

Fidel Tubino Arias-Schreiber

Profesor de Filosofía,
Pontificia Universidad Católica de Perú

Las diferencias entre el multiculturalismo y la interculturalidad no son solamente de orden conceptual. Involucran diseños distintos de políticas públicas que se suelen presentar de manera contradictoria. Quisiera en este ensayo cuestionar este planteamiento. Nos preguntamos por ello: ¿es la interculturalidad –a nivel conceptual y a nivel político– una alternativa opuesta al multiculturalismo o es una opción complementaria? ¿Qué problemas resuelve el multiculturalismo y qué problemas genera? ¿Por qué el multiculturalismo por sí solo no es recomendable en el diseño de políticas educativas para los inmigrantes en Europa o para las poblaciones indígenas en América Latina? Creemos que es momento de plantearnos la necesidad de “interculturalizar el multiculturalismo” tanto desde el punto de vista conceptual como político. Para ello vamos a proceder en primer lugar a presentar las principales tesis del multiculturalismo a nivel conceptual y a evaluar sus principales consecuencias en el contexto político. El señalamiento de los vacíos y los problemas que genera el multiculturalismo nos permitirán precisar las razones por las que es necesario interculturalizarlo. Posteriormente procederemos a presentar la alternativa intercultural a nivel conceptual y a evaluar el estado actual de las políticas interculturales. Finalmente, propondremos algunas ideas clave que alimenten el debate en torno a la interculturalización del multiculturalismo y la refundación del pacto social que tal empresa implica.

El multiculturalismo

El multiculturalismo surgió en los EEUU en los años setenta como respuesta al fracaso del modelo integrador del *melting-pot*. Éste fue duramente cuestionado por soslayar la discriminación de las minorías mediante una homogeneización cultural que reproducía las instituciones, las políticas y los “esquemas de pensamiento” de la tradición liberal anglosajona. En los EEUU, gracias a la lucha por la ciudadanía de los movimientos antirracistas y antidiscriminatorios, las demandas sociales de reconocimiento de las diferencias culturales de las minorías se están incorporando al Estado de derecho. La lucha por el reconocimiento de las identidades expresa, en los sectores más lúcidos, la conciencia de que la injusticia cultural es la otra cara de la injusticia distributiva. Hoy no cabe duda de que los legítimos reclamos de los grupos vulnerables se están incorporado a la agenda pública de las naciones.

Nuestra hipótesis inicial a nivel teórico es que las políticas multiculturales se sustentan filosóficamente en la concepción ilustrada de la tolerancia y el principio de diferencia del liberalismo político

Bases conceptuales del multiculturalismo anglosajón

Nuestra hipótesis inicial a nivel teórico es que las políticas multiculturales se sustentan filosóficamente en la concepción ilustrada de la tolerancia y el principio de diferencia del liberalismo político. A continuación vamos a proceder a exponer las razones por las que sostenemos esta hipótesis de trabajo .

La tolerancia ilustrada

En el siglo XVIII –el Siglo de las Luces– se postula por primera vez la necesidad de la tolerancia como una virtud ética de lo público. Etimológicamente, tolerancia proviene del latín “tollere” que significa soportar. Se soporta lo diferente, lo semejante se comparte. La tolerancia alude a la disposición y a la capacidad de respetar las diferencias. La tolerancia no es una disposición natural, es una disposición que se adquiere con la educación y el hábito. Es una virtud pública que consiste en no colocar las creencias propias como condición absoluta de la convivencia con el otro.

Se suelen distinguir dos modalidades o momentos en el ejercicio de la tolerancia: la tolerancia negativa y la tolerancia positiva. La tolerancia ilustrada tiene una estructura interna dual que vamos a explicar a continuación.

La tolerancia negativa se refiere a la capacidad de soportar la diferencia y/o la discrepancia en función de algo que consideramos más importante: la convivencia con el otro basada en decisiones que surjan de la deliberación racional común y no de la imposición irracional de la posición o de la creencia de una de las partes. Se tolera lo que no se comparte, lo que en principio no está de acuerdo con nuestras creencias, costumbres y valores. “[...] La tolerancia nació y tal vez sigue naciendo del rechazo de conductas y actitudes que empiezan a percibirse como dañinas para algo que nos incumbe. Eso que nos incumbe es la posibilidad de la convivencia política entre ciudadanos que creemos cosas distintas. Dañar e impedir esa posibilidad de convivencia es lo que la tolerancia rechaza”.¹ Pero, ¿qué implica la tolerancia frente a las intolerables costumbres arraigadas culturalmente que vulneran los derechos humanos fundamentales? Por ejemplo, frente a la mutilación de miembros por robo en algunos países musulmanes o al abandono –y anteriormente eliminación– de los niños tipificados como ‘brujos’ en algunas etnias de la Amazonía. La tolerancia no debe confundirse con la aceptación pasiva de lo éticamente intolerable. Tolerar significa no excluir al otro del debate público por no compartir nuestros valores o nuestras creencias culturales. Tolerar significa incluir al otro en el espacio público de la deliberación común. En este sentido, “entender a qué se opone la tolerancia es, en cada momento, el ejercicio de practicar la lúcida mirada que compagina el respeto al otro en el espacio público que compartimos y la posibilidad abierta de la deliberación común sobre las formas de nuestra convivencia, a pesar de nuestros desacuerdos y, sobre todo, teniéndolos en cuenta”.² El espacio público propio de las sociedades auténticamente democráticas no debe ser culturalmente homogéneo, nadie debe estar excluido del debate y de la deliberación común por motivo de sus creen-

cias, valores o costumbres porque contradicen o cuestionan las nuestras. Pero ello no tiene que conducirnos a una parálisis del juicio moral o a una especie de automutilación del ejercicio de la crítica. Por el contrario, la inclusión del culturalmente otro en el espacio del debate público es justamente para ejercer la crítica reflexiva mutua. La vida democrática consiste precisamente en aceptar como regla de juego de la convivencia que nuestras creencias pueden no ser ciertas y que debemos aprender a dar razones de los enunciados que las explicitan.

La tolerancia positiva consiste en intentar situarse en el lugar del otro para comprender sus creencias y valoraciones desde dentro. Comprender al otro, salir de nosotros mismos, nos permite también comprendernos a nosotros mismos de manera distinta a la habitual y recrear nuestras creencias y costumbres. "[...] La tolerancia modifica las maneras de entender al diferente y las maneras de entendernos a nosotros mismos"³. La tolerancia positiva es un esfuerzo intelectual y emocional animado por la intención de trasladarse imaginativamente a la perspectiva del otro para comprenderlo mejor y para comprendernos a nosotros mismos de una manera diferente. En este sentido "comprender las razones de otros y aceptarlas de tal suerte que modifiquen, aunque sea localmente, las propias, es darle al otro un lugar en el espacio de nuestras argumentaciones. Ese mecanismo, racional y moral, de 'darle al otro un lugar' –un mecanismo estrictamente paralelo al de 'ponernos en lugar del otro'– es la modificación estructural que induce la tolerancia positiva"⁴.

Sabemos que comprender no es justificar, pero suele serlo pues, a mayor conocimiento de las motivaciones que impulsan al otro a actuar, más difícil se torna pronunciar un juicio de valor sobre su comportamiento. Sin embargo, la "comprensión del otro" –siempre mediatizada por nuestra situación inicial– no es sinónimo de justificación moral, es la antesala de la crítica ilustrada.

La tolerancia es una virtud cívica inseparable del ejercicio de la libertad de pensamiento y la solidaridad social. Su ejercicio es la condición de posibilidad de la convivencia en democracia. El multiculturalismo anglosajón como política pública operativiza la tolerancia ilustrada en sus dos dimensiones. Incorpora a los diferentes como interlocutores válidos en el debate público asegurándoles equidad en el ejercicio de los derechos reconocidos jurídicamente. Es un paso importante, dentro de las democracias liberales, de incorporación de las voces soslayadas a la deliberación común.

El principio de la diferencia del liberalismo político

No hay que confundir el liberalismo político con el neoliberalismo económico. El liberalismo político es la teoría de la democracia constitucional moderna. El neoliberalismo económico no es consustancial a la democracia política. En América Latina las recetas neoliberales han prosperado con frecuencia en el marco de dictaduras –como la de Augusto Pinochet– y gobiernos autoritarios –como el de Alberto Fujimori–. La democracia liberal se inspira filosóficamente en la vieja idea ilustrada del "contrato social" como sustento de la convivencia política razonable. A

La "comprensión del otro" –siempre mediatizada por nuestra situación inicial– no es sinónimo de justificación moral, es la antesala de la crítica ilustrada

Para que la ciudadanía deje de ser un universal abstracto y pase a ser un universal concreto es preciso construir una cultura política pública intercultural. (...) capaz de incluir las diversas perspectivas valorativas de la pluralidad de nacionalidades que convergen en el espacio soberano del Estado nacional

diferencia de las democracias griegas en las que el reconocimiento de la ciudadanía se restringía a un limitado sector social⁵, en las democracias modernas el reconocimiento de la ciudadanía se universaliza. Deja de estar mediatizado por la procedencia étnica, el género o la condición social de los ciudadanos. La ciudadanía es “el derecho a ejercer derechos” que emana del reconocimiento de la naturaleza humana como intrínsecamente digna. Esta concepción de la ciudadanía está en la base de las políticas de la dignidad igualitaria de los estados nacionales modernos. La ciudadanía pasa a ser en la Ilustración un universal abstracto, un reconocimiento formal. El multiculturalismo anglosajón de los setenta y las políticas de la diferencia que le son propias se pueden interpretar desde este punto de vista como el último gran intento del siglo XX de hacer de la ciudadanía un universal concreto, una realidad en ejercicio.

Creo que la diferencia sustancial entre la democracia griega y las democracias modernas es la instalación de la tolerancia como la virtud pública por excelencia de la convivencia entre los diferentes y el reconocimiento de la diversidad cultural como valiosa. La ciudadanía griega era una ciudadanía monocultural; la ciudadanía ilustrada es una ciudadanía multicultural. El gran reto de las democracias liberales modernas es asegurar la vigencia y legitimidad de reglas de juego que incorporen la pluralidad y que se inspiren en la tolerancia, el respeto a las libertades individuales, el ejercicio de la solidaridad y la promoción de la cooperación mutua. Pero para que las reglas de juego jurídicamente instauradas sean legítimas, es decir, consensuales, es preciso que no emanen de una de las mentalidades o doctrinas en particular. Tienen que ser lo suficientemente amplias como para que personas de diferentes culturas, doctrinas y mentalidades se reconozcan en ellas y las perciban como normas justas de convivencia. En otras palabras, la normatividad de la estructura básica de una democracia moderna presupone un consenso intuitivo entre los diferentes en torno a los valores y criterios comunes que deben inspirar las leyes que rijan la convivencia. Presupone una cultura política pública que sea común a las diferentes culturas de base.

Sin una cultura política pública enraizada en las diversas culturas de base, la democracia moderna se limita a ser una conquista conceptual en el plano de la formalidad jurídica. Para que la ciudadanía deje de ser un universal abstracto y pase a ser un universal concreto es preciso construir una cultura política pública intercultural. Dicha cultura política debe ser capaz de incluir las diversas perspectivas valorativas de la pluralidad de nacionalidades que convergen en el espacio soberano del Estado nacional. Las políticas multiculturales buscan generar relaciones de equidad entre los diferentes, no construyen cultura política pública ni interculturalizan los saberes .

La tesis central de Rawls es que los seres humanos disponemos de un sentido del bien –valores– y de un sentido de la justicia –el deber ser–. El desacuerdo entre morales o jerarquías de valores no implica necesariamente desacuerdos en el plano del deber ser, es decir, de la normatividad jurídica deseable. Apelando al sentido de la justicia de los seres humanos, más allá de sus diferencias culturales y sus divergencias morales, podemos sentar las bases de la normatividad del contrato social. En

las sociedades democráticas modernas, por su pluralidad constitutiva, no es posible establecer el contrato social en base a valores morales compartidos, pues no existen. Sin embargo sí es posible identificar un consenso a nivel intuitivo, no temático, sobre el sentido de la justicia. Independientemente de las culturas, doctrinas religiosas o ideologías, lo justo es sinónimo de imparcialidad y equidad. Lo contrario de lo justo es lo arbitrario, lo asimétrico. Por encima de las diferencias, ésta es una apreciación compartida. El aporte de Rawls y sus seguidores ha sido tematizar y trabajar conceptualmente este acuerdo intuitivo, esta cultura común, este derecho de gentes.

En términos abstractos lo podemos formular de la siguiente manera: el grado de justicia de una norma está en proporción al grado de simetría e imparcialidad que prescribe. La justicia distributiva consiste en generar equidad de oportunidades entre los ciudadanos para acceder a los bienes primarios, a saber:

- ingresos y puestos de trabajo;
- las libertades individuales, y
- el autorespeto y la autoestima.

Para ello, la legislación del Estado democrático de derecho debe construirse sobre la base de dos principios rectores:

Primero: El principio de la igualdad en el usufructo de las libertades individuales o fundamentales para todos los ciudadanos. Dicho en negativo: no se deben interrumpir las libertades individuales bajo ningún pretexto. Clausurar la libertad de expresión y el derecho a una prensa libre para promover la justicia distributiva fue la gran injusticia de los regímenes colectivistas del siglo XX.

Segundo: El principio de la diferencia. Para generar equidad social en una sociedad asimétrica se debe legislar a favor del desfavorecido inmercidamente. Este es el principio rector de la discriminación a la inversa y de las acciones afirmativas del multiculturalismo anglosajón y de las políticas de focalización de lucha contra la pobreza del Banco Mundial.

Las políticas multiculturales

Las políticas multiculturales son políticas públicas que –inspiradas en el ideal ilustrado de la tolerancia como virtud pública– buscan viabilizar el principio de la igualdad y el principio de la diferencia del liberalismo político. Así, en el hemisferio Norte la legislación multicultural de cuotas raciales o de género es una legislación antidiscriminatoria que busca –con criterios cuantitativos– generar a corto plazo y de manera transitoria tolerancia negativa y equidad de oportunidades para las minorías excluidas. No promueven cultura política pública: éste es su límite. Acortan las brechas sociales: éste es su aporte. Pero paradójicamente, fortalecen los prejuicios y los estereotipos negativos entre los diferentes: éste es el problema que generan. No fomentan relaciones interculturales de integración positiva. Generan equidad de oportunidades.

Las políticas multiculturales son políticas públicas que buscan viabilizar el principio de la igualdad y el principio de la diferencia del liberalismo político. (...) Pero paradójicamente, fortalecen los prejuicios y los estereotipos negativos entre los diferentes. No fomentan relaciones interculturales de integración positiva

Creo que para que las políticas multiculturales (las leyes de cuotas étnicas, raciales y /o de género, la educación compensatoria, etc.) contribuyan al bienestar de la gente y mejoren la calidad de vida de las poblaciones indígenas del continente, deberían interculturalizarse

Actualmente el Banco Mundial está promoviendo y financiando políticas educativas multiculturales para las poblaciones indígenas de América Latina. En su último informe sobre educación para el futuro se enfatiza que “[...] la expansión de la educación bilingüe y multicultural es de especial ayuda para los niños indígenas a través del fortalecimiento de los programas de capacitación para profesores de estas áreas y para aquellos que enseñan en aulas multigrado, por medio de la selección de profesores indígenas para que enseñen en la misma zona, de una *acción positiva* y el ofrecimiento de becas”⁶. Es obviamente acertado promover la educación bilingüe en las poblaciones indígenas de las zonas rurales del continente. Pero no es suficiente. En primer lugar, porque es ya momento de reconocer que debido a los grandes flujos migratorios del campo a la ciudad que se han producido en el siglo XX, los conflictos interculturales se han acentuado en los espacios urbanos. En segundo lugar, porque si bien la educación multicultural –más conocida en América Latina como educación bicultural– fortalece las identidades culturales, también genera islas étnicas y no fomenta el diálogo intercultural. Las acciones positivas –tipo educación compensatoria y ofrecimiento de becas– son ciertamente necesarias, pero generan los problemas propios de las políticas tutelares. Instalan vínculos de dependencia y no promueven la autonomía de la gente. No creo, sin embargo, que deban ser subestimadas o rechazadas a priori como falsas respuestas a los problemas de discriminación cultural y asimetría socioeconómica. De hecho, el multiculturalismo es y puede ser utilizado para soslayar los problemas de pobreza de las poblaciones discriminadas y la injusticia distributiva que se deriva de la aplicación del modelo económico neoliberal globalizado. Este es el uso ideológico del multiculturalismo. No olvidemos que la injusticia cultural suele estar acompañada de la injusticia socioeconómica y que la discriminación étnica, racial o de género suele ser la otra cara de la injusticia distributiva. Por ello, en la actualidad “[...] deberíamos considerar que se nos presenta una nueva tarea intelectual y práctica: desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, que defienda únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse coherentemente con la política social de la igualdad”⁷.

Las políticas multiculturales de discriminación a la inversa y tolerancia negativa pueden capitalizarse a favor del desarrollo de las capacidades de la gente y, de esta manera, a favor del mejoramiento de la calidad de vida de las poblaciones indígenas del continente latinoamericano, hoy excluidas de la posibilidad objetiva de ejercer plenamente sus derechos ciudadanos.

Creo que para que las políticas multiculturales (las leyes de cuotas étnicas, raciales y /o de género, la educación compensatoria, etc.) contribuyan al bienestar de la gente y mejoren la calidad de vida de las poblaciones indígenas del continente, deberían interculturalizarse. Pero, ¿qué significa esto de “interculturalizar el multiculturalismo” y qué implica a nivel de las políticas públicas y de la reforma de la estructura del Estado?

La interculturalidad

La Interculturalidad surge como respuesta al agotamiento del proyecto moderno y a la crisis del eurocentrismo logocéntrico. Hoy no cabe duda de que el desconocimiento de la existencia y validez de racionalidades alternativas a la racionalidad instrumental propia de los procesos de

modernización industrial del capitalismo occidental global ha conducido a atropellos étnicos y a la exclusión social y cultural de las mayorías indígenas del continente americano. Por otro lado, los estados nacionales homogeneizantes que surgen con la Modernidad son demasiado grandes para resolver los pequeños problemas de las localidades y demasiado pequeños para resolver los grandes problemas de las naciones.

En América Latina la interculturalidad surgió como respuesta a la imposición cultural y a la incapacidad de los estados nacionales modernos de manejar razonablemente los conflictos de las identidades. El actual debilitamiento de los estados nacionales a nivel mundial puede verse desde dos ángulos: “[...] desde el exterior, el fenómeno de la globalización en sus dimensiones económica y cultural –e indirectamente política– está debilitando tanto su soberanía política y económica como su cohesión cultural. Desde el interior, la reivindicación de los derechos etnoidentitarios de grupos específicos –unos históricos en el Estado (a veces originarios, como los indígenas), otros de reciente inmigración– está amenazando su supuesta unidad cultural y en ocasiones su unidad política”⁸. Creo que la globalización de los patrones de consumo, el individualismo competitivo y la cultura del narcisismo propia del *american way of life* de las megaciudades norteamericanas está produciendo efectos diversos, perversos y contradictorios entre sí. Por un lado, estamos asistiendo a la desaparición de lenguas, prácticas rituales y creencias culturales ancestrales de grupos altamente vulnerables. Pero, por otro lado, asistimos también al surgimiento de complejos procesos de hibridación cultural y, de manera especial, al resurgimiento y fortalecimiento de las identidades étnicas. Los movimientos sociales etnoidentitarios cobran cada vez más fuerza en el mundo actual. La llamada “glocalización” soslaya las dinámicas de resistencia y de sobrevivencia cultural a través de las cuales las culturas permanecen transformándose.

En su magna obra *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Castells distingue entre las identidades legitimadoras, aquellas que son “introducidas por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación”; las identidades de resistencia, “generadas por aquellos actores que se encuentran en posiciones/ condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad”, y las identidades-proyecto que surgen “cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social”⁹. Todo indica que el siglo XXI es y será el siglo del conflicto de las identidades. En la actualidad estamos asistiendo al conflicto, y no pocas veces a la guerra, entre las identidades legitimadoras propias de la americanización del mundo y de la cultura del narcisismo, las identidades de resistencia propias de los movimientos etnoidentitarios y las identidades proyecto, como por ejemplo las feministas “cuando salen de las trincheras de resistencia de la identidad y los derechos de las mujeres para desafiar al patriarcado y, por lo tanto, a la familia patriarcal y a toda la estructura de la producción, reproducción, sexualidad y personalidad sobre la que nuestras sociedades se han basado a lo largo de la historia”¹⁰. Creo que en un primer

En América Latina la interculturalidad surgió como respuesta a la imposición cultural y a la incapacidad de los estados nacionales modernos de manejar razonablemente los conflictos de las identidades (...) Todo indica que el siglo XXI es y será el siglo del conflicto de las identidades

Optar por la interculturalidad desde América Latina significa hoy optar por la creación de culturas políticas arraigadas en las culturas de base, optar por la vigencia de ciudadanías diferenciadas culturalmente reunidas en torno a una cultura política común. En una palabra, optar por la justicia distributiva y la justicia cultural

sentido *la interculturalidad es un intento basado en los grandes ideales de la Ilustración, de manejar razonablemente el conflicto de las identidades* mediante el ejercicio del diálogo y la negociación entre las partes. Sin embargo, vista solamente así, la opción intercultural parecería ser una opción ecléctica, que busca arbitrar un conflicto pero que no propone nada nuevo.

Creo que la crisis del Estado moderno se expresa también, y de manera privilegiada, en la incapacidad del modelo asimilacionista de la educación pública de las naciones para generar cohesión social e integración simétrica entre las culturas subalternas y las culturas hegemónicas. Los estados nacionales modernos no se organizan a partir de una cultura nacional ya existente. El proceso es a la inversa. Crean una cultura común nacional entre las diversas nacionalidades ya existentes para cohesionar a los diferentes en base a un imaginario pasado y futuro común. La nación como tal es una "comunidad imaginada", una construcción social que se expande a través de la educación pública a la totalidad de la sociedad. La lengua nacional, la historia nacional y el proyecto nacional suelen ser la lengua, la historia y el proyecto de los grupos socialmente dominantes. Gramsci decía que los grupos dominantes se tornan hegemónicos cuando logran cohesionar a los grupos subalternos en base a su visión del mundo. Por ello los estados nacionales desarrollan políticas educativas que favorecen la asimilación de las culturas subalternas. El asimilacionismo cultural de los estados nacionales soslaya y afianza el menosprecio sistemático hacia las nacionalidades subalternas que habitan el espacio geográfico de las repúblicas modernas.

En América Latina, la opción intercultural apareció como alternativa ético-política frente al fracaso del asimilacionismo homogeneizante de los estados nacionales. De manera concreta surgió en el ámbito de la educación indígena como modelo alternativo a la educación uniformadora y homogeneizante de los estados nacionales. En la actualidad, cuando desde América Latina hablamos de interculturalidad nos referimos a un horizonte más amplio. Optar por la interculturalidad significa optar por un Estado plural que incluya a los grupos vulnerables, es optar por la radicalización de la democracia ilustrada. Hemos aprendido en los últimos tiempos que si bien es cierto que la democracia no disminuye los índices de pobreza ni nos asegura justicia social y cultural, sí nos asegura los espacios públicos para luchar por ella y para luchar por el reconocimiento de los derechos ciudadanos ilegítimamente denegados. Optar por la interculturalidad desde América Latina significa hoy optar por la creación de culturas políticas arraigadas en las culturas de base, optar por la vigencia de ciudadanías diferenciadas culturalmente reunidas en torno a una cultura política común. En una palabra, optar por la justicia distributiva y la justicia cultural.

Bases conceptuales

Mi hipótesis de trabajo es que la interculturalidad como actitud y opción filosófica se sustenta de manera directa en la ética del reconocimiento y la hermenéutica del diálogo. A continuación procederé a explicar las razones por las cuales sostengo esta hipótesis teórica.

La ética del reconocimiento

Inspirándose en la ética de Aristóteles y la filosofía de Hegel, Charles Taylor nos ha enseñado de forma contundente que “el reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital”¹¹. La razón de fondo es que la identidad del ser humano –es decir, su autoconcepto– tiene una génesis dialógica. Independientemente de la cultura o contexto en que nacemos, la génesis de la autoconciencia del ser humano no es ni puede ser monológica. Empezamos a construir nuestra identidad en la socialización primaria propia del espacio familiar en relación a los “otros significativos”. Se trata de relaciones de honda resonancia e influencia afectiva. La autoconfianza básica del ser humano depende en gran medida de la calidad de estas relaciones primarias. Este proceso se continúa posteriormente, en la medida en que empezamos a integrar instituciones –escuela, centro de trabajo, etc.– y a asumir roles funcionales independientemente de nuestras preferencias afectivas. La narrativa que el sujeto elabora de sí mismo se construye a partir de la manera como se siente percibido por los otros en los espacios privados y públicos que integra a lo largo de su vida. En pocas palabras, podemos decir que la percepción del otro determina la autopercepción del yo. La imagen que los otros nos proyectan de nosotros mismos determina la autoimagen que manejamos de nosotros mismos. Es por ello que se sostiene que en relación a los pueblos indígenas colonizados “a partir de 1492 los europeos proyectaron una imagen de tales pueblos como inferiores, ‘incivilizados’ y mediante la fuerza de la conquista lograron imponer esta imagen a los conquistados”¹². El automenoprecio que interiorizaron los colonizados fue el instrumento más poderoso de su opresión. Cuando los oprimidos se liberan de esta “identidad impuesta y destructiva” y empiezan a construirse una autoimagen positiva, dejan de ser cómplices de la opresión. La lucha por el reconocimiento de las identidades se transforma así en el elemento medular de la emancipación de los oprimidos y de la justicia cultural y social.

El menosprecio sistemático genera una herida muy grave en la identidad de las personas que bloquea el desarrollo de la autoconfianza, el autorespeto y la autoestima de la gente. Y sin autorespeto y autoestima no es posible florecer, desarrollar nuestras capacidades. “[...] Sólo podemos florecer en la medida en que se nos reconoce”¹³. Por ello podemos afirmar con certeza que, sin políticas públicas de reconocimiento, el desarrollo de capacidades de la gente es un mito irrealizable.

El reconocimiento es más que la tolerancia positiva. Reconocer al otro en su alteridad radical es más que respetar sus diferencias y comprenderlo desde su percepción del mundo. Reconocer al otro es respetar su autonomía, es percibirlo como valioso. Pero la valoración a priori del otro es un falso reconocimiento. La gente merece y desea respeto, no condescendencia. El verdadero reconocimiento es a posteriori, se da en la experiencia del encuentro con el otro. Pero sólo es posible en relaciones auténticamente simétricas y libres de coacción. El verdadero reconocimiento presupone una actitud reflexiva en relación a nosotros mismos, una objetivación de nuestra manera de entender y valorar el mundo. Presupone la tematización de nuestras creencias prerreflexivas, modelos de vida buena y valoraciones habituales. Presupone, en una palabra, tomar distancia de nuestra cultura para valorarla como un punto de vista más entre otros. Nos permite liberarnos del

Podemos afirmar con certeza que, sin políticas públicas de reconocimiento, el desarrollo de capacidades de la gente es un mito irrealizable. El reconocimiento es más que la tolerancia positiva. (...) Presupone, en una palabra, tomar distancia de nuestra cultura para valorarla como un punto de vista más entre otros

Para que en nombre de la democracia y de los derechos humanos no se legitime el imperialismo cultural y económico del poder global es necesario interculturalizar la democracia y la cultura política de los derechos humanos. Esto implica que hay que repensar el modelo de ciudadanía y de Estado que hemos heredado de la Modernidad ilustrada

etnocentrismo acríptico que impide la apertura al otro y la valoración de las diferencias. La valoración a posteriori de lo diferente es el reconocimiento auténtico. Presupone una empatía inicial, una apertura emocional –y no solamente intelectual– al otro. El reconocimiento, es decir, la comprensión y la valoración a posteriori de las diferencias hace posible el enriquecimiento y la autocreación recíproca, es decir, la interculturalidad.

La hermenéutica del diálogo

El diálogo es más que el intercambio de información y experiencias. El diálogo no es trueque, es encuentro humano. “Lo que tiene que ocurrir es lo que Gadamer denomina la ‘fusión de horizontes’”¹⁴, es decir, el cruce de perspectivas valorativas y cosmovisiones diferentes sin que ello implique relaciones jerárquicas. Lo que se busca o produce en la fusión de horizontes culturales no es el consenso entre los diferentes sino la ampliación de los puntos de vista y la autorecreación 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”¹⁵.

Implica apertura no sólo cognitiva sino también emocional para aprender de la mirada del otro. Nos permite descubrir aspectos de nosotros mismos invisibles a nuestra propia mirada, que nos permitirán renacer por acción del encuentro humano libre y transparente. El diálogo intercultural produce la recreación y la fecundación recíproca de las identidades.

Las políticas de interculturalización del multiculturalismo

Para que en nombre de la democracia y de los derechos humanos no se legitime el imperialismo cultural y económico del poder global es necesario interculturalizar la democracia y la cultura política de los derechos humanos. Esto implica que hay que repensar el modelo de ciudadanía y de Estado que hemos heredado de la Modernidad ilustrada. Y en esta tarea nos encontramos reunidos actualmente intelectuales y dirigentes indígenas del Continente Americano.

Del Estado homogéneo al Estado plural

Hay dos maneras de pensar el diálogo intercultural: como imagen ideal o como utopía realizable. Como imagen ideal, el diálogo intercultural es sinónimo de ausencia de conflictos, armonía absoluta entre los diferentes. Creo que formular en estos términos el diálogo intercultural es no tomar en cuenta que el conflicto de las identidades es inherente a la vida social y que, bien manejado, es el motor que dinamiza la convivencia creativa y el desarrollo social de las capacidades individuales de la gente. Cuando los inevitables conflictos de la convivencia social no son adecuadamente manejados desembocan en la violencia y nos conducen a lo que los ilustrados denominaban la vida prepolítica, es decir, el “estado de naturaleza”, que no es otra cosa que el estado de guerra generalizada. Sin embargo, cuando son manejados razonablemente entre las partes en conflicto, es decir, con criterios de prudencia y equidad, nos conducen a la vigencia de la ciudadanía y los derechos humanos. El diálogo intercultural como utopía realizable y como proyecto societal es sinónimo de manejo razonable de conflictos.

Esto no es un estado ideal: es un proceso social que presupone una decisión y un acuerdo voluntario .

Un proyecto societal viable debe incluir un “para qué” y un “cómo” . El “para qué” es la utopía realizable y el “cómo” son las políticas. Una utopía realizable que surja de la deliberación común entre las personas, las instituciones de la sociedad civil y los actores públicos de la sociedad política, que nos permita estructurar una agenda social y un programa común que nos aproxime al ideal societal realizable. Las políticas no deben emerger del Estado sino de la sociedad civil. El Estado es y debe ser un aparato administrativo eficaz y eficiente que viabilice las políticas económicas, sociales y culturales deliberadas y consensuadas en las esferas públicas de la sociedad civil. En la democracia, el poder administrativo del Estado debe estar al servicio del “poder comunicativo” de la sociedad civil, y no al revés. Fortalecer la institucionalidad democrática pasa necesariamente por el fortalecimiento de las instituciones de la sociedad civil en general, y de manera especial, por la institucionalización del ejercicio de la democracia directa en los gobiernos municipales. Las políticas interculturales deben ser por ello políticas de descentralización y descongestión del poder político y de fortalecimiento de la sociedad civil frente al Estado.

El ordenamiento político de los estados nacionales que surgieron en la Modernidad consagró las relaciones de poder entre un pueblo o nacionalidad dominante y una diversidad de pueblos o nacionalidades sometidas. La homogeneización cultural que se tramitó a través de la educación pública violentó las identidades locales generándose complejos procesos identitarios de aculturación, hibridación y mestizaje cultural. El estado nacional moderno no practicó la democracia cultural. Las culturas nacionales que cohesionaron a los diversos pueblos en un proyecto nacional común han sido la cultura de los sectores dominantes de la sociedad. En las sociedades latinoamericanas han sido las culturas urbanas castellanohablantes en sus diversas modalidades las que –elevadas al rango de culturas nacionales– se extendieron a las culturas subalternas y construyeron las bases de las identidades nacionales. La exclusión de las culturas originarias de los proyectos nacionales fue soslayada mediante la teoría del mestizaje cultural: la identidad nacional fue presentada como resultado de la síntesis de lo indígena y lo hispano. Síntesis que nunca se produjo y que más bien dio lugar a complejos procesos de superposición, hibridación y diglosia lingüística y cultural. Por ello, un proyecto societal intercultural implica necesariamente la reforma de las democracias liberales modernas con la finalidad de hacer de ellas *democracias inclusivas*.

La democratización cultural de los estados nacionales no implica su desaparición. Los estados nacionales modernos para constituirse en espacios sociales de práctica de la tolerancia y el diálogo entre las culturas deben reformarse, es decir, pluralizarse. El Estado nacional debe enraizarse culturalmente y, para ello, debe dejar de pretender ser una unidad homogénea 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 éstos 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 los que todos los grupos y comunidades puedan elegir sus*

La democratización cultural de los estados nacionales no implica su desaparición. Los estados nacionales modernos para constituirse en espacios sociales de práctica de la tolerancia y el diálogo entre las culturas deben reformarse, es decir, pluralizarse. El Estado nacional debe enraizarse culturalmente y, para ello, debe dejar de pretender ser una unidad homogénea y pasar a ser una asociación plural

Pero el reconocimiento jurídico de la ciudadanía como un derecho para todos no es suficiente. Más aún cuando percibimos que el modelo de ciudadanía y de derechos humanos de la cultura política oficial es ajeno a las éticas propias de las culturas políticas locales de los pueblos y de las minorías comprendidas en el ámbito del Estado nacional

formas de vida, en el interior del espacio unitario del Estado"¹⁶. La construcción de autonomías locales es por ello la columna vertebral del estado plural. Pero las autonomías no deben significar el desmembramiento del Estado nacional. Para operativizar este principio orientador no existen fórmulas pre-establecidas. 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"¹⁷. "El Estado plural implica la descentralización administrativa, pero también descentralización económica, política y cultural del estado homogéneo de la modernidad"¹⁸. Implica, en otras palabras, la presencia de la pluralidad y de la diferencia en los gobiernos locales y en los municipios. "La vía hacia un Estado plural es una forma de lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales"¹⁹.

Ciudadanías integradas, ciudadanías diferenciadas y ciudadanías restringidas

Hanna Arendt nos enseñó que la ciudadanía consiste en ejercer el derecho a ejercer derechos y que los derechos no son concesiones del Estado sino conquistas sociales. Desde este punto de vista hay que decir que la ciudadanía involucra para empezar el reconocimiento jurídico y práctico de las libertades individuales de los ciudadanos como derechos impostergables e incondicionales. En primer lugar frente al Estado, pues éste, al monopolizar el uso legítimo de la violencia, es el principal transgresor potencial de los derechos fundamentales de las personas. En esto consiste el ejercicio de las libertades negativas. En segundo lugar, el ejercicio de la ciudadanía involucra la práctica de los derechos a la participación política, a la deliberación común y a la calidad de vida. Y en esto consiste el ejercicio de las libertades positivas.

Pero el reconocimiento jurídico de la ciudadanía como un derecho para todos no es suficiente. Más aún cuando percibimos que el modelo de ciudadanía y de derechos humanos de la cultura política oficial es ajeno a las éticas propias de las culturas políticas locales de los pueblos y de las minorías comprendidas en el ámbito del Estado nacional. En América Latina esto se refleja en el hecho de que el ejercicio de la ciudadanía presupone –para un indígena– el desaprendizaje de sus propios referentes culturales y su asimilación a la cultura política propia de la cultura urbana castellanohablante hegemónica. Por ello, "una teoría (y práctica) adecuada de la ciudadanía multiétnica en los países de América Latina precisa de una elaboración más fina de los procesos de integración-diferenciación sociocultural, de un proceso de integración no homogeneizadora, que son extraordinariamente complejos. Hasta ahora se ha insistido en planteamientos casi unilaterales de integración simple o de diferenciación simple. Por estas vías sólo es posible obtener un concepto sesgado y, por tanto, insatisfactorio de ciudadanía. Lo que precisamos es una teoría sobre el complejo proceso de integración-diferenciación y no integración-homogeneización, sobre el que madura la identidad personal y grupal"²⁰. El proceso de integración-diferenciación a una comunidad nacional implica por ello el reconocimiento teórico y práctico de derechos generales y derechos específicos. Los derechos especiales no hay que verlos como un añadido a los derechos generales, sino como un tipo de derechos que hacen posible el accionar de los

derechos generales. Justamente para evitar que los derechos generales se queden en un plano abstracto y pueden ser ejercidos por los ciudadanos que pertenecen a grupos vulnerables o ancestralmente excluidos de la ciudadanía, es necesario luchar por el reconocimiento jurídico y práctico de los derechos especiales. En esto consiste la propuesta de Will Kymlicka de las "ciudadanías diferenciadas" que abarca el reconocimiento de :

- Derechos de autogobierno, dirigidos de manera especial a los pueblos o nacionalidades oprimidos en el interior de los estados nacionales.
- Derechos de representación (especialmente en el parlamento nacional y los partidos políticos) dirigidos a los pueblos excluidos, a las mujeres y a las minorías discriminadas.
- Derechos lingüísticos, dirigidos a favorecer la integración no homogeneizante a la vida pública de las nacionalidades excluidas.
- Derechos poliétnicos que permitan a los grupos étnicos expresar sus particularidades sin que ello obstaculice su integración en las instituciones educativas, económicas y políticas de la cultura societal nacional.

La objeción más frecuente a la tesis de las ciudadanías diferenciadas es que fomentan el desmembramiento del tejido social. Asimismo, se sostiene que la discriminación positiva que implica la aplicación de derechos especiales fomenta la reproducción de los prejuicios interculturales y la consolidación de la discriminación social. Por otro lado, para aplicar estas tesis se necesita que los grupos étnicos implicados sean fácilmente reconocibles y posean una base territorial identificable como propia. Esto es difícil de encontrar en muchos casos debido al crecimiento de los procesos migratorios del campo a la ciudad y de los grandes desplazamientos poblacionales del Hemisferio Sur al Hemisferio Norte. "En una sociedad en la que las etnias se encuentran mezcladas, es casi imposible aplicar con precisión criterios semejantes" ²¹.

Por ello es importante complementar la tesis de los derechos especiales con la tesis de lo que se denomina "las ciudadanías restringidas". Debemos construir –nos dice Luis Villoro– una teoría y una práctica de la ciudadanía que sean capaces de conjugar dos exigencias: la de asegurarle autonomía a los grupos excluidos para decidir y practicar sus forma de vida y la de asegurarles participación en la unidad del Estado. Para ello hay que partir de la teoría de "la separación entre ciudadanía y nacionalidad dominante. Una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y no tiene por qué ser incompatible con el establecimiento de autonomías, con tal de no incluir en la ciudadanía ninguna característica inaceptable para cualquiera de los pueblos que deciden convivir en el mismo Estado" ²². La ciudadanía común involucra una cultura común que no debe ser la de la nacionalidad dominante. La idea de fondo es que la participación en una nacionalidad común de segundo orden es una necesidad que debe ser atendida para lograr la cohesión del tejido social entre los diferentes. Sin embargo no debe ser impuesta sino que debe ser resultado de un acto voluntario y de un pacto social entre las diversas nacionalidades y etnias que la componen. La unidad social y la conciencia nacional tienen un fundamento distinto en un Estado nacional plural que en un Estado nacional homogeneizante. En el Estado nacional plural "la identidad de esa

La objeción más frecuente a la tesis de las ciudadanías diferenciadas es que fomentan el desmembramiento del tejido social. (...) Por ello es importante complementar la tesis de los derechos especiales con la tesis de lo que se denomina "las ciudadanías restringidas". Debemos construir una teoría y una práctica de la ciudadanía que sean capaces de conjugar dos exigencias: la de asegurarle autonomía a los grupos excluidos para decidir y practicar sus forma de vida y la de asegurarles participación en la unidad del Estado

nación de segundo nivel no podría emanar de la posesión de una misma tradición, ni de los mitos históricos de una nacionalidad dominante, sino de un proyecto libremente asumido por todos los pueblos que la componen. Sería un fin proyectado y no una herencia recibida lo que daría unidad a las distintas culturas"²³.

Para concluir quisiera recalcar que la construcción de un Estado plural empieza por la refundación del pacto social. El nuevo pacto social tiene que plasmarse en una deliberación común y en un diálogo sostenido entre las culturas y las nacionalidades que componen el Estado plural. Sólo de esta manera se pueden construir democracias constitucionales auténticamente plurales y, por ende, radicalmente participativas.

La interculturalización de las ciudadanías diferenciadas del multiculturalismo de los derechos especiales es la tarea más urgente de democracias pluriculturales como las nuestras. La renovación del pacto social y la construcción de una cultura política común ya no debe plantearse más a partir de los mitos históricos de las nacionalidades dominantes. Debe generarse a partir de un diálogo intercultural en las esferas públicas de la sociedad civil y debe expresarse en la reestructuración del Estado homogéneo que heredamos de la Modernidad ilustrada.

Notas

1. Thibeaut, Carlos. *De la tolerancia*. Madrid: Visor Ed, 1999, p. 61.
2. Ibid, p. 62.
3. Ibid, p.59.
4. Ibid, p. 68.
5. Así, en la Atenas del siglo V las mujeres, los esclavos y los extranjeros estaban exceptuados de derechos ciudadanos.
6. Banco Mundial Perú. *La educación en una encrucijada: retos y oportunidades para el siglo XXI*, p. 68, 2001.
7. FRASER, N. *Iustitia interrupta*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1997, p.18.
8. ETXEBERRIA, X. "Derechos culturales e interculturalidad". En: *Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Forte-pe, Minedu, 2001, p. 20.
9. CASTELLS, M. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol II. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Ed.- Siglo XXI, 2001, p. 30.
10. Ibid.
11. TAYLOR, C. *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México: FCE, 1993, p. 45.
12. Ibid, p. 44
13. Ibid, p. 76.
14. Ibid, p. 99.
15. Ibid, p. 104.
16. VILLORO, L. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós ed., 1998, p. 58 y 59.
17. Ibid, p. 59
18. Ibid.
19. Ibid.
20. RIVERA, E. y WALLE, E. "Ciudadanía y diferencia: las demandas de las comunidades indígenas peruanas". Ponencia presentada en : Congreso Internacional de Antropología Jurídica y Pluralismo legal. Arica, 2000, p. 5.
21. VILLORO. L. Idem, p. 101.
22. Ibid, p. 103.
23. Ibid, p. 105.