Victoria**

1996 *El malestar de la vida pública*. Barcelona: Grijalbo.

**Castells, Manuel**

2002. *La era de la información*. Tomo II: El poder de la identidad. Madrid: Alianza Editorial.

**Fuller, Norma (editora)**

2002 *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

**Habermas, Jürgen**

1999 *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.

**Hopenhayn, Martín**

1999 “La aldea global. Entre la utopía transcultural y el *ratio mercantil*: paradojas de la globalización cultural”. En: Portocarrero Gonzalo y Carlos Iván Degregori. *Cultura y globalización*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

**Kymlicka, Will**

1996a “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal.” *Isegoría*, N°. 14, Madrid.

1996b *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

2001 *Politics in the vernacular*. New York: Oxford University Press.

**Rawls, John**

2001 *Derecho de gentes*. Barcelona: Paidós.

**Taylor, Charles**

1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

**Vallescar, Diana**

s/año *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*. Madrid: Editorial PS.

**Villoro, Luis**

1999 *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.

**Yung, Iris Marion**

1990 *Justice and the politics of difference*. New Jersey: Princeton.

## **CIUDADANÍA, INTERCULTURALIDAD Y FORMACIÓN DOCENTE**

**Teresa Valiente-Catter**

El título del presente artículo relaciona tres conceptos que pueden ser tratados de manera independiente o no: se puede vincular ciudadanía (como contenido) con el sistema educativo, bajo el tema de educación ciudadana; o, ciudadanía con interculturalidad, a partir del reconocimiento del carácter multicultural de nuestra sociedad; o hablar de interculturalidad como eje transversal del sistema educativo, de donde nace el concepto de educación intercultural.

¿Cómo se vinculan estos tres conceptos? La respuesta requiere de algunas precisiones y plantea otras preguntas: si ciudadanía es ejercicio y práctica de derechos: ¿qué implica ser ciudadano y convivir en una sociedad multicultural dentro de un marco político definido por principios democráticos, constitucionales y por los derechos humanos? Si interculturalidad es interacción y práctica de actitudes de respeto a las diferencias ¿cómo conciliar la diversidad de identidades sobre la afirmación de derechos orientados a la equidad y a la igualdad de oportunidades? ¿Qué significa incluir al “otro” dentro de un marco de disenso, tan necesario para la convivencia, en una sociedad democrática y multicultural? ¿Sobre la base de tradiciones compartidas, qué competencias son necesarias desarrollar en el proceso de construcción de una sociedad plural y diferenciada? ¿Cuál es el valor agregado de la perspectiva intercultural? ¿Cuál es su relación con la ciudadanía como práctica en el marco del proceso educativo y, dentro de éste, qué rol juega la formación docente?

Un aspecto central de la interculturalidad es la noción de compartir, la cual implica partir del reconocimiento recíproco de las diferencias. Además, fomentar este reconocimiento es una oportunidad de contribuir a superar las relaciones de exclusión. La capacidad de compartir contribuye a desarrollar y mantener una actitud abierta y de aceptación de las diferencias, sin pretender integrarlas bajo un manto de uniformidad ni construir una sociedad homogeneizada.

Vivimos en una realidad global caracterizada por la heterogeneidad. Ya no es posible pensar en respuestas únicas o elaboradas en el estrecho marco del concepto de los Estados nacionales. La velocidad de los cambios sociales, en el conocimiento y en la tecnología, desafía a dar respuestas prácticas, lo cual implica adecuar el pensamiento y las estrategias de solución a problemas de relaciones de convivencia en la vida política, social, profesional y cotidiana.

Compartir en una sociedad multicultural es una competencia social que desafía convicciones desarrolladas en el propio proceso de socialización. En una sociedad excluyente, estas convicciones tratan de imponerse sobre otras, creando situaciones de tensión y de conflicto. Gracias a la capacidad de compartir se crean espacios de apertura a los conflictos surgidos en el horizonte individual y social, y se puede construir, creativamente, estrategias de

solución. Todo conflicto presupone límites, en nuestro caso se trataría de los límites de nuestra tolerancia, y la lucha contra estos límites es la fuente natural de los procesos creativos.

La solidaridad es también una competencia social. Es la adhesión a intereses y responsabilidades comunes. Su desarrollo está estrechamente vinculado con el desarrollo de la competencia de compartir: ambas se condicionan recíprocamente; además, la participación y la comunicación son aspectos centrales en este condicionamiento. Compartir, solidarizarse, participar y comunicarse contribuyen a la formación de una voluntad con objetivos comunes; todo ello se constituye en una fuente innovadora de convivencia social y, por tanto, de construcción de una sociedad plural.

¿Cómo se contribuye, desde el proceso educativo orientado al desarrollo de las competencias de compartir y de solidarizarse, a desarrollar una voluntad política de ejecución orientada al ejercicio ciudadano en una sociedad multicultural y democrática?

En este trabajo se presenta algunas reflexiones desarrolladas por la Cooperación Alemana al Desarrollo (GTZ) en la asesoría brindada en Educación Bilingüe Intercultural a cinco Institutos Superiores Pedagógicos de diferentes departamentos de la región andina: Huancavelica (Huancavelica), Ayacucho y Huanta (Ayacucho), Andahuaylas (Apurímac) y Tinta (Cuzco). Esta asesoría se enmarcó en el proyecto PROFODEBI-GTZ (Proyecto de Formación Docente en Educación Bilingüe Intercultural, período 2000-2002).

Las reflexiones abren interrogantes para el ejercicio pedagógico orientado a la diversidad desde una perspectiva intercultural. Por perspectiva intercultural entendemos el involucramiento de todos los actores que conforman una sociedad multicultural. Es por ello que un aspecto central en la perspectiva intercultural es la interacción que permite identificar las diferencias que parten de las distintas formas de interpretar y transformar el mundo y, por tanto, las variadas formas de percepción de los valores, roles y espacios.

La convivencia social entre diferentes demanda desarrollar y cultivar, al mismo tiempo, la capacidad de comunicación y participación dentro de un marco de disenso y descentración del horizonte individual y también, de orientarlo a una conciencia de interdependencia mediante la aceptación de nuevos desafíos, el reconocimiento de la limitación propia y la construcción de objetivos comunes. Este proceso orientado a la construcción de una conciencia de interdependencia, al contrario de una conversión en una nueva pero sutil forma de dependencia y/o exclusión, precisa de ciertas condiciones (Etxeberria 2001). La comunicación e interacción deben darse dentro de un diálogo consciente y deseado: es necesario crear mecanismos de comunicación e interacción, situarse en la perspectiva del "otro". Es necesario desarrollar la capacidad de la empatía, tener actitud receptiva y abierta a descubrir los valores del "otro". Es necesario desarrollar la competencia de participación y, proyección de desarrollo de la propia cultura: es decir, fomentar actitudes con apertura.

Desde este enfoque del desarrollo de una conciencia de interdependencia orientada a la práctica ciudadana, la perspectiva intercultural no puede ser reducida a la dimensión de lo folklórico y costumbrista, ni ser vinculada a un solo colectivo. La perspectiva intercultural compromete a todos los colectivos de una sociedad.

En un evento internacional, a propósito de la Formación Docente (junio del 2002), realizado en Lima por la Dirección Nacional de Formación y Capacitación Docente, sostuvimos que la

ciudadanía, las relaciones democráticas y los derechos humanos empiezan en el aula, desde la educación inicial. No basta disertar sobre ciudadanía, relaciones democráticas, interculturalidad, o equidad de género. Hay que poner en práctica estos temas en el proceso de enseñanza-aprendizaje y en todos los niveles educativos.

Dentro de este contexto, la formación docente inicial y continua tiene gran importancia, dado que su función es preparar a futuros maestros. Pero, cabe preguntarse: ¿a qué maestro o alumno-profesor nos referimos? ¿Para qué sociedad se está preparando? ¿Cuál será la situación del mundo dentro de tres décadas, por ejemplo? ¿Cuál será la situación de Latinoamérica y del Perú?

Es difícil concebir una formación docente bajo el principio del ejercicio de la ciudadanía o del desarrollo de actitudes de respeto por las diferencias, si en el aula, desde la pre-escolar, se practica una pedagogía autoritaria en la cual el niño o la niña percibe, siente y vive que sus experiencias, emociones, intereses y expectativas no son tomados en cuenta en su proceso de aprendizaje.

Actualmente es aún frecuente la práctica frontal y de memorización como método de enseñanza. La fragmentación, acumulación y registro memorístico de datos orientan el proceso de enseñanza-aprendizaje. A esto se suma que la formación docente está mayormente orientada a las escuelas polidocentes, sin considerar la realidad del aula multigrado o la unitaria donde confluyen diferentes niveles de conocimientos y experiencias.

¿Cómo revertir esta práctica pedagógica frontal en una práctica pedagógica de comunicación, necesaria para el desarrollo y ejercicio de actitudes abiertas, de respeto y de tolerancia a las diferencias y, por tanto, básica en el desarrollo de la práctica ciudadana? El uso del currículo es aún prescriptivo, si bien ya son un avance las reformas realizadas hacia una diversificación curricular, donde se fomenta la curiosidad, observación, experimentación, comparación, elaboración de hipótesis, sistematización, abstracción, etc., como elementos constitutivos de una práctica pedagógica que aprovecha creativamente la diversidad.

A continuación focalizaremos algunas reflexiones desarrolladas en el marco del PROFODEBI, con respecto a la metodología y didáctica con perspectiva intercultural y que, pensamos, pueden contribuir a estrechar la relación entre formación docente y el concepto de práctica ciudadana en una sociedad multicultural.

El enfoque intercultural en el ejercicio pedagógico parte de los conocimientos previos de los alumnos así como de su visión del mundo, una síntesis de transmisión oral y experiencias en su interacción con el entorno natural y social del cual son parte. Desde un enfoque intercultural las experiencias de los niños con su entorno natural y social son incluidas a la vez que se fomenta, por un lado, la curiosidad por lo nuevo y, por otro lado, el desarrollo de la complementariedad de conocimientos y su aplicación en situaciones concretas. Es decir, se refuerza el conocimiento y los valores locales en relación con el desarrollo de una actitud abierta frente a lo diferente y a las posibles ventajas de aprovecharlo.

Una característica de la perspectiva intercultural es su orientación práctica. De manera general, se puede afirmar que vivimos en interacción permanente con el mundo, caracterizado por su constante movimiento y transformación. Esta interacción es una experiencia de aprendizaje observable en acciones, opiniones, comportamientos, expectativas, emociones y

actitudes. La orientación práctica de la perspectiva intercultural se basa en el aprovechamiento de la razón y la habilidad de reforzar esta experiencia de aprendizaje en el desarrollo de fuerzas creativas para la resolución de problemas de la vida cotidiana.

Entendemos por aprendizaje no el haber registrado y acumulado conocimientos sino el haber adquirido la capacidad de ponerlos en práctica. Una metodología y didáctica con perspectiva intercultural contribuyen a que el alumno aplique la capacidad adquirida de una manera responsable, razonable, racional y emocional dentro y fuera de su entorno. Esto implica obligatoriamente el fomento de un cambio en las dependencias internas a favor de un proceso marcado por el trato responsable con los demás y dentro de un espacio históricamente generado para todos.

Desde una perspectiva intercultural esto implica para la formación docente la elaboración de una estrategia metodológica que toma en cuenta algunos cánones:

- El desarrollo del vínculo entre tareas globales, societales e individuales adecuadas a las capacidades e intereses de los estudiantes refuerza su autonomía y la construcción de objetivos comunes.
- El fomento de la capacidad de exploración aprovecha la diversidad de posibilidades en las decisiones propias de los estudiantes y, de esta manera, la asunción de responsabilidades recíprocas.
- La participación de los estudiantes es importante en la preparación y configuración de la planificación de sesiones de aprendizaje que incluya la reflexión de los resultados de sesiones anteriores con las nuevas tareas. Esta estrategia permite una mayor transparencia con respecto al contexto, sentido y proyección del trabajo que se está realizando incluyendo los intereses de los estudiantes.
- La comunicación e interacción mediante el aprendizaje cooperativo son elementos necesarios que apoyan una mayor apertura en la resolución de problemas.
- El desarrollo sistemático del trabajo contribuye a un aprendizaje sistémico a través de situaciones concretas en las cuales se comprueba que la cooperación es favorable y, por tanto, necesaria.

Estos supuestos nos llevan a la pregunta *¿Qué modelo curricular es necesario implementar?*

Todo proceso educativo formal tiene una idea concreta de qué, cómo, quién y cuándo se aprende y se enseña; qué logros y efectos se esperan y se obtienen; y cuál es el impacto de ello. Dentro de este enfoque, el currículo se orienta en la búsqueda de respuestas y es el fundamento de toda reflexión para la organización del conocimiento, de las experiencias y de la estructura del proceso de enseñanza-aprendizaje.

El currículo es una construcción social de la organización del conocimiento. En la forma cómo está organizado el conocimiento, se refleja el tipo de sociedad que lo construye. En la medida cómo una sociedad selecciona, clasifica, transmite y evalúa el conocimiento está reflejando su modelo social.



Una definición global de currículo que sea operativa nos remite a su etimología. La raíz de currículo se encuentra en la voz latina *currere* que significa “correr”, en el sentido de pista. Desde la etimología el currículo es definido como una pista a seguir, cuyo camino puede ser diverso y su construcción se orienta en la concepción que de él se tiene. De manera contrastiva destacamos dos tendencias en la definición del currículo:

1. El currículo definido como un conjunto de contenidos para ser estudiados dentro de una secuencia y estructurados en un sistema de objetivos, contenidos, procedimientos, horarios y evaluación. En esta tendencia, el currículo es normalmente prescriptivo: los contenidos deben ser reproducidos y la evaluación se orienta en la reproducción de los mismos. La pregunta por la contextualización de los contenidos es poco relevante. En un currículo prescriptivo no existen opciones; los objetivos y contenidos de enseñanza son su principio y culminación.
2. El currículo entendido como un proceso activo que tiene como tarea la reconstrucción del conocimiento, orientada en la experiencia compartida entre profesor y alumnos, así como entre los mismos alumnos. Ello incluye conocimientos e historias de vida y expectativas e intereses de los diversos actores del proceso de enseñanza-aprendizaje. Esta flexibilidad del currículo permite que se forme en una variedad de lugares y a una variedad de niveles y, por tanto, se encuentra en un continuo movimiento orientado a opciones y alternativas en vez de dar respuestas únicas.

El trabajo curricular del PROFODEBI se orientó en la segunda opción, lo cual permitió abordar el concepto de diversificación curricular. Existen conceptos de diversificación curricular dentro y fuera del país, orientados a necesidades específicas. Ellos tratan de responder a situaciones educativas diversas y a las necesidades de la sociedad que se quiere construir. Existen ejemplos de:

- Diversificación curricular en la secundaria, donde se articula la educación secundaria clásica con necesidades de especialización para la profesionalización laboral.
- Diversificación curricular a través de una diferenciación entre la secundaria clásica y una secundaria que prepara para el sector terciario o en especializaciones técnico-manuales.
- Diversificación curricular que parte de las diferencias al interior del aula: toma en cuenta distintos niveles y ritmos de aprendizaje, necesidades e intereses de los alumnos.

El término más cercano a diversificación curricular es ‘adaptación’. Ciertamente se trata de un proceso de adaptación a diferentes situaciones. Este concepto de flexibilidad acompaña el trabajo educativo. Por ejemplo, pueden existir en el aula diferentes niveles de conocimiento y experiencias, y los alumnos (también los profesores) pueden proceder de entornos geográficos y socio-culturales igualmente diferentes. En esa situación, respondieron: “la diversificación curricular nos permite la adecuación al contexto local”, cuando se realizó el diagnóstico de Formación Docente en Educación Bilingüe Intercultural en los ISP del PROFODEBI en noviembre

del año 2000. En esta definición está implícito que en el centro del proceso de aprendizaje los profesores y los alumnos deben sentirse conectados con la realidad en la cual viven. Aquí radica una parte medular del significado del "aprendizaje significativo".

La diversificación curricular, orientada en la flexibilidad, reconoce diversas formas de ver e interpretar el mundo con sus ritmos y colores diferentes. Si no se acepta esta diversidad difícilmente se va a entender el por qué de la necesidad de la flexibilidad y, por tanto, menor va a ser la disposición de realizar la puesta en práctica de la relación entre un concepto y una estrategia que conecta diferentes modos de pensar e interpretar la realidad vivida y, por tanto, de solucionar sus problemas.

Referirnos a diversificación curricular es tomar en cuenta la especificidad del aula multigrado, hasta hace poco una realidad pedagógica despreciada y menospreciada; pero actualmente convertida en el blanco de interés de instituciones y especialistas en el trabajo pedagógico. El aula multigrado es tal vez la expresión más exacta y concreta del concepto de diversidad en una situación de aprendizaje. Los diversos y diferentes niveles de conocimientos y experiencias de los niños y las niñas reunidos en un aula constituyen un escenario más "natural", más "cercano" y más oportuno a su proceso de aprendizaje al favorecer un trabajo colectivo, en el cual los niños y las niñas aprenden mutuamente.

Uno de los resultados destacados por proyectos piloto en aulas multigrado de diferentes países y continentes son los efectos sociales a través del desarrollo de la cooperación acompañada de confianza y autoestima, características indispensables, entre otros, del desarrollo de relaciones de respeto, diálogo y participación en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Las reflexiones hasta aquí presentadas resumidamente nos inducen a la siguiente pregunta: ¿Cómo orientar desde la formación docente, inicial y continua, el proceso de aprendizaje desde una perspectiva intercultural y hacia la práctica ciudadana en una sociedad multicultural?.

Cada cultura desarrolla sus propios instrumentos de aprendizaje. En el caso de sociedades agrarias como la andina, por ejemplo, la observación e imitación son mecanismos de aprendizaje que permiten al niño y la niña integrarse en su grupo familiar y social de referencia, donde desarrolla su afectividad y sentimientos de responsabilidad. Obligaciones ejercidas desde la más tierna edad como el pastoreo, las actividades agrícolas y domésticas así como la internalización de roles mediante la imitación en el juego de escenas de la vida cotidiana son parte de este proceso. Esta forma de aprendizaje o desarrollo de competencias está definida por una determinada percepción del mundo y por el contexto de las exigencias concretas de la vida en la comunidad. Esto implica una estructura flexible de relaciones y posiciones entre diferentes personas, algunas de las cuales asumen una función transitoria similar a la del maestro y otras a la del aprendiz o del alumno. Su objetivo principal es la reproducción de lo conocido, resultado de experiencias, competencias aprendidas, habilidades adquiridas y actitudes desarrolladas, así como de transmisión de costumbres y tradiciones.

Una didáctica con perspectiva intercultural orientada *en y hacia* el sujeto de aprendizaje aprovecha sus experiencias cotidianas, sus historias de vida. Las experiencias de los niños y las niñas en su entorno natural y social son tan significativas que constituyen un punto de partida para la creación y recreación de procedimientos y estrategias que faciliten el fortalecimiento de sus competencias y faciliten el desarrollo de otras nuevas, contribuyendo

así a la ampliación de su horizonte de experiencias. En este proceso de aprendizaje, la comunicación y la interacción son básicas, y la motivación y la creatividad juegan un rol importante en el reconocimiento de lo propio, la apropiación de lo nuevo y su proyección. Desde esta perspectiva no existe una sola didáctica, tampoco un método único. Actividades y recursos pueden ser seleccionados, creados, recreados y relacionados permanentemente. Desde una perspectiva intercultural esto implica:

- Facilitar el descubrimiento y la comprensión de los fenómenos así como el tipo de sus relaciones.
- Promover el trabajo cooperativo y la responsabilidad social.
- Apoyar al reconocimiento de los propios valores y la presencia de otras experiencias individuales y sociales.
- Apoyar a comprender la constante de la mutabilidad de los fenómenos, es decir, del cambio en los procesos y su significado para el desarrollo individual y social.

Proponemos un pequeño ejemplo ¿Cómo trabajamos el siguiente enunciado en términos de conservación del medio ambiente? *“La tierra tiene vida y tenemos que cuidarla”* ¿Qué competencias sociales o de otro tipo están involucradas? ¿Qué valores están implícitos? ¿Qué áreas curriculares están comprendidas? ¿Qué contenidos seleccionamos? ¿Cómo los desarrollamos a través de los diversos grados y niveles educativos? Sugerimos algunas pistas de reflexión operativa:

La intención no es enseñar temas sino saber “leer” la naturaleza o el medio ambiente dentro de un proyecto concebido con los alumnos en conjunto; es decir, descubrir sus recursos, sus relaciones y sus posibilidades para el desarrollo del ser humano, de la comunidad, de la sociedad, del mundo. Una idea central en la frase es la reflexión y motivación al desarrollo de competencias para valorar relaciones y aplicar conocimientos sobre el medio ambiente para el desarrollo del mismo, a la conservación y aprovechamiento racional de sus recursos, a la conservación de la salud personal y social y, por tanto, al fortalecimiento de relaciones orientadas a la elaboración de objetivos comunes y a la voluntad de practicarlos. Al respecto el fomento de sus ventajas implica, por ejemplo entre otros, el desarrollo de la motivación y la creatividad.

Motivar significa predisponer hacia cierto comportamiento. El niño y la niña están motivados, están interesados en aprender cuando tienen y sienten una necesidad específica. Esta los llevan a actuar para intentar satisfacerla y dirige su comportamiento hacia la acción más adecuada para este fin. Es decir, la acción debe tener un sentido. Por ejemplo, las actividades son articuladas en relación con la satisfacción de necesidades e intereses específicos.

La creatividad “es entendida como un proceso intelectual que se caracteriza por la búsqueda de algo nuevo, original y válido para sí mismo y para los demás. El producto de la creatividad lo constituye el resultado que ha de ser algo nuevo, útil, práctico, importante y significativo, ya sea para la persona, para quienes la rodean o para la sociedad en general” (Urgilés 1992:180). Las características de una persona creativa son originalidad, fluidez, flexibilidad, sensibilidad a los problemas, capacidad de análisis, capacidad de síntesis, organización, elaboración y evaluación. Una persona creativa es independiente y autónoma, confía en sí misma, puede enfrentarse a los problemas, no teme equivocarse, le gusta explorar y descubrir, desarrolla iniciativa y motivación propias, goza de imaginación y fantasía, es espontánea y expresa libremente sus pensamientos y sentimientos.

Una actividad creadora implica:

- Permitir resolver los problemas que se presentan.
- Presuponer la transferencia independiente de los conocimientos a una nueva situación.
- Facilitar el hallazgo de nuevos problemas en condiciones ya conocidas, que el sujeto es capaz de determinar la inoperabilidad del camino escogido para la solución del problema planteado.
- Decidir con originalidad que permite el alejamiento de los estereotipos de una actividad, Combinar los métodos ya conocidos de solución con uno nuevo y adecuarlo.

La resolución de problemas concretos estimula la motivación por indagar y la creatividad para resolverlos. Los problemas pueden ser de la localidad, de otros lugares y/o de contextos más amplios, diversos y complejos. Dentro de una perspectiva intercultural, un resultado es llegar a la idea de que existen diversos caminos de solución. En el procedimiento de cómo configurar una clase, se articula la creatividad del profesor o de la profesora al diseñar su estrategia con la motivación y participación directa de los alumnos hacia la explicación del problema y la necesidad de resolverlo.

Las ideas y los planteamientos actuales nos están orientando a la construcción de la sociedad que queremos para nuestros hijos e hijas. Esta tarea se complementa con la de la necesidad de construir un Estado plural y multicultural, con visión de futuro y con una ciudadanía que tenga como principio el reconocimiento de las diferencias. Frente a estas dos tareas, es legítima la pregunta por el sistema de educación que se necesita como concepto marco y que sea coherente en su desempeño, a través de todos los niveles y modalidades. Si se pierde esta coherencia estaremos corriendo el riesgo de seguir reproduciendo en el aula aquello que precisamente criticamos.

Una formación docente orientada a la diversidad contribuye a profundizar conceptos y a desarrollarlos sobre la base de su aplicación práctica, en la cual la motivación, la comunicación, el trabajo cooperativo, la experimentación, el disenso, el respeto, la interacción, etc. deberían ser elementos constitutivos del proceso de enseñanza-aprendizaje con perspectiva intercultural y orientado a la superación de las relaciones de exclusión y a la construcción de una sociedad plural justa y equitativa.

### **Bibliografía**

#### **AMODIO, Emanuele**

1993 *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América.* Colección Tierra Incógnita 6. Quito: Ediciones Abya Yala.

#### **AUERNHEIMER, Georg**

1990 *Interkulturelle Erziehung* (Introducción a la Educación Intercultural). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

**AUERNHEIMER Georg, V. von Blumenthal, H. Stübig, B. Willmann**

- 1996 *Interkulturelle Erziehung im Schulalltag. Fallstudien zum Umgang von Schulen mit der multikulturellen Situation* (Educación intercultural en la cotidianidad escolar. Estudios de caso de escuelas que enfocan la situación multicultural). Münster/ New York: Waxmann Verlag GmbH.

**BURBANO, Bolívar**

- 1992 Descripción del comportamiento del maestro bilingüe del P.EBI en relación con los estudiantes dentro del proceso educativo. Investigación realizada por la Facultad de Ciencias de la Educación de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador: 1991-1992. Quito: *Informe del P.EBIN*° 40.

**Begegnen – Verstehen – Handeln (Encontrarse, reconocerse, comunicarse)**

- 1993 *Handbuch für Interkulturelles Kommunikationstraining. IKO- Verlag für Interkulturelle Kommunikation. Amt für Multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main* (Manual para una capacitación de comunicación intercultural. Frankfurt: Editorial para la capacitación intercultural).

**COLL, César**

- 1996 Vías de acceso en la concreción de las intenciones educativas. En: *Didáctica de la Educación Superior. Anexos. Proyecto “Calidad de la Educación y Desarrollo Regional”*. Facultad de Educación. Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.60-67. Lima: Agencia Española de Cooperación Internacional. Ministerio de Educación.

**DEGREGORI, Carlos Ivan (Editor)**

- 2000 *No hay país mas diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Perú Problema N° 27. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

**ETXEBERRÍA, Xabier**

- 2001 “Derechos culturales e interculturalidad”. En: Heise, María (compilación y edición). *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Ministerio de Educación y FORTE-PE, PP. 17-38.

**FORNET-BETANCOURT, Raúl**

- 2001 “Filosofía e Interculturalidad en América Latina, Intento de introducción no filosófica”. En: Heise, María (compilación y edición). *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Ministerio de Educación y FORTE-PE, PP. 63-74.

**GOODSON, Ivor F.**

- 2000 *El cambio en el currículum*. Barcelona: Ediciones Octaedro, S.L.

**HABERMAS, Jürgen**

- 1999 *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

**LÓPEZ, Luis Enrique y Wolfgang Küper**

2000 *La Educación Intercultural Bilingüe en América Latina. Balance y perspectiva.* Informe Educativo Nr. 94, Sección 4316, Educación, Ciencia y Juventud. Eschborn: Cooperación Alemana al Desarrollo, GTZ.

**RÜHLING, Markus y Martín Scheuch**

2003 *Formación y perspectivas laborales de egresados de Institutos Superiores Pedagógicos del Estado. Análisis cuantitativo y cualitativo.* Informe final. Lima: Ministerio de Educación del Perú. PROFORMA-GTZ.

**TOURAINÉ, Alain**

1997 *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: El destino del hombre en la aldea global.* México: Fondo de Cultura Económica.

**WALSH, Catherine**

2001 *Interculturalidad en la Educación.* Ministerio de Educación. Lima: DINEBI FORTE-PE.

## CIUDADANÍAS EN CONSTRUCCIÓN: PARTICIPACIÓN Y SURGIMIENTO DE UNA CIUDADANÍA INDÍGENA

Ismael Vega

Lo que viene sucediendo en la última década con la ciudadanía, esa blanca y occidental palabra, cuya partida de nacimiento se remonta a la Revolución Francesa de 1789, es lo que ha sucedido con otras categorías de origen occidental cuando, producto de los cambios sociales y del debate, comienzan a ser confrontadas con la realidad cultural de las sociedades cuyos Estados las adoptaron en condiciones políticas e históricas muy distintas a las que ahora enfrentan. Actualmente, no cabe duda de que la ciudadanía clásica ha dejado de expresar la complejidad de las sociedades modernas. Estamos frente a una palabra atravesada por múltiples dimensiones, ante un verdadero manjar para antropólogos, sociólogos, filósofos, educadores, etc.

Este trabajo se inicia con una aproximación al concepto de ciudadanía, posteriormente analiza algunos ámbitos en los que se viene construyendo la ciudadanía indígena en el Perú y, finalmente, plantea algunas sugerencias que pueden contribuir a su construcción y fortalecimiento.

### 1. Un viejo debate y un nuevo escenario

En la última década, hemos asistido a un debate en torno a la ciudadanía que se ha planteado en términos de una contradicción entre ciudadanía única y ciudadanía diferenciada. Se busca tener una respuesta sobre la posibilidad de la construcción de la ciudadanía en una sociedad, cuando se plantea el reconocimiento de derechos en función de la pertenencia a un grupo.

Para los ortodoxos liberales, que siguen a Marshall, el punto de partida en la ciudadanía es el individuo y son los intereses individuales los que prioritariamente, con ayuda del mercado y no del Estado, alcanzan la armonía necesaria para que los individuos se realicen libremente. La ciudadanía cumple una función integradora, en tanto se trata de una condición social y política que se cristaliza cuando todos los miembros de una sociedad o comunidad comparten una común cultura política. La idea central de la ciudadanía es la igualdad de derechos y la capacidad de todos los individuos para ejercerlos y asumir deberes ante la ley. Según Bobbio (1991) este es el aporte más importante del liberalismo, que considera que los individuos, al ser sujetos de derechos, adquieren la capacidad de limitar en forma eficaz y desde afuera el poder del Estado.

Esta función vital, integradora y reguladora del Estado no puede desarrollarse si el *status* de ciudadano se adquiere en función del grupo; cuando esto sucede, la ciudadanía deja de ser un mecanismo que promueve el sentimiento de comunidad y el sentimiento de objetivo común que caracteriza a los Estados-nación.

Los defensores de la ciudadanía única señalan que pensar en ciudadanías que asignan un estatus social y político en función de la pertenencia a un grupo es una expresión premoderna alejada de la racionalidad contemporánea. Para ellos, esta ciudadanía en función de la pertenencia a un grupo constituye un obstáculo para la unidad que toda sociedad requiere y para que las sociedades con identidades diversas encuentren un elemento unificador.

En el caso peruano esta idea trató de implementarse a partir de 1821, cuando se planteó una igualdad de los hombres ante la ley en la que no había indígenas (CAAAP 1999).

En efecto, se eliminó los términos *indígenas* o *aborígenes* y, desde ese momento, se consideró que todos eran ciudadanos peruanos. Las élites querían construir una nación desde el poder, una nación de ciudadanos que integre a grupos y sectores excluidos, en la que el sentido de membresía política se base en lealtades a los símbolos del poder central: el Estado y la “comunidad imaginada”, es decir, la nación (Anderson 1993).

En esa época se guardaba silencio respecto a la existencia jurídica y política de los indígenas y se suponía que los derechos de los indígenas se implicaban en los derechos de libertad e igualdad de los individuos y ciudadanos que pertenecen a una sociedad. No se reconocía derechos indígenas en tanto entidades colectivas portadores de una identidad étnica cultural diferenciada. Los indígenas pasan a pertenecer al Estado-nación peruano, donde los grupos étnicos no participan ni son tomados en cuenta.

Como es de esperar, la idea de Estado-nación, conformada por ciudadanos homogéneos, comenzó a derrumbarse desde inicios del siglo XIX debido a la irrupción a nivel mundial de movimientos nacionalistas que cuestionaron y acabaron primero con el imperio español y, más tarde, con los imperios francés y británico. Era evidente que este tipo de ciudadanía solo podía cristalizarse en aquellas sociedades altamente homogéneas y mínimamente heterogéneas, sobre todo, desde el punto de vista cultural.

A mediados del siglo XX en el Perú el cuestionamiento a la igualdad jurídica creó las condiciones necesarias para el surgimiento del comunitarismo, expresado en el estatismo y el constitucionalismo social que añadió a los derechos de libertad e igualdad, los derechos económicos y sociales, y ligó los derechos políticos al concepto de democracia. Recién en 1920 y luego, en 1933, las Constituciones Políticas del Perú incorporaron en sus textos el reconocimiento de la existencia de las comunidades indígenas, aunque siempre dentro de la vieja concepción del Estado-nación. Hasta la década de 1980, la pugna entre liberalismo y estatismo se hizo más clara y se expresó en los diversos gobiernos y tendencias políticas<sup>1</sup> (López 1997).

Junto al debate y a los cambios en las hegemonías que se dieron entre las posiciones liberales y comunitaristas, expresadas en los discursos de las élites en el poder y en las Constituciones Políticas, se produjo también movimientos y manifestaciones sociales y culturales que presionaron y precipitaron los cambios políticos que contribuyeron a la nueva construcción de la ciudadanía.

---

<sup>1</sup> El liberalismo y el estatismo entran en pugna entre 1930 y 1980. El predominio de este último se expresa en el corporativismo del APRA, la iglesia orgánico-comunitarista, el humanismo, la izquierda planificadora y el pragmatismo de Acción Popular, entre otros. Desde la década de 1980, apareció el neoliberalismo cuyas políticas se impusieron en 1990.



Era necesario, imaginar comunidades de otro tipo, imaginar naciones más heterogéneas o más interculturales, para decirlo en términos más modernos. Era necesario que la lengua, los mitos, las tradiciones reales o inventadas, la historia y el carácter étnico se constituyeran en los elementos centrales de diversos movimientos que cuestionan la ciudadanía clásica, la modernización impuesta y la *nation building* homogenizadora.

No es que la heterogeneidad cultural haya aparecido recién con el siglo XIX, lo que pasa es que para las clases gobernantes era fundamental negar la existencia de las alteridades para posicionarse en el poder y cuidar sus intereses. Lo cierto es que “la mayoría de países del mundo no ha sido ni es culturalmente homogénea” (Stavenhagen 1996; 1999). Si esto es así, no cabe duda de que la ciudadanía clásica tampoco puede salir airosa del cuestionamiento sobre el Estado-nación. La realidad de las sociedades contemporáneas muestra que, en la actualidad, la mayor parte de los países del mundo es más heterogénea de lo que nos imaginamos. Por ello, se hizo necesario plantear muchas ciudadanías.

En este escenario se ha comenzado a esbozar diversas propuestas que intentan resolver la artificial e insostenible armonía de la ciudadanía clásica que negó la existencia de indígenas andinos y amazónicos. Una de estas es la de la ciudadanía diferenciada, que sostiene que determinados derechos solo pertenecen a determinados grupos (Young 1996). La ciudadanía diferenciada consiste en la adopción de derechos específicos en función del grupo. En este sentido, muchos países, que actualmente cuentan con sistemas democráticos modernos, reconocen en alguna medida este tipo de derechos y por eso el concepto de ciudadanía es más diferenciado y menos homogéneo de lo que suponemos (Kymlicka 1996).

En esta misma perspectiva se enmarca la noción de ciudadanía étnica, entendida como el resultado de la organización y movilización de los pueblos indígenas en diversos países de América del Sur, especialmente Perú y Ecuador, que luchan por el respeto y el reconocimiento a su identidad étnica. Esta postura plantea los aspectos centrales que configuran esta ciudadanía étnica: territorio, defensa de la identidad étnica, derecho a la educación bilingüe intercultural y la conquista del respeto y de la dignidad (Montoya 1996 y 1998).

A esto le podemos añadir dos derechos que son de suma importancia en la medida que están referidos a la etnicidad de los pueblos indígenas, es decir, a lo que los diferencia del resto de la sociedad: el derecho a organizarse de acuerdo a sus costumbres y el derecho a ser consultados antes de realizar cualquier acción que afecte directa o indirectamente su territorio y sus recursos naturales.

El desarrollo histórico de nuestras sociedades latinoamericanas se ha caracterizado por la injusticia hacia los pueblos indígenas. En efecto, sobre la base de negar las diferencias en nombre de una ciudadanía única, que en realidad no existe, se han invisibilizado y desconocido los derechos ciudadanos a los indígenas. Es tiempo de saldar esta deuda y tomar medidas que institucionalicen la existencia de ciudadanías diferenciadas que deben dar lugar a políticas y programas diferenciados por parte del Estado.

Estos derechos especiales coexisten y se complementan con otros universalmente reconocidos para todos los ciudadanos, como son el derecho a participar políticamente, el derecho a la salud, etc. Así, no estamos planteando que los pueblos indígenas solo tienen derechos especiales, sino que, en la medida que forman parte de una sociedad mayor, también tienen derechos que comparten con el resto de los ciudadanos de esa sociedad.

La exigencia de una ciudadanía diferenciada o indígena en países con altos niveles de diversidad sociocultural, lejos de socavar las bases de la unidad y los sentimientos de pertenencia en el país, buscan reforzarlas. En efecto, el reconocimiento de derechos específicos en función del grupo favorece el nivel de participación y de inclusión de los sectores que exigen este reconocimiento. Dado que los pueblos indígenas buscan la inclusión y la participación en la vida del país, necesitan sentirse acogidos en la sociedad mayor y en condiciones favorables.

Cuando los pueblos amazónicos plantean el reconocimiento de derechos que definan su ciudadanía indígena, no se niegan a tener contacto con otras culturas, sino que esperan que, con el reconocimiento de sus derechos, se cree el marco adecuado que garantice que se produzca en condiciones de igualdad. Los derechos especiales respecto a su territorio no se plantean con la intención de no participar en el desarrollo económico del país sino porque la tierra para los indígenas no es una mercancía que se rige por las leyes de la oferta y la demanda. El derecho a la libre determinación no busca desconocer al Estado e ignorar las leyes nacionales, sino garantizar que, en su participación en la vida nacional y en su relación con el Estado, se respete los valores y formas de organización de los pueblos indígenas.

Si la ciudadanía es fundamentalmente el sentimiento personal y colectivo de participar en un proceso de fortalecimiento de la democracia y de desarrollo humano integral en nuestro país, estamos ante una interesante y, a la vez, complicada etapa en la historia de los pueblos indígenas de la Amazonía y su relación con la sociedad y el Estado. En efecto, más que ante el reconocimiento jurídico de la ciudadanía, estamos ante un proceso que estaría gestando al futuro ciudadano indígena.

Los líderes indígenas de la Amazonía están transitando de una visión circunscrita a la pequeña comunidad a una visión más regional y nacional; de guerreros y cazadores a concertadores que plantean propuestas. De la idea de un cambio social, basado en la espera de algo mágico, a la idea de proceso que exige diálogo con lo nuevo y con lo diferente. De una "visión para la guerra", útil y necesaria para un momento determinado de la historia, a una "visión para el desarrollo". Hacia la reinención de la herencia cultural y las tradiciones para enfrentar problemas contemporáneos (Vega 1998 y 2000).

Un dirigente aguaruna en un encuentro decía "somos indígenas modernos porque ahora en nuestro morral no solo tenemos que llevar puzanga sino también la ley". Esta es una imagen que, desde las ciencias sociales, se debería entender en clave metafórica y que nos dice "quiero que me reconozcan como indígena pero también como peruano". Como el indígena de la *Casa Verde* en la comunidad nativa de Urakusa quien, para comunicarse con los otros, que eran las autoridades, les dijo "piuranos" esperando que lo reconocieran como uno de los suyos y más bien fue brutalmente golpeado y llevado preso a la plaza de Santa María de Nieva (Vargas Llosa). Es verdad que esa falta de diálogo entre los indígenas amazónicos y el resto de la sociedad aún no se ha logrado superar y sigue vigente pero también es verdad que las cosas ya no son como antes.

Una ciudadanía diferenciada evitaría los extremos de la homogenización y de los reduccionismos étnicos o los localismos. La coexistencia de varias ciudadanía en una sociedad puede convertirse en un factor de "estabilidad de las democracias modernas" porque, por un lado, favorece el sentimiento de identidad de los pueblos indígenas, por otro lado, su sentido de comunidad más amplia y, por último, su forma de relacionarse con otras identidades para participar en los procesos políticos que promueven el bien común." (Kymlicka 1996).

## 2. Tres escenarios, tres búsquedas de ciudadanía

Aquellos sujetos que en el siglo XIX eran descritos en las crónicas, en las leyes y novelas como salvajes a los que el Estado peruano ordenaba proteger,<sup>2</sup> comenzaron a ser "civilizados" en el siglo XX (Macera 1990) y en emblemáticas novelas como *El Hablador* fueron colocados en el lado de la barbarie que debe ser civilizada y asimilada a los patrones occidentales<sup>3</sup>.

Estos mismos sujetos se han visto obligados a replantear una y otra vez sus formas de organización y sus formas de relación con la sociedad envolvente y con el Estado. Han tenido que asumir constantemente desafíos y amenazas que no han acabado con ellos pero que indudablemente han afectado su forma de vida desde el punto de vista cultural, social, político y económico (Santos 1996).

## 3. El anuncio de nuevos vientos

En un contexto muy complicado para los pueblos indígenas se fue incubando un proceso que comenzó a hacerse más visible a inicios de los años setenta. Líderes indígenas con una formación social más completa se colocaron poco a poco al frente de organizaciones en búsqueda de nuevas formas de relación con la sociedad envolvente y con el Estado. Se comenzó a reivindicar lo étnico no solo en términos de cohesión cultural local, sino también en términos de reconocimiento social y político a nivel nacional. Se demandó reconocimiento del territorio y de autodeterminación y la participación política. Es esta participación política, que recorre todo el proceso al que nos referimos, la que enriquece y amplía el ámbito de los derechos de los pueblos indígenas y plantea nuevamente la necesidad de pensar en una ciudadanía que no se construya a costa de la identidad étnica y que reconozca los derechos al territorio, a la identidad étnico-cultural, a la autodeterminación y también los derechos universales, como la participación en la escena pública (López1997; Montoya 1996 y 1998).

El congreso Yanasha, a fines de la década de 1960, y la Ley de Comunidades Nativas del 1974 fueron creando las condiciones necesarias para el surgimiento de las primeras organizaciones indígenas. La búsqueda de una ciudadanía ligada al territorio, a la autodeterminación, al reconocimiento de la identidad étnica y, últimamente, a la participación en el desarrollo y la democracia tiene sus primeros gérmenes en estos acontecimientos a los que habría que sumar el aporte de intelectuales identificados con las demandas indígenas (Chirif 1991; Montoya 1996).

La creación de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP) en 1980, de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) en 1984 y de la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP) en 1987 son acontecimientos importantes en la construcción de una ciudadanía indígena. Estas organizaciones han contribuido a que en este periodo surja la mayor parte de organizaciones indígenas locales y regionales que existen en la Amazonía, donde actualmente funcionan sesenta federaciones.

<sup>2</sup> En 1832 el Estado decide, a través del Subprefecto de Maynas, proteger a los "salvajes orejones" siempre y cuando renunciaran a sus costumbres. Ciento nueve años después, en 1941, el Estado mediante la Ley Orgánica de Educación Pública dispuso que los indígenas sean incorporados a la "civilización" a través de escuelas e internados.

<sup>3</sup> A partir de su novela *Pantaleón y las Visitadoras* (1973), Vargas Llosa abandona la perspectiva crítico-reflexiva que hasta ese momento lo caracterizaba y se vincula cada vez más al neoliberalismo. *El Hablador* pertenece a este momento.

Durante todo este tiempo la lucha de los pueblos indígenas estuvo ligada a la defensa y titulación de tierras, la autodeterminación y la identidad étnica. Fue un periodo fundamentalmente reivindicativo y de defensa a nivel local-regional.

A mediados de la década de 1980 se produjeron en la Selva Central y en la Selva Norte acontecimientos importantes que modificaron el panorama sociopolítico de esta región. Los líderes de los pueblos indígenas comenzaron a ejercer cargos como alcaldes en lugares donde hasta ese momento gobernaban colonos. Desde ese momento la presencia de los indígenas en los gobiernos locales se ha ido incrementando. Hasta 1997 había diecisiete alcaldes indígenas y, actualmente, son once los líderes indígenas que están ejerciendo la alcaldía en diversos distritos y provincias de la Amazonía.

Desde 1986 se comienza a discutir y elaborar lo que sería el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, aprobado por el Perú en 1993 y ratificado en 1994. El Convenio 169 de la OIT, además de formar parte del ordenamiento jurídico nacional, convierte los reclamos y las demandas de los pueblos indígenas en derechos internacionalmente reconocidos.

Si bien la Constitución Política actual plantea serios retrocesos en relación al derecho a la tierra (Aroca 1998; Roldán 1999) garantiza el derecho de todos los ciudadanos a participar en el control de sus autoridades y en la vida social, política, económica y cultural del país (Art. 2, inciso 17). Asimismo, establece que todos los ciudadanos tienen derecho a participar en los asuntos públicos y a elegir y ser elegidos (Art. 31).

En los últimos años ha sido muy importante la participación de los pueblos indígenas en el tema de la explotación de recursos naturales y, más recientemente, en el proceso de debate y elaboración de una nueva Ley de Pueblos Indígenas de la Amazonía.

La participación política en espacios como los gobiernos locales, en los debates de temas tan importantes como la explotación de recursos naturales y la elaboración de una ley indígena son escenarios en los que se consolida y se amplía la propuesta política y las posibilidades ciudadanas de los pueblos indígenas. Pero también son espacios que exigen a los pueblos indígenas de la Amazonía el reto de incorporar lo ajeno y de reelaborar una vez más su discurso y sus prácticas para ir planteando una nueva propuesta. Esta propuesta no debe limitarse a asuntos que indudablemente continúan vigentes (como el derecho al territorio, a la autodeterminación, a ejercer la diferencia sin ser discriminado, etc.) sino que debe formar parte de una estrategia que afirme su identidad cultural y a la vez tome la iniciativa de plantearle a la sociedad y al Estado un desarrollo donde a partir del respeto a las matrices culturales, se aprovechen las posibilidades que el mundo occidental ofrece.

#### 4. Alcalde y *waymaku* a la vez:

Los últimos procesos electorales han tenido como ingrediente nuevo la participación de los indígenas amazónicos en los gobiernos locales y en algunas listas electorales para el Congreso. Este escenario coloca a los indígenas en un espacio que les plantea el desafío de ser

---

<sup>4</sup> Según el Diccionario de Aguaruna, de Regan, *Waymaku* se refiere a aquella persona que ha alcanzado el poder y tiene visiones. La visión es una capacidad para saber como se puede ganar la guerra, que los antiguos guerreros Aguaruna alcanzaban con la ayuda de alucinógenos que los conectaban con el espíritu guerrero del *Ajuatap*.

*Waymaku*<sup>4</sup> (Regan 1998) y alcalde a la vez, representante de su pueblo y del Estado, y los obliga a conciliar lógicas, prácticas y tradiciones diferentes, pues se trata de instituciones y formas de organización diferentes: una de origen occidental, como la municipalidad, y la otra de origen indígena, como los clanes, los apus y las organizaciones que, aunque no son tradicionales, están fuertemente atravesadas por las tradiciones culturales.

La presencia y la participación de ciudadanos indígenas en el desarrollo local desde las municipalidades no es un hecho circunstancial ni aislado. Es el resultado de un proceso que expresa un evidente deseo de participar en la solución de los problemas de la comunidad y la región y que expresa una visión política que trasciende al ámbito comunal y se proyecta hacia lo regional y nacional.

En el norte de la selva, en la provincia de Condorcanqui y los distritos que la conforman encontramos alcaldes indígenas desde hace varios periodos. Lo mismo sucede en Imaza, en la provincia de Bagua. En esa zona fronteriza de la Amazonía, los Aguaruna y los Huambisa han mantenido sus alcaldías, excepto en el distrito de Río Santiago donde ha resultado elegido un mestizo apoyado por la mayoría de la población indígena.<sup>5</sup> Lo mismo ha pasado en el distrito de la Provincia de Rioja en el Departamento de San Martín, donde solo la tercera parte de la población es indígena y, sin embargo, se ha vuelto a elegir a un candidato aguaruna. Debe tenerse presente que un alcalde gobierna para todos y no solo para un sector de la población<sup>6</sup>.

Otro acontecimiento importante se produjo en Loreto, provincia de Alto Amazonas, distrito de Lagunas, el más importante después de Yurimaguas. En este lugar, donde los indígenas no son mayoría, resultó elegido un candidato Cocama cuya lista, apoyada por el Movimiento Independiente de Integración Amazónica (MIIA), estaba conformada por mestizos. Este candidato, a pesar de las dificultades de presupuesto y de la discriminación, superó a otros candidatos mestizos de partidos políticos conocidos. Estos acontecimientos permiten ver en perspectiva lo que podría ser un modelo de estrategia que se hace desde la concertación entre organizaciones indígenas y municipalidades para demandar participación directa en los programas de desarrollo.

Lo étnico es un ingrediente fundamental en un país como el Perú: es un factor que exige repensar y replantear los marcos jurídicos, los criterios y las formas de relación que se establecen con las municipalidades para que la normatividad de los gobiernos locales exprese la diversidad cultural y étnica de nuestro país.

Los problemas que enfrentan los alcaldes indígenas en la Amazonía tienen que ver con los exiguos presupuestos, con la capacidad de gestión y con aspectos culturales. Un ejemplo de lo primero es el presupuesto de la Municipalidad de la provincia de Condorcanqui en cuya jurisdicción habitan aproximadamente cuarenta mil habitantes, de los cuales por lo menos el 70% es indígena. Esta municipalidad maneja un presupuesto de ciento veinte mil soles mensuales. En el municipio de Imaza, provincia de Bagua, hay un alcalde Aguaruna. Este

<sup>5</sup> Esta situación permite observar la integración entre mestizos migrantes de la sierra y de la costa con los aguaruna.

<sup>6</sup> En noviembre de 1998, en Condorcanqui, en el departamento de Amazonas, las organizaciones indígenas y el alcalde provincial, elaboraron y entregaron un memorial dirigido al Presidente de la República, planteando propuestas de desarrollo para la zona fronteriza en concordancia con lo que se plantea en el Acuerdo del Tratado de Paz y Desarrollo firmado entre Perú y Ecuador.

distrito, tiene una población aproximada de veintidós mil habitantes y maneja un presupuesto mensual de setenta mil soles.<sup>7</sup>

Otro de los problemas que tienen que afrontar los alcaldes indígenas de la Amazonía es el desconocimiento de aspectos técnicos relacionados con la gestión, la administración y el manejo de los proyectos de los gobiernos locales. Esto crea una serie de problemas que muchas veces se tienen que ir resolviendo en el camino y con costos que son muy altos y que, en muchas ocasiones, han sido la causa de que muchos de los que asumían cargos públicos terminarían en la cárcel por falta de conocimiento en la gestión pública.

Pero uno de los problemas más difíciles que deben resolver los alcaldes indígenas tiene que ver con la identidad étnica-cultural, con el desencuentro entre lo occidental y no occidental, entre municipalidad y comunidad nativa. La mayoría de alcaldes indígenas ha vivido y aprendido la forma tradicional de organización de sus comunidades (Vega 1998). Desde el punto de vista cultural, los alcaldes indígenas tienen que encarar la dificultad que implica ser indígena y alcalde a la vez. La organización tradicional de las comunidades y el funcionamiento de una institución occidental como la municipalidad tienen que ser conjugadas. Esto implica un proceso que no es rápido y que supone tensiones, avances y retrocesos.

Mientras que en las sociedades indígenas el poder recae fundamentalmente en una Asamblea o en el colectivo, en las municipalidades el poder se ejerce, más allá de lo que dice la ley, de manera individual, generalmente por el Alcalde. En las comunidades nativas, la solución de los problemas se realiza sobre la base de las costumbres y de acuerdo a lo que deciden los jefes en una asamblea. En las municipalidades, existen reglamentos y procedimientos que se basan en una ley con una concepción urbanista que no expresa la diversidad cultural del país. Por esto, es necesario crear, afirmar e institucionalizar formas y canales de participación que respondan a las características organizativas y culturales de la población indígena. Se requiere articular los programas que el Estado y las municipalidades implementan con las necesidades de los pueblos indígenas.

Si bien es cierto que los problemas de los alcaldes indígenas y de la población indígena no son exclusivos de la Amazonía, sino que los podemos encontrar en otros lugares del Perú, es evidente que en la Amazonía la dimensión étnico-cultural, los desencuentros culturales, los problemas organizativos, y la falta de experiencia y de capacidad de gestión plantean un escenario mucho más complejo.

Sin embargo, a pesar de que el proceso de los indígenas en las alcaldías ha sido difícil, ha valido la pena y ha permitido crear nuevas condiciones, en términos más favorables, para la participación de los pueblos indígenas en el espacio local y regional. En efecto, los indígenas han propiciado desde las alcaldías un espacio de negociación y de relación con otros sectores de la población que ha servido para que comerciantes, profesionales y representantes del Estado no indígenas comiencen a tener otra actitud y se replanteen la imagen que tienen de los indígenas.

Los gobiernos municipales son espacios que los indígenas ven como una posibilidad, como una forma de movilidad social, como algo que pueden alcanzar para, desde allí, servir a su pueblo. Esto era impensable hace cinco u ocho años atrás. Los alcaldes han comenzado a establecer mesas de concertación y a institucionalizar mecanismos de participación que

---

<sup>7</sup> Esta información fue dada por los Alcaldes de Condorcanqui y de Bagua en 1998.

conjugan la organización comunal indígena con los planes de trabajo y las prioridades de los gobiernos locales.

## 5. Explotación de petróleo: ahora ya no es como antes

Los procesos de negociación con las empresas petroleras constituyen también un ámbito propicio para explorar el surgimiento de una ciudadanía indígena. Los indígenas y sus organizaciones han iniciado procesos de negociación y diálogo con las empresas petroleras dentro de un marco político y jurídico complicado y sin un adecuado respaldo del Estado peruano.

El gobierno fujimorista suscribió contratos con empresas transnacionales para la explotación de hidrocarburos en la Amazonía. A pesar de que el 90% de los territorios concedidos a las empresas está en tierras indígenas, ellos no fueron consultados como lo exigen los artículos 6 y 7 del Convenio 169 de la OIT. Pese a esto y a la falta de apoyo por parte del Estado, la mayoría de las organizaciones indígenas ha participado en las negociaciones y la fiscalización de la explotación de hidrocarburos (Tobin, 1998).

Es interesante señalar que en este escenario los pueblos indígenas y sus organizaciones no tuvieron una respuesta ni una actitud homogénea frente a la presencia de las empresas petroleras. Se produjeron diversas formas de respuestas, desde las más radicales, como fue el caso de los indígenas Achuar<sup>8</sup>, que se negaron a negociar con la compañía petrolera Arco (Tobin, Noejovich, y Yánez 1998), hasta la expectativa y el deseo de negociar sin mayores resistencias, pasando por las negociaciones en las que los pueblos indígenas y sus organizaciones lograron el reconocimiento de sus derechos por parte de las empresas.

Un caso particular lo constituyeron los indígenas Amarakaeri, organizados en la Federación de Comunidades Nativas Río Madre de Dios (FENAMAD), pues lograron, después de muchas tensiones, que la empresa Mobil, que en un principio se negó a dialogar con la organización indígena, termine reconociéndola como interlocutora. Ambas partes llegaron a acuerdos que fueron producto de un proceso de negociación y diálogo en el que los indígenas salieron fortalecidos.

Para la mayoría de empresas petroleras, sobre todo las más grandes como Shell, Mobil y Chevron, es conocido que ya no es posible actuar sin tomar en cuenta la legislación nacional e internacional respecto al medio ambiente y los recursos naturales y sin reconocer los derechos y el rol de las organizaciones indígenas. Ahora las empresas buscan iniciar procesos de diálogo antes de comenzar sus actividades de exploración y explotación petroleras. En este proceso muchos líderes indígenas se encuentran en escenarios en los que nunca se hubieran imaginado y pasan directamente desde las comunidades nativas machiguengas del Bajo Urubamba, al hotel Las Américas de Miraflores<sup>9</sup>. Recuerdo una imagen muy interesante: cuando les tocó hablar a los dirigentes machiguengas con los consultores de la Shell –casi todos norteamericanos– ellos hablaron en machiguenga. Todos estaban desconcertados, sobre todo los de la Shell, pero de pronto se levantó un machiguenga y dijo no se preocupen que ellos también tienen intérpretes y comenzó a traducir en castellano.

---

<sup>8</sup> En Vega 1999 se presenta y analiza el caso de los Achuar y su respuesta frente a la compañía petrolera Arco.

<sup>9</sup> Hotel de cinco estrellas en zona residencial de Lima

Creo que los pueblos indígenas han logrado, aunque en todavía en forma parcial, el reconocimiento de su derecho a ser consultados y a participar en el control y fiscalización de las actividades petroleras; el fortalecimiento de sus organizaciones; y el reconocimiento como interlocutores válidos. Son muy importantes también los avances que se han logrado en materia legislativa, sobre todo, en lo que a procesos de consulta se refiere, en el marco del Convenio 169 de la OIT.

Esta experiencia ha contribuido a la construcción de la ciudadanía indígena. Ahora todos los pueblos indígenas, por más alejados que se encuentren, saben que tienen derecho a ser consultados, aunque todavía falta mucho para hacer de la consulta un proceso plenamente participativo. En los casos que hemos mencionado, los indígenas han podido influir sobre las decisiones de las empresas en los procesos de exploración y explotación de petróleo. Cuando los Achuar no quisieron negociar con la empresa Arco, esta se tuvo que retirar. Los Amarakaeri lograron que la empresa Mobil reconozca a la FENAMAD como interlocutora de los indígenas de Madre de Dios y los Machiguengas establecieron con la Shell una serie de acuerdos que favorecieron su participación directa en las consultas y en el posterior monitoreo de sus actividades. Las organizaciones indígenas, las empresas petroleras y el Estado se sentaron a dialogar y a elaborar una propuesta de reglamento para regular las actividades petroleras. Si bien este proceso no se culminó, dejó en claro que debe llevarse a cabo en una coyuntura más favorable.<sup>10</sup>

Estas acciones han servido para que la sociedad “nacional” descubra y reconozca las capacidades de los pueblos indígenas y para que el mundo sepa que los indígenas son pueblos dinámicos y no postales estáticas, se desprenda del mito y conozca la realidad en que viven los indígenas.

## **6. Una ley indígena con indígenas: los pueblos indígenas toman la iniciativa**

El tercer ámbito de participación ciudadana lo podemos ubicar en el proceso desencadenado por el debate en torno a la propuesta de Ley Indígena que se comenzó a discutir en el Congreso de la República en 1997. Este debate ha puesto de manifiesto el interés de los pueblos indígenas por lograr un mayor reconocimiento de sus derechos y una participación plena en la vida política del país. Ese año las organizaciones indígenas de la Amazonía participaron en una consulta organizada por el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Humano (PROMUDEH), con el auspicio del Banco Mundial, para conocer sus planteamientos respecto a una nueva Ley Indígena. El escenario de esta consulta fue la ciudad de Iquitos y participaron ciento cuarenta líderes y dirigentes indígenas de toda la Amazonía peruana. En esta consulta los pueblos indígenas plantearon, entre otras cosas, la necesidad de contar con espacios de participación política e instituciones propias como el Parlamento Indígena<sup>11</sup>, que les permitan, desde sus realidades y de manera unificada, tener mayor capacidad de interlocución frente al Estado.

El Congreso de la República en el gobierno de 1990 – 2000 elaboró, a través de varias comisiones, hasta tres propuestas de ley para el desarrollo de los pueblos indígenas. Lo común

---

<sup>10</sup> Conversación personal con Cesar Sarasara, Presidente de la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana, CONAP en Abril de 2002.

<sup>11</sup> El Parlamento Indígena es una propuesta de participación política de los pueblos indígenas de la Amazonía que surge de los últimos congresos indígenas realizados en la Selva en los últimos 10 años. Sin embargo, también hay que reconocer que es una instancia política representativa de máximo nivel para la toma de decisiones que aún no ha podido ser implementada.



de las tres propuestas es que en ninguna de ellas participaron ni fueron consultados los directamente afectados por esta decisión política, los pueblos indígenas, que solo fueron convocados cuando las propuestas ya estaban hechas. Ante esta situación las organizaciones indígenas nacionales (AIDSESP y CONAP) desconocieron estas propuestas y decidieron elaborar una propia.<sup>12</sup> En Nieva, provincia de Condorcanqui, en Ucayali, en la Selva Central y en Lima se movilizaron cientos de líderes indígenas para participar en las consultas organizadas por sus propias organizaciones. Todas estas consultas fueron convocadas en el marco de grandes asambleas que un sector de las organizaciones indígenas llevó a cabo con los nombres de instituciones indígenas tradicionales como el *Ipáamamu*, *Ani Tsinquiti*<sup>13</sup> etc. que antiguamente se realizaban entre familias y clanes y actualmente son las grandes convocatorias en las que se analizan los problemas de los pueblos indígenas y se toman decisiones importantes para su desarrollo.

Lo importante desde el punto de vista de la ciudadanía y la participación es que todo este proceso de amplia participación y consulta hecho por los pueblos indígenas (aguaruna, shipibo, asháninka etc.) se desarrolló en un contexto adverso. Ante el incumplimiento del Convenio 169 de la OIT y la falta de iniciativa por parte del Estado para desatar un proceso de diálogo en torno a esta ley; los pueblos indígenas, a través de sus organizaciones y mostrando una gran capacidad de respuesta y de propuesta, desarrollaron un proceso de debate y consulta en diversos lugares de la Amazonía, establecieron alianzas con otras instituciones y consiguieron los fondos y el apoyo técnico necesario para recorrer la Amazonía y conversar con los *apus* de las comunidades nativas sobre el significado de esta ley y para escuchar sus sugerencias.

Con esto no solo se ha logrado que estén presentes los congresistas y funcionarios de los ministerios sino que, en algunos casos, se ha logrado establecer compromisos para que se inicie un diálogo más fluido. Pero creo que lo más importante ha sido que los representantes del Congreso de la República, se han visto obligados a plantear la posibilidad de “oficializar” estas iniciativas de los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas han logrado que el Estado los reconozca como lo que debieron ser desde el principio, los protagonistas de su destino. Esto ha contribuido a que las organizaciones indígenas se fortalezcan, sean consideradas como interlocutores válidas y que los pueblos indígenas tengan mayor confianza en sus representantes, en la medida que han revertido un proceso que estaba en marcha y que no los tomaba en cuenta.

Lamentablemente este proceso se truncó y aún no se ha vuelto a abrir en el Congreso pero es una tarea que no puede seguir postergándose. Los pueblos indígenas de la Amazonía y sus organizaciones nacionales y locales poseen una experiencia ciudadana muy importante que les permitirá, con toda seguridad, tener un mayor reconocimiento por parte del Estado y la sociedad que les permitirá exigir una relación más democrática y justa.

---

<sup>12</sup> Tanto CONAP como AIDSESP elaboraron sus propuestas y las hicieron llegar al Congreso de la República. Es interesante revisar el contenido de estas propuestas y analizar los temas que en ellas se plantean, no solo aquellos vinculados a la tierra, la autonomía, la identidad pero también temas novedosos como el derecho a la participación política y a la ciudadanía, derechos de la mujer indígena, derechos intelectuales entre otros.

<sup>13</sup> *Ipáamamu* es una palabra aguaruna, que según el Diccionario Aguaruna significa invitación al trabajo o resolver un problema entre todos. “Desde 1989 se viene trabajando por la unificación del Pueblo Jibaro a partir de la recuperación de su raíz organizativa tradicional el *Ipaamamu Jibaro*” (V IPAAMAMU, 1998) *Ani Tsinquiti*, es una palabra shipibo que significa, según los mismos shipibos: la gran convocatoria, y en general tiene las mismas características que la institución de los aguarunas.

## 7. Recomendaciones para promover la ciudadanía indígena

- Aprobar la Ley Indígena con la participación activa de los pueblos indígenas.
- Realizar un pacto inclusivo y descentralizado donde estén todos los que tiene que estar o, en todo caso, los que nunca estuvieron antes, es decir, los pueblos indígenas.
- Tener capacidad para imaginar toda la sociedad amazónica, con todos sus sectores socioculturales. Esto implica, superar el etnocentrismo, expresado en leyes que no expresan nuestra diversidad cultural como la ley de Municipalidades, la ley de la Amazonía, etc.
- Avanzar en el cumplimiento integral del Convenio 169 de la OIT.
- El Estado y la sociedad deben mostrar voluntad e iniciativa para iniciar un diálogo fluido y respetuoso con los pueblos indígenas.
- El Estado debe superar su presencia basada en la infraestructura y la asistencia.
- Promover la formación de un núcleo endógeno de profesionales e intelectuales indígenas amazónicos.
- Las organizaciones indígenas nacionales y locales deben dar pasos concretos hacia un proceso de unificación. Es necesario que este proceso se acelere y se profundice.

## Bibliografía

### **ANITSINQUITI**

1999 *III añi tsinquití, sobre la ley de pueblos indígenas del Perú*, Ucayali: CONAP, 17 y 18 de Setiembre de 1999.

### **ANDERSON, Benedict**

1993 *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.

### **AROCA, Javier et al.**

1996 *Derechos humanos y pueblos indígenas de la Amazonía peruana*. Lima: APEP-CAAAP.

### **BOBBIO, Norberto**

1991 *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.

### **CENTRO AMAZÓNICO DE APLICACIÓN ANTROPOLÓGICA Y PRÁCTICA**

1996 *Las organizaciones nativas en la Amazonía peruana*. Lima

1999 *Estudio legal para la política sobre los pueblos indígenas del Perú*. Lima

### **CHIRIF, Alberto**

1991 "Identidad y movimiento organizativo en la Amazonía peruana." *Horizonte antropológico: sociedades indígenas*, Vo.1 6, Año 3, (pp. 135-159).

**IPAAMAMU**

(sin fecha) *V congreso ipaamamu del pueblo jíbaro: cosmovisión del pueblo jíbaro hacia el tercer milenio.* Nieva – Amazo nas: CONAP, C.N. Japaima Escuela, del 27 al 29 de Junio de 1998.

**KYMLICKA, Will**

1996 *Ciudadanía multicultural.* Paidós: Barcelona.

**LECHNER, Norbert**

1994 “Los nuevos perfiles de la política, un bosquejo.” Nueva Sociedad, 130.

**LÓPEZ, Sinesio**

1997 *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú.* Lima: Instituto de Desarrollo Social.

**MACERA, Pablo**

1990 *Introducción a normatividad amazónica.* Lima: CIPA.

**MONTOYA, Rodrigo**

1996 «La ciudadanía étnica como nuevo fragmento en la utopía de la libertad.» En: GONZÁLES, Pablo, Marcos ROITMAN ROSEMANN (Coordinadores) *Democracia y Estado multiétnico en América Latina.* México: Universidad Nacional Autónoma.

1998 *Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos y humanos.* SUR-OXFAM AMERICA, 1998.

**ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO**

1989 *Convenio 169 Sobre los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.* CIAT, Lima

**REGAN, Jaime et al**

1998 *Awajún chicham apáchnaujai. Diccionario aguaruna castellano.* CAAAP, Lima

**ROLDÁN, Roque y Ana María TAMAYO**

1999 *Legislación y derechos indígenas en el Perú.* Lima: CAAAP-COAMA.

**SANTOS, Fernando (Comp)**

1996 *Globalización y cambio en la Amazonía indígena.* Quito: Abya Yala.

**STAVENHAGEN, Rodolfo**

1996 “Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas.” En: KLESING-REMPEL, Ursula (Comp.) *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural.* México: Plaza y Valdés, pp. 71-96

1999 “Derechos humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas.” En: NIETO MONTESINOS, Jorge. (Comp) *Sociedades multiculturales y democracias en América Latina.* Mexico: Ediciones DEMOS.

**TAYLOR, Charles**

1991 *La Etica de la Autenticidad*. Madrid: Alianza Editorial.

1997 *Las Fuentes del Yo: La Construcción de la Identidad Moderna*. Barcelona: Paidós.

**TOBIN, B Brendan, Jorge CAILLAUX y Manuel RUIZ MULLER**

1998 *Petroleras, Estado y pueblos indígenas: el Juego de las expectativas*. Lima: Defensoría del Pueblo / Asociación para la Defensa de los Derechos Naturales.

**VARGAS LLOSA, Mario**

1998 *La Casa Verde*. Lima: PEISA.

**VEGA, Ismael**

1998 Participación, democracia y desarrollo: los pueblos indígenas ante el tercer milenio (Ponencia), CAAAP, Lima 1998.

2000 "Entre guerreros y concertadores: la cultura política de los pueblos indígenas." En: ANSIÓN, Juan Alejandro DIEZ y Luis MUJICA (eds): *Autoridad en espacios locales. Una mirada desde la antropología*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

**YOUNG, Iris**

1996 "Vida Política y Diferencia de Grupo: Una Crítica del Ideal de Ciudadanía Universal" En: CASTELLS, Carmen. *Perspectivas Feministas en Teoría Política*. Barcelona: Paidós Ibérica.

## ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE LA NACIÓN PERUANA \*

Nila Vigil

Nuestra identidad no es solamente algo que nos hayamos encontrado ahí sino que es también, a la vez, nuestro propio proyecto. (Habermas 1989: 121)

### 1. Introducción

La Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos (CONAPA) está trabajando para crear el marco legal adecuado que incluya y reconozca los derechos de los pueblos originarios del Perú que han sido invisibilizados o considerados ciudadanos de segunda clase a lo largo de nuestra historia. Es por ello que la CONAPA (2002) consigna como su visión: “Pueblos indígenas y poblaciones afro peruanas, ejerciendo plenamente sus derechos colectivos e individuales plasmados en una Constitución, que reconozca que la nación peruana es pluriétnica, pluricultural y multilingüe. Reconozca su identidad, cultura milenaria, espacio territorial y derecho a la organización interna propia. Consecuentemente, sin necesidad de la existencia de un organismo público responsable de la atención de sus derechos.” Así, esta comisión propone como artículo 1 de la nueva constitución: “La Nación peruana es pluricultural, pluriétnica y plurilingüe, constituida sobre la base de la diversidad de los pueblos que la conforman. El Estado peruano es único e indivisible”.

Son solo dos líneas que encierran lo que se podría llamar la teoría del proyecto nacional. Un proyecto que busca, en primer lugar, un origen, crear una “identidad nacional” construida sobre el “multiculti.” A nuestro modo de ver, se asume la diversidad pero se trata de insertarla en un nuevo modelo de nación. En efecto, pensar que existe una nación pluriétnica, nos lleva a aceptar e ignorar nuestra diversidad al mismo tiempo. Si asumimos que existe una nación peruana, ¿cuál será nuestra identidad nacional? Somos multiculturales pero ¿esa es nuestra identidad? ¿Es posible reconocerse en una identidad multicultural? y, en caso de que así fuera, si se habla de una identidad nacional como multicultural, ¿dónde quedaría entonces la identidad aguaruna, asháninka o shipiba? ¿Se perderían o subsumirían en una identidad nacional?

Al hablar de “una” nación peruana nos remitimos a la concepción del viejo paradigma del “Estado-nación” de la revolución francesa. Esta, como se sabe, pretendía conseguir la homogeneidad pues veía que las diferencias culturales eran una anomalía que debía suprimirse. Por ello buscó la integración que no es otra cosa que practicar la política asimilacionista en la que el modelo cultural del grupo que detenta el poder se impone a los otros grupos como el único verdadero.

---

\* Para Angélica Ríos Anhuanari, coordinadora del Área de Interculturalidad de la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural, educadora indígena del pueblo Cocama y gran amiga.

No creemos conveniente la propuesta de consignar un Estado único e indivisible en un país donde se ha considerado oficialmente lo indígena como un problema y en el que hasta el día de hoy se sigue pensando extraoficialmente en “que el problema es el indio.” Dada la naturaleza de nuestra sociedad, un Estado único se podría confundir con un Estado homogéneo. Es necesario apostar por el reconocimiento y el respeto de un Estado pluricultural y resaltar que *no hay país más diverso*. En lugar de continuar con modelos de homogeneización cultural, debemos optar por modelos de reafirmación y revitalización indígena que nos permitan revertir el proceso de colonización cultural que se ha dado tan fuertemente en la zona andina donde se ha impuesto la organización sindical a la indígena (mientras en la Amazonía contamos con organizaciones indígenas, en la zona Andina contamos con organizaciones campesinas).

Desde la historia oficial se sigue discutiendo un proyecto nacional peruano que construya una identidad nacional que nos identifique como peruanos ante el resto del mundo, allá afuera; no se cae en cuenta de que este supuesto nacionalismo se resquebraja aquí adentro, donde no hay diálogo y donde se construye, en verdad, un seudonacionalismo doloroso<sup>1</sup>. No se cae en cuenta tampoco de que la idea de un Estado único e indivisible está muy ligada al modelo franquista de la “España una y grande” lejano al de “la unidad en la diversidad” al que aspiramos los demócratas indígenas y no indígenas<sup>2</sup>.

Estamos convencidos de que los miembros de la CONAPA se encuentran bastante lejos del obsoleto paradigma del Estado-nación. Sin embargo, pareciera que existe el temor de asumir que el Perú no es una nación sino un país donde diversas naciones comparten un espacio geográfico y donde debemos aprender a respetarnos mutuamente en igualdad de condiciones frente a la ley. La CONAPA trabaja para buscar un proyecto de país plural que tenga conciencia de su destino común y es por ello que reconoce una nación pluricultural, pluriétnica y plurilingüe. Creemos que es necesario dar un paso más y “buscar trascender ese viejo ideal igualitario heredado de la revolución francesa que, infelizmente y en aras de la igualdad, conllevó también a una visión uniformizadora de la diversidad étnica, social y cultural y a la homogeneización lingüístico-cultural como noción indesligable, y condición a la vez, de la construcción del Estado-nación.” (López, [sin fecha]) Por ello, se hace cada vez más evidente el hecho de que es necesario crear Estados multinacionales y no creer que es un peligro asumir que no existe “una” identidad nacional.

## 2. ¿Por qué no somos una nación?

Concordamos plenamente con Rodrigo Montoya (2002) en que se debe llegar a un proyecto de país en el que se pueda ser peruano y aguaruna, o peruano y asháninka, o peruano y quechua o machiguenga al mismo tiempo. Estamos convencidos de que esta es una reivindicación impostergable de los pueblos indígenas del Perú. Montoya define esto como el derecho a la doble nacionalidad de los indígenas, cuestión que a nosotros no nos parece tan

---

<sup>1</sup> Piénsese, por ejemplo, en la ridícula campaña que promociona el pisco como “nuestra bebida nacional» que tiene como uno de sus acuerdos que en todos los actos protocolares del Estado Peruano en Perú o en sus embajadas se ofrezca “pisco de honor” y no “vino de honor.”

<sup>2</sup> En el congreso de los pueblos quechuas realizado del 5 al 9 de noviembre de 2001 se declaró: “*nuestra voluntad de concurrir junto con los descendientes de otras culturas y pueblos de la República peruana en la tarea patriótica de edificar un país con unión en la diversidad pluriétnica y multicultural, y con un Estado y gobierno adecuados a la diversidad plurinacional. Construiremos como verdaderos hermanos las bases firmes de una gobernabilidad de todas las sangres*”

evidente, pues insistimos en que no podemos hablar de “una” nación peruana. Pero lo que queremos resaltar de la postura de Montoya es que para él es posible hablar de una nación aguaruna, asháninka, shipiba o quechua, cosa que sería impensable en un texto estatal. En efecto, CONAPA es un órgano dependiente de la Presidencia del Consejo de Ministros y por ello distingue entre “pueblo” y “nación.” Eso está claro desde el mismo nombre de “comisión nacional” (una nación) que agrupa a diferentes pueblos (andinos y amazónicos). Como se puede observar, la nación se identifica con el Estado y esto obedece a una perspectiva política. Desde una perspectiva sociológica-cultural, como la de Montoya, un pueblo se define como un grupo que comparte una lengua, una cultura, un territorio y que tiene conciencia de pertenencia o identificación con ese grupo. Una nación, por su parte, siempre desde una perspectiva sociológica-cultural, se diferencia de un pueblo en la mayor o menor intensidad de esa conciencia y su extensión amplia o restringida.

Quizás sea necesario, a estas alturas de la lectura, definir los términos de Estado, nación y Estado-nación. Cabe señalar que la discusión sobre estos conceptos ha sido motivo en los últimos años de diversos análisis y estudios que no se pretende de ningún modo agotar aquí.

El término *Estado* se suscribe a una entidad política y jurídica popularmente conocida como “país”. El concepto de *nación*, en cambio, representa una entidad socio-cultural cuyas fronteras en muchos casos no corresponden a las fronteras estatales. Según Walker Connor (1994, pp. 94-95) “es asimismo probable que el hábito que tenemos de utilizar los términos *nación* y *Estado* de manera indiscriminada proviene del hecho de que se confunden con la idea del *Estado-nación*. La acuñación misma de este vocablo muestra que, anteriormente, sabíamos distinguir entre *nación* y *Estado*. Se intentaba así describir una situación en la cual una nación disponía de su propio Estado. Sin embargo, desgraciadamente, el concepto de *Estado-nación* terminó designando todos los Estados, sin distinción.”

Hugh Seton-Watson (1977:1) estableció claramente la distinción entre nación y Estado: “[Estado es] una organización jurídica y política con el poder de exigir obediencia y lealtad de sus ciudadanos”, mientras que el término “nación” se utiliza para designar “una comunidad en la cual los miembros están unidos por un sentimiento de solidaridad, una cultura común, una conciencia nacional”.

Héctor Díaz Polanco (1991: 7) sostiene que en América Latina las posiciones etnocentristas mestizas hablan del carácter incompleto o inauténtico de la nación misma, dada la persistencia de los grupos étnicos, donde se buscan, afanosamente, las formas que permitan completar o integrar a sociedades socioculturales heterogéneas ya que la heterogeneidad tiene el estigma de defecto de la nación “que debe ser superado”.

En lugar de pensar en “una” nación, que incoherentemente denominamos pluricultural, plurilingüe y pluriétnica, debemos, como sostiene Luis Enrique López (op. cit.). “apelar a una noción y visión distintas de Estado y de sociedad que buscan superar la visión inicial que llevó a nuestros países a estructurarse como Estados uninacionales pese a su histórica condición de sociedades multiétnicas y al hecho de que, en muchos casos, las minorías españolizadas y occidentalizantes llevaron a cabo una violenta opresión étnica sobre las masas indígenas”.

El Estado-nación es “una de las tantas formas históricas probables de organizar a las sociedades humanas, de jerarquizarlas estructuradamente y de establecer los planos en que se integran las relaciones humanas y es una entidad histórica que no existía en el pasado y que

bien puede sustituirse en el futuro” (Bejar Navarro y Manuel Capello, 1990); por ello, nos encontramos en la línea de quienes postulan un Estado multinacional.

La idea de un Estado multinacional ha sido ya planteada por diversos autores que han observado que el modelo de Estado-nación está en crisis y ya no resiste, sobre todo en los países postcoloniales donde los Estados nacionales han sido fundados por los grupos criollos que deseaban independizarse del colonizador para poder usufructuar los bienes del país pero no para cambiar el modelo de explotación a los pueblos indígenas. Así pues, los Estados nacionales postcoloniales continuaron con el modelo cultural del grupo colonizador anterior (piénsese en lengua y religión por ejemplo) y con el etnocidio cultural de los grupos minoritarios.

Uno de los grandes propulsores del Estado multinacional es Mwayila Tshiyembe, director del Instituto Panafricano de Geopolítica de la Universidad de Nancy, quien sostiene que el Estado multinacional se funda cuando el Estado reconoce que es obligación de este y de las naciones que lo conforman respetar los principios de igualdad y de derecho a la diferencia, con el fin de conseguir un destino común. En el Estado multinacional las naciones gozan, automáticamente, de los mismos derechos y deberes, reflejados en los «derechos de fundación», especialmente los de hablar su propia lengua, practicar su religión y su cultura, gozar de su nacionalidad, etc.

Cuando planteamos la pregunta *¿por qué hay tanto temor para hablar de un Estado multinacional?* en un seminario de estudios interculturales que dirige Fidel Tubino en la Pontificia Universidad Católica del Perú, los participantes esbozaron respuestas que tenían que ver con puntos como el temor al desmembramiento y la dificultad de integrar el respeto por las diferencias al interior de un proyecto nacional. Así en las actas se consigna que:

“Ahora, si bien es cierto que los Estados nación, en un primer momento, pueden haber sido creados un poco arbitrariamente y reunir diferentes en un mismo territorio, no puede negarse que la globalización los hace valiosos y los obliga a cumplir una tarea sumamente importante. La situación actual ha creado una nación mundial en la que el Perú, por poner un ejemplo, podría equivaler a la nación machiguenga. En ese sentido, es importante mantener los vínculos al interior del país y fortificar las relaciones entre los peruanos, con la finalidad de permitirle al Perú mantenerse firme en el contexto actual”.

De hecho, nuestra idea del Estado multinacional no busca romper los vínculos al interior del país sino abandonar la idea de “un Estado, una cultura, una lengua, una nación.” Estamos convencidos de que es necesaria la unidad y creemos también que abandonar el presupuesto de la homogeneización no tiene porqué conducirnos a la balcanización. Entre el Estado-nación monocultural y la fragmentación o balcanización cabe explorar otra alternativa, la alternativa de los Estados multinacionales, y de hecho para mantener los vínculos y fortificar las relaciones entre los peruanos, quizás no debemos pensar en una identidad nacional sino en una identidad compartida. Pero, para ello, es necesario clarificar cuál es el marco de integración que deseamos, para así llegar a una gestión democrática de nuestra diversidad cultural.

Por otro lado, el Estado multinacional es factible cuando existe un Estado neutro. Aquí el Estado considera la diferencia como marginación y existe una cultura claramente dominante, de fuertes rasgos autoritarios.



A nuestro modo de ver, todo país formado bajo el modelo de Estado nación subsumió la diferencia, y buscó la imposición de un modelo único donde la heterogeneidad era vista como una "anomalía" a superar o como restos o vestigios de un pasado feudal, irracional y, en consecuencia, en contra del progreso creemos que exista un Estado "neutro"

Es justamente de ese Estado autoritario que han nacido todos los proyectos nacionales del Perú. Por ello, puede afirmarse que el Perú no tiene verdaderamente un proyecto nacional, tal como podría ocurrir con Estados Unidos.

De hecho, no creemos que los Estados Unidos sean el mejor ejemplo de un país con un proyecto nacional, pues este proyecto Nacional ha invisibilizado a sus indígenas, a quienes no considera sujetos de derecho. Cabe recordar, además, que todos los Estados nacionales han salido de proyectos autoritarios y que el Perú no constituye una excepción, siempre el Estado nacional fue la institucionalización de la subordinación a la dominación internacional del capitalismo. (Villas 1985)

"A la hora de hablar del proyecto nacional, nos acercamos al tema de las ciudadanía diferenciadas: se trata de lograr que la segunda se vuelva parte de la primera. La ciudadanía diferenciada implica crear un Estado en el que todos seamos ciudadanos por igual, con derechos civiles y políticos que, para hacerse verdaderamente efectivos, requieren de programas de protección a los grupos vulnerables".

Estamos convencidos de que debemos buscar un proyecto de Estado y no un proyecto nacional, "porque en la génesis de todo Estado nación operaron diversas fuerzas en interacción orgánica que transformaron a las agrupaciones humanas: el racionalismo, el capitalismo y el Estado. El primero que modificó la concepción del Estado como agente al servicio de los ciudadanos y no del monarca; el segundo, que dio lugar al trabajador libre; y el tercero, que funcionó como articulador de sistemas comunes y organizador de burocracias capaces de racionalizar el funcionamiento de las nuevas estructuras sociopolíticas soberanas." (Díaz Polanco, op. cit)

Creemos fundamental repensar nuestro proyecto de Estado, entender que el temor a los Estados multinacionales no tiene fundamento y que es necesario curar esa fobia. Para ello, es necesario ser conscientes de que los Estados multinacionales pueden constituirse y garantizar su existencia si es que, como dice Kymlicka (1996:29), sus diversos grupos nacionales mantienen su lealtad a la comunidad política más amplia en la que están integrados y con la que cohabitan.

Sé que me dirán algunos que no es posible comparar Suiza con el Perú, pero creo que vale la pena tomar en cuenta que "en Suiza como en la mayoría de Estados multinacionales, los grupos nacionales sienten lealtad hacia el Estado en su totalidad solo porque este reconoce y respeta su existencia como nación diferente. Los suizos son patriotas, pero la Suiza a la que son leales se define como una federación de distintos pueblos. Por esta razón, es preferible considerarla un Estado multinacional e interpretar los sentimientos de lealtad común que genera dicho Estado como patriotismo compartido, no como una identidad nacional común." (ibidem)

Así pues, solo si se asume nuestra diversidad cultural y se entiende que las distintas naciones que coexisten en el país están formadas por seres humanos que merecen el respeto a su identidad y el reconocimiento a sus derechos humanos, territoriales, culturales, lingüísticos, políticos y económicos, y si se toma conciencia de que no podemos continuar con fracasados

proyectos de nación que dejan de lado nuestra realidad multiétnica, multicultural y plurilingüe empezaremos a vislumbrar un panorama en el que el país sea lo que soñamos para nuestros hijos.

Es necesario aceptar nuestra diversidad pero no quedarnos solo en la aceptación de lo diverso. De hecho, aceptar la heterogeneidad y asumirla como un hecho positivo no nos llevará a eliminar los problemas y las cuestiones inherentes a la coherencia y la cohesión social. Debemos buscar la creación de un Estado multinacional en el que sea posible negociar los conflictos y aceptar al otro diferente en una situación de equidad.

Tomemos conciencia de que un Estado multinacional no es algo dado, sino algo que se construye. Ya es tiempo de crear una sinfonía y terminar esta música monocorde y aburrida que ya no provoca escuchar. Tomemos conciencia también de que una de las causas del fracaso de los proyectos nacionales en países como el nuestro es que se copian modelos extranjeros que no son pertinentes a nuestra realidad.

Quizás sea una ventaja el hecho de que aún no exista un modelo de Estado multinacional y que es posible crearlo. En efecto, hace falta crear un nuevo concepto de ciudadanía que incluya a quienes son diferentes. Este modelo de ciudadanía no debe copiar las ideas de la ciudadanía diferenciada que son pertinentes para poblaciones migrantes en otros espacios geográficos. En el Perú el "problema" no es de migrantes, en el Perú el problema está en que es una minoría la que define quienes son ciudadanos y la que identifica como "los otros" a los pueblos originarios. En el Perú, la tarea está en ampliar "el nosotros" que define quiénes son ciudadanos y, obviamente, esa definición debe ser dada por ese nuevo "nosotros."

## **Bibliografía**

### **BEJAR NAVARRO, Raúl y Héctor Manuel CAPELLO**

1990 *Bases teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y el carácter nacionales.* México: UNAM y CRIM.

### **CONNOR, Walter**

1995 *Ethnonationalism: The Quest for Understanding.* Princeton University Press, Princeton, NJ:

### **DÍAZ POLANCO, Ernesto**

1991 *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indios.* México: Siglo XXI.

### **HABERMAS, Jürgen**

1989 *Identidades nacionales y postnacionales.* Madrid: Tecnos.

### **KYMLICKA, Will**

1996 *Ciudadanía multicultural.* Barcelona: Paidós.

### **LÓPEZ, Luis Enrique**

(sin fecha) *Interculturalidad, educación y gestión del desarrollo* (Documento de trabajo)  
En <http://secrus.ls.ne/lopez.rtf>

**MONTOYA, Rodrigo**

2001 "Cuestiones de identidad. Congreso de los pueblos quechuas." En: *La República*  
18-11-2001

2002 *Cultura y poder*. En: [http://www.andes.missouri.edu/andes/Comentario/  
RMR\\_CulturaYPoder.html](http://www.andes.missouri.edu/andes/Comentario/RMR_CulturaYPoder.html)

**SETON-WATSON, Hugh**

1977 *Nations and states: an enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism*. Londres: Methuen.

**TSHIYEMBEMwayila**

2002 "Would a United States of Africa Work". En: *Le Monde diplomatique*.  
<http://mondediplo.com>

## LOS CASTELLANOS DEL PERÚ Y LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

Roberto Zariquiey Biondi

El drama lingüístico peruano tiene varios perfiles. De un lado, se yergue inmensa y ciclópea como los Andes mismos que nos separan, la incomunicación de monolingües de lenguas indígenas entre sí y con los monolingües de castellano; de otro, surgen los problemas que fluyen de las lenguas en contacto y los grados y tipos de bilingüismo que generan; de un confín al otro, tercia la coexistencia de variedades regionales y sociales, especialmente del castellano que se habla en todos los departamentos de la república con modalidades diferenciadas de acento, léxico y sintaxis, sin que tengamos debida cuenta de esta pluralidad, sobre algunas de las cuales recaen valoraciones sociales negativas.

(Inés Pozzi-Escot 1972:126).

### 0. Introducción

La mayoría de aportes al debate en torno a la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el Perú se han centrado en la situación de las lenguas indígenas que conviven con el castellano en nuestro territorio y han tratado de determinar los métodos más adecuados para protegerlas y fomentar su uso; pero es poco o nada lo que se ha hecho con respecto a un problema casi tan importante: la compleja realidad dialectológica del español peruano y sus consecuencias sociales. Tal como ocurre con las lenguas indígenas, existen ciertas formas de hablar el castellano que son objeto de discriminación, burla y rechazo de parte de determinados sectores de la sociedad. Para los individuos que forman parte de los sectores que discriminan, tales formas de hablar el español son fruto de una deformación o una corrupción, originada en la poca capacidad intelectual de sus usuarios, quienes, con el paso de los años, han interiorizado dichos prejuicios y han desarrollado conductas de automarginación y profunda inseguridad. Lo cierto es que las distintas variedades de castellano son fruto de largos procesos históricos, poseen estabilidad y sistematicidad, y han nacido de la propia actividad lingüística de las comunidades de hablantes y del contacto que puede haberse generado entre el español y las lenguas indígenas que existían en el Perú desde antes de la llegada de dicha lengua europea.

En este artículo, me propongo introducir esta problemática dialectal al interior del tema educativo y reflexionar en torno a los mecanismos que podrían ayudar a solucionar los inconvenientes existentes en este campo.

## **1. La Educación Intercultural Bilingüe y la realidad lingüística peruana**

A la hora de justificar la necesidad de implementar programas de educación bilingüe en el Perú, se señala argumentos que van desde el derecho que tienen los seres humanos a expresarse en su cultura y lenguas propias hasta cuestiones pedagógicas, situadas en el aula misma, que se relacionan con la seguridad y autoconfianza que produce en los estudiantes poder valerse de su propio idioma para comunicarse en la escuela. Y es que, como es obvio, si un niño no maneja la lengua utilizada en clase, sencillamente no podrá interactuar ni con el docente ni con los demás niños que sí la manejan. Esta situación, además de las consecuencias negativas que produce en los procesos de aprendizaje de los educandos, deja daños psicológicos muy graves: los estudiantes se tornan inseguros, sienten que su lengua y cultura maternas no sirven y se arrojan a una condición de automarginación y silencio, en virtud de la cual la asistencia a la escuela es una tortura.<sup>1</sup>

Ahora bien, ¿no podría hablarse en esos mismos términos de la relación existente entre los distintos dialectos del español hablados en nuestro país y el estándar? ¿Estos dialectos no son también objeto de discriminación y marginación? ¿No existe acaso una situación asimétrica en lo que respecta a la convivencia de las distintas formas de hablar castellano en nuestro territorio? Y, finalmente, ¿la diversificación educativa no debería ocuparse también de estos problemas lingüísticos?

Nadie pone en tela de juicio el hecho de que, cuando un niño que habla una lengua vernácula ingresa a un aula castellana, se expone a un contexto que podría dejar en él profundos daños psicológicos y arrojarlo al fracaso escolar automático; pero parece haberse descuidado el hecho de que un niño que maneja un castellano “con mote” también está expuesto a un contexto discriminatorio similar. Debe recordarse que el choque existente entre el castellano y las lenguas vernáculas es equivalente al que se da entre el castellano “estándar” o “culto” y los castellanos regionales, propios inclusive de contextos monolingües y hablados por niños que tienen como idioma materno al castellano. Saber utilizar una lengua en la vida cotidiana y en las relaciones cara a cara al interior de una comunidad no es lo mismo que saber emplearla en el contexto escolar y cumpliendo todas las condiciones formales que dicho contexto exige. Además, conocer una variedad de castellano no implica poder manejarse con facilidad en los registros considerados más cercanos al estándar. Entonces, lo que debe proponerse la escuela es que los niños adquieran un registro prestigioso de castellano, es decir un registro formal y escrito, sin que ello vaya en detrimento de su variedad regional, familiar y propia, aquella que sienten más cercana y con la cual se identifican. Esta necesidad, planteada ya por autores como Cerrón-Palomino (1972 y 1981) y Pozzi-Escot (1970, 1972 y 1992), acaso ¿no es similar a la que se vincula con la importancia de que los niños hablantes de vernáculo adquieran y aprendan a desenvolverse en castellano, pero a la vez conserven aquella lengua que aprendieron de sus padres? Al respecto, Pozzi-Escot afirma lo siguiente:

Todo educando, ya se trate de un hispano hablante, para quien será un segundo dialecto, o de un vernáculo hablante, para quien será una segunda lengua, tiene derecho de aprender una variedad prestigiosa de castellano. (Pozzi-Escot en Godenzzi 1992: 299)

---

<sup>1</sup> Ello también posee consecuencias negativas vinculadas con los altos porcentajes de ausentismo y abandono que se aprecian en las escuelas de los Andes (Cf. López 1996).

Estoy completamente convencido de que el problema de la EIB en el Perú está vinculado necesariamente con el de la distribución geográfica y social de los dialectos de castellano que se hablan en nuestro país. A ello, como es obvio, deberá añadirse el de la valoración que dichos dialectos reciben de parte tanto de sus propios usuarios como de los hablantes de otras variedades. Todos los hablantes emiten juicios con respecto a su propio estilo de habla y, en muchos casos, son justamente estos autojuicios los que arrojan al silencio a los usuarios de variedades poco prestigiosas (Cf. Cerrón-Palomino 1975).

La pregunta es, entonces, cómo incluir estos problemas al interior de los programas de EIB en nuestro país. Creo que de lo que se trata es, salvando las diferencias, de trasladar la problemática interlingüística existente (me referiero a la relación vertical y asimétrica entre el castellano y las lenguas indígenas habladas en todo el territorio peruano) a la situación también asimétrica que se da entre las distintas variedades de español. Entonces, al problema interlingüístico ya conocido se suma uno intralingüístico y la EIB deberá afrontar, pues, también la discriminación que sufren ciertas variedades de castellano, habladas en su mayoría por personas que tienen como lengua materna algún idioma indígena, pero también por personas que solo hablan castellano.<sup>2</sup>

Es así como el término *diglosia* (que define, justamente, una relación asimétrica entre variedades habladas en un mismo territorio, en virtud de la cual hay un retroceso funcional de parte de una y una apropiación de parte de la otra de la gran mayoría de las funciones que cumplen las lenguas en las sociedades humanas) debe ser pensado en virtud de cómo determinados dialectos de una lengua, por razones extralingüísticas, históricas y sociales, arrojan a otras a una situación de inferioridad y, finalmente, al silencio. Así, se crea un contexto en el que se condena y se margina ciertas hablas, consideradas simplemente "corrupciones". Zavala lo explica con claridad:

Las distintas variedades del español y las diferentes lenguas que existen en este país no constituyen, como todavía algunos creen, variedades defectuosas que reflejan la incapacidad de las personas sino, más bien, formas históricas estables que han sido creadas por comunidades de hablantes. Pero optar por la diversidad dialectal no implica asumir un comportamiento pasivo. Es imprescindible que esta se conozca y se difunda en las aulas para motivar actitudes de respeto hacia todas las variedades del castellano. (1999: 77).

Respuestas a estos problemas han sido ya planteadas por autores como Cerrón-Palomino (1972 y 1986) e Inés Pozzi-Escot (1972 y 1992); pero, como suele suceder, hasta la fecha, treinta años después, no han sido atendidas debidamente. Por ejemplo, Pozzi-Escot señalaba en 1992:

Las variedades del castellano hablado en el Perú, cualquiera que sea su estatus, prestigioso o no, serán respetadas en la educación oficial como lengua del educando, porque son hablas con las cuales algunos individuos se identifican.

---

<sup>2</sup> Para ello, se deberá tomar en cuenta que variedades como la del castellano andino ya no son patrimonio de la sierra y que se ha extendido por las otras regiones del Perú, debido a los fuertes procesos migratorios que se han desarrollado a lo largo de la historia de nuestro país. Pero lo más interesante es que la variedad andina del español, fruto en un primer momento del contacto de lenguas en los Andes, hoy no es tampoco patrimonio exclusivo de hablantes bilingües de quechua o aimara y castellano; sino que existe en personas monolingües en esta última lengua y, por otro lado, no es asunto solamente de ámbitos rurales, sino que ha trascendido a los espacios urbanos.

Ningún niño será avergonzado en la escuela por la variedad que maneja ni prohibido de comunicarse en ella. Los maestros usarán las variedades prestigiosas para fines de enseñanza. (En Godenzzi 1992: 298-299).

Propuestas como las planteadas en la cita anterior no han sido atendidas, en primer lugar, porque el conocimiento de la realidad lingüística de nuestro país y de las características de las variedades de castellano habladas en nuestro territorio, a pesar de los excelentes esfuerzos de autores como Alberto Escobar (1978) y Rocío Caravedo (1992 A y B), entre muchos otros, es todavía incompleto. Ahora bien, fruto de estos trabajos, es mucho lo que se ha avanzado; aunque puede apreciarse una fuerte inclinación hacia los estudios andinos, lo que ha significado un descuido con respecto a los amazónicos, dentro de los cuales, el tema de las subvariedades de español habladas en la región constituye hasta la fecha un terreno prácticamente virgen (Cf. Vigil 2003 y Pacheco 2000).

Es necesario repensar la EIB no solo en virtud de las lenguas indígenas de nuestro país sino también del hecho de que estas conviven con el castellano desde tiempos remotos y, fruto de este contacto, se han desarrollado diversas situaciones sociolingüísticas a lo largo de todo nuestro territorio. Lo primero que debe quedar claro en este punto (y esto es algo que parece haber sido dejado de lado) es que las lenguas indígenas no conviven con formas estándares del castellano; sino que, por el contrario, se relacionan con variedades poco prestigiosas y estigmatizadas; por lo tanto, no puede suponerse que los niños que acuden a aulas bilingües conozcan o tengan la más mínima familiaridad con las variedades formales propuestas por la escuela y presentadas en sus materiales de aprendizaje de español. Todas estas situaciones requieren ser atendidas por la EIB, aunque no sea posible explicarlas a partir solamente de la distinción entre zona bilingüe y zona monolingüe. Luis Enrique López presenta el problema con mucha claridad:

De un lado, hemos caído en cuenta de algo que si bien estaba ante nuestros ojos, no habíamos sido capaces de atender adecuadamente: la gran diversidad de situaciones y grados de bilingüismo que es posible encontrar en una misma región, comunidad e incluso dentro de una misma aula. Quien sabe si impregnados también de ese facilismo simplificador de la realidad que ha caracterizado a la sociedad peruana, planteamos propuestas de educación bilingüe sólo para situaciones monolingües o de bilingüismo incipiente y de ello surgió la oposición entre educación monolingüe y educación bilingüe y entre educandos monolingües hispanohablantes y alumnos y alumnas monolingües de habla vernácula que debían ser bilingües. Así, hablamos de bilingüismo a secas y pusimos en un mismo saco a todos los bilingües de habla vernácula y de castellano. (López 1996:306)

La educación intercultural bilingüe no es solo cosa de contextos propiamente bilingües, sino que debe asumir como suya también la problemática existente en el choque entre el castellano estándar y los castellanos regionales, incluso de zonas monolingües, como Lima. Convencidos de que la realidad lingüística peruana es enormemente compleja y de que, en ese sentido, ya no basta hablar de Educación Intercultural Bilingüe a secas, ni es posible aplicar las mismas metodologías para las distintas zonas existentes, postulamos la siguiente propuesta de diversificación de la EIB:

- Educación intercultural bilingüe en contextos propiamente bilingües
- Educación intercultural bilingüe en contextos monolingües marginales (la educación intercultural bidual)

Ahora, pasaremos a comentar cada uno de los tipos de educación intercultural propuestos:

## 2.1 Educación intercultural bilingüe en contextos propiamente bilingües

Ya hemos visto en el apartado anterior que, en muchos casos, el castellano que se encuentra en contacto con una lengua indígena, desarrolla procesos de cambio que han sido analizados por diversos autores, como De Granda (1994, 1995, 1996, 1997 y 2000).

Es decir que cabría esperar que el castellano hablado por personas que tienen como lengua materna a una lengua indígena no sea propiamente el estándar. Ahora bien, conviene aclarar también que los rasgos que pueden hallarse en dichas variedades de contacto, dado el largo periodo de convivencia que une al castellano y a las lenguas indígenas, no pueden explicarse únicamente como el fruto de procesos individuales de adquisición de segundas lenguas; sino que, por el contrario, es probable que se hallen usos similares en diferentes hablantes que nos permitan afirmar que estamos ante variedades ya establecidas que forman parte del contexto lingüístico del Perú. En ese sentido, a la hora de pensar en la adquisición de castellano por educandos indígenas, no puede tomarse en cuenta solamente los problemas que suscita adquirir una L2, sino que debe considerarse, además, que el castellano mismo con el que toman contacto los niños trae consigo rasgos distantes del estándar.

Entonces, en las zonas bilingües de nuestro país, no conviven una lengua indígena y el castellano estándar, sino más bien, la primera y una variedad de español bastante distanciada de por sí de la más prestigiosa y, por tanto, susceptible de ser discriminada y marginada. Es a partir de esta realidad que consideramos que, al trabajo pedagógico con materiales en lengua indígena, durante los primeros grados, no puede seguirle la introducción del castellano oficial e impulsado por la escuela.

En un trabajo de campo realizado en los años 1999 y 2000 en las comunidades nativas de Nueva Betania y Puerto Bethel, ubicadas al margen del río Ucayali y de población shipiba, tuve la oportunidad de comprobar dos hechos que considero relevante mencionar en este punto. El primero es que los niños menores de 8 años (y por tanto incluyo en este grupo a aquellos que ya podrían estar en edad de asistir a los primeros años de primaria) tienen un conocimiento menos que elemental del castellano. Conversaciones como las que citamos a continuación podrían dar una muestra de lo que afirmo:

R: ¿Cómo te llamas?

E: Emerson.

R: ¿Qué edad tienes?

E: Ocho.

R: ¿En qué grado estás?

E: Tercero.

R: ¿Cuál es tu deporte favorito?

E: ...

R: ¿A qué juegas en el recreo?

E: ...



R: ¿A qué juegas?

E: ...

R: ¿Peloteada?

E: Sí.

Como puede apreciarse, el contacto con los niños me permitió comprobar que su manejo del castellano es más que incipiente, les costaba trabajo construir frases breves y muchas de mis preguntas no eran comprendidas, aunque eran sencillas. Ello justifica, sin ninguna duda, el que la lengua de comunicación en el aula para ellos deba ser la materna, ya que al llegar a la escuela no conocen siquiera incipientemente el castellano. Ello implica, además, que los maestros deberían dominar la lengua indígena.

Ahora bien, el segundo hecho que hemos podido constatar es que el español hablado por los adultos, como es obvio, posee una serie de rasgos que lo separan del estándar y que, a partir de los 11 años aproximadamente, los niños empiezan a hablar un castellano similar al de sus padres.

Es en este lugar en el que se debe llamar la atención sobre un punto que considero de extrema importancia: es este castellano el que convive con el shipibo y el que debe ser tomado como un paso previo, antes de capacitar a sus hablantes (niños, en este caso) en una variedad nueva de castellano, la estándar, oficial, culta o como quiera llamársele, que constituye una variedad ajena y totalmente alejada de su realidad lingüística. Debe vencerse el prejuicio de que hablar así el castellano es hablarlo mal. Hablarlo con tales rasgos es hablar un castellano particular y útil en su contexto social más cotidiano. Ello no significa que no sea necesario para los usuarios de la EIB conocer el castellano oficial y escolar, más cercano a la escritura; todo lo contrario, utilizando los mismos argumentos que esbozamos quienes creemos en la EIB, puede decirse que este es el único camino para que puedan adquirirlo de manera adecuada, sin tener que enfrentarse a la llamada *escuela del silencio* (Cf. Cerrón-Palomino 1975, para el caso de los Andes) y sin que el proceso escolar merme su autoestima y seguridad.

Para introducir estas modificaciones, podría pensarse en los mismos métodos utilizados a la hora de introducir la lengua vernácula a la educación. Tal como lo propone Cerrón-Palomino (1972 y 1981), podrían manejarse recursos contrastivos para ir llamando la atención de los alumnos sobre aquello que es diferente entre el castellano regional y el estándar y, además, experimentar con la inclusión de textos, historias y cuentos que reproduzcan de manera veraz la libertad, dinamicidad y características de aquel castellano que es más cercano a estos niños. "Creemos que la enseñanza del castellano debe encararse como si se tratara de la enseñanza de una lengua secundaria. Es decir, la forma estándar debería ser tomada como una segunda lengua, y enseñada contrastivamente con respecto al o a los dialectos de los alumnos." (Cerrón-Palomino, en Escobar 1972: 163).

## 2.2 La educación intercultural bidialectal

Como ya se señaló anteriormente, el castellano andino no es patrimonio solamente de hablantes maternos de quechua o aimara. El castellano andino también les pertenece a hablantes monolingües (para conocer más a fondo las diferencias entre el registro de los bilingües y el de los monolingües, Cf. Anna María Escobar 1992 y 2000). Cerrón-Palomino también ha profundizado en este tema y, refiriéndose al fenómeno del motoseo, afirma lo siguiente:

Ahora bien; conviene preguntarse si únicamente los bilingües son las víctimas del mote. Esto no parece ser cierto en la medida en que hay personas con el mismo

problema y cuya lengua materna no es la quechua ni ningún otro vernáculo. ¿Cómo explicar semejante hecho? En situaciones como esta, los lingüistas estarían llanos a hablar de efectos sustratísticos, pues la interferencia podría explicarse en términos de influencia a posteriori de la lengua vernácula; la misma que desapareció del escenario no sin antes imprimir su huella en la nueva lengua. [...] De este modo, las interferencias persistentes de un hablante no bilingüe podrían explicarse por la acción a destiempo del vernáculo [...] (Cerrón 1975: 138-139)

Esto ocurre, por ejemplo, en contextos urbanos de todo el país, inclusive en Lima, a donde, fruto de las migraciones, llegaron y llegan grandes contingentes humanos provenientes de diversas provincias.

En este contexto, entonces, ese castellano andino de monolingües españoles debe ser tratado como un dialecto establecido y diferente al castellano estándar y este último deberá introducirse gradualmente, como si se tratara de una segunda lengua (en realidad, se trata de un segundo dialecto).

Aquí, nuevamente, los métodos contrastivos impulsados por aquellos especialistas encargados de implementar la educación bilingüe podrían dar buenos frutos. Se trata de hacerle ver al niño que su castellano no es corrupto, impuro ni malo. Se trata de hacerle entender que el suyo es un castellano simplemente diferente y digno de ser respetado; sin que ello signifique que no sea necesario aprender el castellano de la escuela, oficial y escrito.

### **3. Palabras finales**

Sobre el final de estas reflexiones, me interesa llamar la atención brevemente sobre algunos puntos que considero importantes. El primero tiene que ver con el hecho de que no es suficiente aprender castellano para que un niño de origen rural se libre de la discriminación, los problemas sociales y la explotación. El castellano sirve para establecer jerarquías entre quienes lo hablan y no sólo se discrimina a quienes hablan una lengua indígena, sino también a aquellos que utilizan el castellano de una forma distinta a la estándar. En la mayoría de los casos, ni los mismos profesores hablan dicha variedad. Entonces, debemos reiterar que, en tal contexto, el castellano estándar deberá ser necesariamente aprendido en la escuela en un proceso paulatino que no signifique la perpetua corrección del habla de los niños por parte del maestro. Debe entenderse que, dadas las circunstancias actuales, el castellano estándar no será aprendido en situaciones comunicativas concretas ni a través de un uso natural. Por ello, las metodologías contrastivas pueden resultar verdaderamente útiles; sin que ello signifique la incansable repetición de pares mínimos ni la corrección penosa y pública del niño cuando este pronuncie [ispusu] en lugar de /esposo/. La forma [ispusu] deberá ser considerada tan buena como la forma no motosa cuando un niño la pronuncie en clase. Los niños deberán ser invitados a hablar en castellano como lo saben hacer (o en lengua indígena, si así lo prefieren). Ahora bien, creemos que una herramienta útil y muy apta para lograr alcanzar la corrección podría ser la forma escrita. Los niños deberán aprender que [ispusu] se escribe <esposo> y –quién sabe– si tal aprendizaje pueda ser el primer paso para acceder a formas estándar. Lo mismo podría ocurrir con ciertas estructuras sintácticas.

Si es que no se respetan los usos lingüísticos de los niños, la escuela seguirá siendo un *instrumento de opresión* (Cerrón-Palomino 1975) y, en lugar de fomentar la inclusión del educando en la sociedad, será más bien el medio para marginarlo y excluirlo.

De este modo, la escuela, puesta al servicio de los intereses de la clase que la ostenta, juega un rol decisivo en esta función discriminadora y así es como en lugar de propender hacia la unidad de todos los sectores se torna en elemento disociador, siendo la corrección idiomática su mejor bastión. Es solo dentro de este mecanismo de oposiciones que podemos entender a cabalidad la represión violenta contra los que inocentemente “atropellan” la norma lingüística, al exigírseles el dominio de una variedad que sencillamente no tuvieron la ocasión de aprender, por el mero hecho de no poder participar de un ambiente propicio que contribuya a dicho dominio. (Cerrón-Palomino 1975: 141)

En este proceso, las posibilidades que ofrece la lingüística descriptiva para detectar las diferencias entre una y otra variedad resultan sencillamente invalorable, tomando en cuenta que justamente son esas diferencias las que deberán recibir mayor atención. Todo ello deberá partir de la idea de que todo glotónimo, como por ejemplo *castellano*, constituye una abstracción, ya que, en la realidad, refiere a una diversidad casi inabarcable.

El segundo punto sobre el cual debo llamar la atención tiene que ver con que, si bien los estudios sobre el castellano en el Perú son enormemente útiles para emprender una verdadera pedagogía intercultural, no son absolutamente indispensables para iniciarla. Si se espera que la dialectología castellana en el Perú se desarrolle hasta alcanzar el nivel ideal para iniciar un proceso como el presentado en este artículo, sencillamente podría no empezarse nunca. Los trabajos ya desarrollados sobre el tema (sobre todo con respecto al castellano andino) ya ofrecen material suficiente para iniciar el trabajo y la reflexión educativos. Si bien aún no hay una clara frontera entre las subvariedades del español andino, tenemos la ventaja de que este mantiene ciertas características a lo largo de todo el territorio en que se manifiesta. Dichas características podrían ser el punto de partida, eligiendo en un primer momento pequeñas escuelas piloto.

Finalmente, lo tercero que me interesa resaltar aquí, aunque quizá sea reiterativo e innecesario hacerlo, es que se necesita programas de capacitación docente. Dichos programas de capacitación deben ser asumidos con seriedad y responsabilidad ya que son indispensables para emprender políticas educativas verdaderamente interculturales, que no repitan los esquemas de explotación y discriminación que caracterizan a nuestra sociedad. Lo cierto es que, como todos sabemos, cuando hay voluntad política todo se puede. ¿No será, entonces, que la falta de voluntad política es el principal problema con el que se topa la Educación Intercultural Bilingüe en el Perú?

## **Bibliografía**

### **CARAVEDO, Rocío**

- 1992-A “Espacio geográfico y modalidades lingüísticas en el Perú”. En: HERNÁNDEZ ALONSO, César (ed). *Historia y presente del español de América*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 719 – 741.
- 1992-B “El Atlas Lingüístico Hispanoamericano en el Perú. Observaciones preliminares”. En: *Lingüística Española Actual*, N° 14, págs. 287 – 299.

**CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo**

- 1972 “Enseñanza del castellano: deslindes y perspectivas”. En: ESCOBAR, Alberto (comp.). *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: IEP.
- 1975 “La motosidad: instrumento de opresión”. En: *Lingüística y educación*. Tercer Congreso de Lenguas Nacionales. Cuzco: CBC
- 1981 “Aprender castellano en un contexto plurilingüe”. En: *Lexis*. Lima: PUCP. Vol V, N° 1.
- 1986 *Lengua y sociedad en el valle del Mantaro*. Lima: IEP, 1986

**ESCOBAR, Alberto**

- 1978 *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*. Lima: IEP.

**ESCOBAR, Anna María.**

- 2000 Contacto social y lingüístico: el español en contacto con el quechua en el Perú. Lima: PUCP.
- 1992 “El español andino y el español bilingüe en el Perú. Diferencias en el uso del posesivo”. En: *Lexis*, Vol. XVI, N° 2, págs: 189 – 222.

**GRANDA, Germán de**

- 1994 *Español de América, español de África y hablas criollas hispánicas. Cambios, contactos y contextos*. Madrid, Gredos.
- 1995 “El influjo de las lenguas indoeuropeas sobre el español. Un modo interpretativo sociohistórico de variantes areales de contacto lingüístico”. En: *Revista Andina*, Vol. 13, N° 1. Cuzco, CBC, págs. 173 – 198.
- 1996 “Español paraguayo y guaraní criollo. Un espacio para la convergencia lingüística”. En: *Signo y seña*, N° 6. Buenos Aires, págs 181 – 194.
- 1997 “Marginalidad o relevancia de un factor de cambio lingüístico: la transferencia por contacto. Aportaciones al tema desde el quechua santiagueño”. En: *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Logroño, págs 59 – 76.
- 2000 “Evolución y condicionamiento de un parámetro gramatical en la lengua quechua. La marcación morfológica de la categoría número”. En: *Lexis*. Lima: PUCP, Vol. XCXIV, N° 1. págs 3 – 20.

**LÓPEZ, Luis Enrique**

- 1996 “Donde el zapato aprieta: tendencias y desafíos de la educación bilingüe en el Perú”. En: *Revista Andina*, año 14 n°2. Cuzco: CBC.

**POZZI-ESCOT, Inés**

- 1970 “Norma culta y normas regionales en relación del castellano en relación con la enseñanza”. En: *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 5. Lima, IEP.
- 1972 “El castellano en el Perú: norma culta nacional versus norma culta regional”. En: ESCOBAR, Alberto (comp.). *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima: IEP.
- 1992 “Principios para una política nacional de lenguas y culturas en la educación”. En: GODENZZI, Juan Carlos. *El quechua en debate*. Cuzco: CBC.

**SOLIS, Gustavo**

- 2001 *Las lenguas en la Amazonía Peruana*. Lima: FORTE-PE.

**THOMASON, S.G. y KAUFMAN**

1988 *Language contac, creolizacion and genetic linguistics*. Berkeley.

**VIGIL, Nila**

2003 "Las subordinadas sustantivas en el español de los asháninkas". En cuestiones de Lingüística Amerindia. III Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico - Filológicas. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 257-277.

**ZAVALA, Virginia**

1999 "Reconsideraciones en torno al español andino". En: *Lexis*, Lima: PUCP, XXIII, 25-85.

## Lista de Autores

### **Juan Ansi3n**

Doctor en Sociologfa por la Universit3 Catholique de Louvain. Profesor principal y jefe del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Cat3lica del Per3. Experto en gesti3n educativa y educaci3n intercultural. Miembro de diversas organizaciones de la Educaci3n y de las Ciencias Sociales.

Correo electr3nico: jansion@pucp.edu.pe

### **Juan Biondi**

Doctor en Ling3ística y Literatura. Postgrado en Semi3tica en la Universidad de Bologna. Profesor universitario e investigador. Ha publicado numerosos trabajos que abordan las consecuencias culturales, pol3ticas y sociales del contacto de la oralidad, la escribabilidad y la electronalidad en la sociedad peruana.

Correo electr3nico: juanbiondi@yahoo.com

### **Alessandro Caviglia**

Asistente de docencia de la especialidad de Filosoffa de la Pontificia Universidad Cat3lica del Per3. Su 3rea de investigaci3n es Democracia, Derechos Humanos y Filosoffa. Es miembro del grupo "interculturales" de la Pontificia Universidad Cat3lica del Per3.

Correo electr3nico: ascaviglia@yahoo.com

### **Paula C3rdova**

Ling3ista de la Pontificia Universidad Cat3lica del Per3. Candidata al Doctorado en Ling3ística de la Universit3 Ren3 Descartes-Paris V. Maestrfa en Ciencias del Lenguaje de la Universit3 Ren3 Descartes-Paris V. Su 3rea de investigaci3n es el biling3ismo en el contexto educativo.

Correo electr3nico: paulacordovagastiaburu@terra.com.pe

### **Teresa Dur3n**

Ph. D. en Antropologfa. Directora de la Escuela de Antropologfa de la Universidad Cat3lica de Temuco y del Centro de Estudios Socioculturales de la misma universidad. Ha obtenido el premio del Colegio de Antrop3logos de Chile en reconocimiento a su trayectoria y su compromiso con la realidad regional.

Correo electr3nico: cesc@uct.cl

### **Mart3n del Alc3zar**

Abogado de la Pontificia Universidad Cat3lica del Per3. Ha trabajado en la Comisi3n Consultiva de Derechos de los Pueblos Indfgenas, Comunidades Campesinas y Nativas en la Defensorfa del Pueblo de Madre de Dios. Es experto en derechos indfgenas.

Correo electr3nico: meda35@hotmail.com

### **Oscar Espinosa**

Doctorado en Filosoffa por el New School of Social Research. Profesor de la Facultad de Ciencias de la Comunicaci3n y Coordinador del Post-grado en Estudios Amaz3nicos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Experto en temas de ciudadanfa y pueblos indfgenas.

Correo electr3nico: oer@ec-red.com

**Xavier Etxeberria**

Doctor en Filosofía. Profesor de Ética en la Facultad de Derecho y en la de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Deusto. Director del Aula de Ética y miembro del Instituto de Derechos Humanos de dicha universidad. Responsable del área de educación para la paz y los derechos humanos de Bakeaz.

Correo electrónico: xetxemau@orion.deusto.es

**Will Kymlicka**

Doctor en Filosofía por la Oxford University. Profesor de Filosofía y Política de la Queen's University de Canadá. Kymlicka fue el primero que examinó los puntos de convergencia y conflicto entre ciudadanía y diversidad en sociedades democráticas y a quien le debemos los conceptos de ciudadanía diferenciada y de derechos multiétnicos.

Correo electrónico: kymlicka@post.queensu.ca

**José Antonio Pérez Tapias**

Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Granada, España. Profesor de Filosofía y Vice-Decano de actividades culturales de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. Director del grupo de investigación: "Sujeto, identidad e interculturalidad en un marco social pluralista." Los castellanos del Perú y la Educación Intercultural Bilingüe.

Correo electrónico: jptapias@ugr.es

**Mario Samaniego**

Estudió Filosofía en la Universidad de Salamanca y el doctorado en la Universidad de Chile. Secretario Académico de la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Director del Programa: Generando condiciones para la mediación intercultural en alumnos de la Universidad Católica de Temuco.

Correo electrónico: msamanie@uct.cl

**Fidel Tubino**

Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain. Coordinador del Doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Presidente de la Red Internacional de Estudios Interculturales. Experto en ciudadanía y derechos multiculturales. Colabora con diferentes organizaciones indígenas y de Derechos Humanos.

Correo electrónico: ftubino@pucp.edu.pe

**Teresa Valiente**

Doctora en Antropología por la Freie Universität de Berlín. Experta en Educación Intercultural Bilingüe para los pueblos andinos. Ha coordinado proyectos de la Cooperación Alemana al Desarrollo (GTZ) en Educación Bilingüe Intercultural y formación docente tanto en Perú como en el Ecuador.

Correo electrónico: valicatter@aol.com

**Ismael Vega**

Magíster en Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de la Maestría de Estudios Amazónicos de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM. Coordinador de Gobiernos Locales y Organizaciones Indígenas del Programa Frontera Selva-CARE-Perú. Especialista en cultura política, procesos de cambio sociocultural y desarrollo de los pueblos indígenas de la Amazonía.

Correo electrónico: [vegai@care.org.pe](mailto:vegai@care.org.pe); [vegaroma@terra.com.pe](mailto:vegaroma@terra.com.pe)

**Nila Vigil**

Lingüista de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Trabaja en Educación Bilingüe Intercultural y se autodefine como activista de los derechos lingüísticos.

Correo electrónico: [nilavigill@hotmail.com](mailto:nilavigill@hotmail.com)

**Roberto Zariquiey**

Egresado de la especialidad de Lingüística y Literatura de la PUCP, donde se desempeña como jefe de prácticas y se hace cargo de la revista *Lexis*. Asistente de Rodolfo Cerrón-Palomino en el proyecto Lingüística Chipaya. Editor de las actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe y autor del poemario *Lo torpe*. Actualmente prepara su tesis de grado sobre el kichwa del Napo y una investigación sobre el español de los shipibos.

Correo electrónico: [rzariquiey@pucp.edu.pe](mailto:rzariquiey@pucp.edu.pe)



**Este libro se terminó de imprimir en el mes de setiembre del 2003  
en la Imprenta R&F Publicaciones y Servicios S.A.C.  
Manuel Candamo 350 - Lince  
Telf.: 472-9676 • Telefax: 471-6084**