

Desarrollo humano y diversidad cultural

Fidel J. Tubino

Juan Ansion



DOCUMENTO DE TRABAJO N° 1

Desarrollo humano y diversidad cultural

Fidel J. Tubino

Juan Ansion

INSTITUTO DE
**DESARROLLO HUMANO
DE AMÉRICA LATINA**



PUCP

© Pontificia Universidad Católica del Perú, 2020
Instituto de Desarrollo Humano de América Latina
Av. Universitaria 1801 San Miguel, Lima 32, Lima - Perú
T. (511) 626-2000 anexo: 2051 y 2053
E. <idhal-pucp@pucp.edu.pe>
W: <www.pucp.edu.pe/idhal/>

Libro electrónico de acceso libre disponible en:

<https://www.pucp.edu.pe/idhal/publicacion/desarrollo-humano-y-diversidad-cultural/>

Desarrollo humano y diversidad cultural

Fidel J. Tubino & Juan Ansion

Documento de Trabajo N° 1

ISBN: 978-612-48293-0-7

Primera edición digital: agosto 2020

Cuidado de la edición: Alfonso Muñoz Villanueva

Maquetación: ErickRagas.com



Esta obra está sujeta a la licencia Creative Commons - Attribution 4.0 International - CC BY.
Derechos reservados. Se autoriza la reproducción de este documento por cualquier medio,
siempre y cuando se haga referencia a la fuente bibliográfica.

Contenido

Parte I

| | |
|--|----------|
| Desarrollo humano en contextos de diversidad cultural e injusticia multidimensional | 6 |
|--|----------|

Fidel J. Tubino*

| | |
|---|-----------|
| ■ Barreras subjetivas para el desarrollo humano | 8 |
| ■ Sobre la problemática a la que responde el interculturalismo latinoamericano como política de reconocimiento | 11 |
| ■ Sobre el interculturalismo latinoamericano como política de reconocimiento | 12 |
| ■ Referencias | 14 |

Parte II

Transformaciones culturales y diversidad étnica 15

Juan Ansion*

| | |
|--|----|
| ■ Partiendo del paradigma indigenista | 16 |
| ■ La ruptura de José María Arguedas | 21 |
| ■ Las posibilidades de un país andino moderno e intercultural | 24 |
| ■ Hacia la ciudadanía intercultural | 30 |
| ■ Agenda de investigación | 31 |
| ■ Referencias | 33 |

Parte I

Desarrollo humano en contextos de diversidad cultural e injusticia multidimensional

FIDEL J. TUBINO*

El concepto de desarrollo es tan polifacético como multívoco. Por ello, es importante empezar por diferenciar entre lo que denominaremos el desarrollo de hecho y el desarrollo como proyecto ético-político. El desarrollo de hecho es una concepción descriptiva del desarrollo, mientras que el desarrollo como proyecto ético-político es una concepción normativa del mismo.

El desarrollo de hecho hegemónico responde a una visión economicista y unidimensional del progreso de una sociedad. Se limita a identificar el desarrollo con el crecimiento económico y el ingreso per cápita de un país o región. El desarrollo como proyecto ético-político se refiere a aquellas visiones del desarrollo que buscan ampliar las oportunidades de las personas, ya sea para ejercer sus derechos, para satisfacer sus necesidades básicas, vivir de acuerdo a sus aspiraciones morales, ampliar sus libertades o desarrollar aquellas capacidades que tienen razones para valorar. Asimismo, se refiere a aquellas visiones del desarrollo que consideran imprescindible corregir las asimetrías de origen y las desigualdades persistentes no solo en el ingreso sino en la calidad de vida de las personas. La calidad de vida se mide en función de la concepción de vida buena de cada sociedad. Discernir si existen o no ciertos mínimos sin los

* Fidel Tubino. Departamento Académico de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú - PUCP. Investigador del IDHAL PUCP.
<ftubino@pucp.edu.pe>

cuales no es posible aspirar a poner en funcionamiento un modelo de vida deseable es una discusión que es parte del debate del desarrollo como proyecto ético-político.

A diferencia de la concepción economicista del desarrollo, el desarrollo humano es una respuesta multidimensional a un problema multidimensional. En nuestras sociedades poscoloniales podemos decir que dicho problema multidimensional es histórico y estructurante de una convivencia tóxica que impide las posibilidades del desarrollo como ampliación de oportunidades para ejercer nuestros derechos y desenvolver aquellas capacidades que hacen de nosotros seres dignos y sujetos de nuestra historia.

Las injusticias históricas que están en la base de las desigualdades persistentes en nuestras sociedades poscoloniales se expresan en la exclusión sistémica de vastos sectores de la población, tanto de las oportunidades económicas como de la representación política y del reconocimiento de la dignidad de las personas. Vale la pena señalar en este momento que el reconocimiento de la dignidad humana pasa necesariamente por el reconocimiento y valoración de la pertenencia cultural y del género de las personas. Reconocimiento que presupone la deconstrucción de aquellos estereotipos que estigmatizan a las personas al punto de deshumanizarlas y convertirlas en insignificantes ciudadanos de segunda categoría.

No puede haber desarrollo en el buen sentido de la palabra con injusticia. El desarrollo humano como proyecto societal ético-político es un asunto de justicia. Y como bien sostiene al respecto Amartya Sen (2010, 50), *“la justicia no puede ser indiferente a las vidas que las personas pueden realmente vivir. La importancia de las vidas, experiencias y realizaciones humanas no puede ser suplantada por información sobre las instituciones existentes y las reglas operantes”*.

Las soluciones procedimentales a los problemas sustantivos no suelen ser eficaces. Y la injusticia estructural es un problema sustancial que demanda no solamente de cambios institucionales sino también de cambios en las actitudes, hábitos y valoraciones motivadoras de los actores sociales. Pues son ellos quienes usan de los procedimientos para disminuir las asimetrías injustas que actúan como cimientos sociales de la convivencia entre desiguales.

Tan importante como combatir la injusticia es prevenirla para evitar que se reproduzca. Por ello, desde la perspectiva del desarrollo como ampliación de libertades (Sen, 2010, 52) no resulta difícil *“comprender la importancia de la prevención de la injusticia manifiesta en el mundo, en lugar de buscar lo perfectamente justo”*.

Para que el desarrollo humano como ampliación de capacidades acontezca y no se limite a ser un instrumento de diagnóstico y evaluación crítica de procesos reales es importante identificar, de acuerdo a la diversidad de contextos, las barreras objetivas e intersubjetivas que obstaculizan su realización.

Barreras subjetivas para el desarrollo humano

Entre las barreras subjetivas, o mejor dicho, intersubjetivas, destaca la estigmatización sociocultural de doble vía. Dichos estigmas generan relaciones de menosprecio recíproco que están en la base de la incomunicación intercultural que se presenta en gran parte de los conflictos sociales latentes y manifiestos en América Latina.

La estigmatización que está en la base del menosprecio sociocultural actúa y legitima la reproducción de las injusticias epistémicas, políticas y distributivas. Suelen articularse de manera perversa impidiendo que grandes mayorías de personas puedan ser reconocidas como interlocutores válidos en el diálogo político y como personas dignas con derecho a realizarse en conformidad con aquello que aspiran a ser y hacer. El problema es sin embargo más complejo de como lo estamos presentando. La manipulación ideológica de las aspiraciones y valoraciones sociales de las personas con frecuencia hace que los y las ciudadanas se reduzcan a consumidores y consumidoras de aquello que el mercado les ofrece como si fuera valioso por sí mismo.

Las aspiraciones presuponen valores y modos de vida deseables internalizados en los procesos de socialización. El problema es que, dada la influencia subliminal de los medios y de las redes sociales en las que estamos inmersos, es frecuente que aquello que valoramos y determina nuestras aspiraciones no sería lo mismo si tuviéramos la oportunidad de elegir con libertad y conciencia lo que queremos ser y hacer con nuestras vidas. La autonomía individual es una conquista en un medio hostil. Y la ciudadanía es una lucha permanente por el reconocimiento de la dignidad y de aquellos

derechos que, si bien están formalmente garantizados, encuentran obstáculos permanentes para ser actualizados en la convivencia.

Las injusticias multidimensionales a las que hacíamos referencia han convertido paradójicamente la ciudadanía real, es decir, el derecho a ejercer derechos, en un derecho restringido a élites minoritarias. Persisten de diversas formas los referentes ideológicos que permiten y legitiman la reproducción de las grandes desigualdades históricas con las que nacimos como nación. Dichas desigualdades persistentes son, desde un punto de vista ético, injusticias que generan desventajas inmerecidas que reducen las libertades de las personas y sus posibilidades de florecimiento humano. Deconstruirlas es parte sustancial del desarrollo humano como proyecto ético-político.

Como bien señala John Rawls (2003, 138), uno de los grandes pensadores del liberalismo político –que no es lo mismo que el neoliberalismo económico– y, por consecuencia, del estado de bienestar,

las desigualdades inmerecidas piden reparación; y como las desigualdades de nacimiento y dotes naturales son inmerecidas piden reparación, esas desigualdades tienen que ser compensadas de algún modo... para proporcionar una genuina igualdad de oportunidades, la sociedad tiene que prestar más atención a los que tienen menos activos naturales y a los que han nacido en las posiciones sociales menos favorables.

Compensar inequidades históricas sin embargo no es suficiente. Hay que ir a las causas de dichas inequidades para deconstruirlas y de esta manera evitar que se continúen reproduciendo. Las acciones afirmativas que compensan las desigualdades injustas en el acceso a los bienes primarios son insuficientes si no están acompañadas de acciones transformativas que cambien a largo plazo el origen de las inequidades.

Por ahora vamos a concentrarnos en el análisis de la dimensión sociocultural de las injusticias de origen que se expresan en la estigmatización sociocultural de doble vía.

El estigma es una marca socialmente menospreciada que deshumaniza a quien la encarna. La estigmatización actúa como un obstáculo que impide a las personas

desarrollar sus capacidades valiosas y ejercer sus derechos fundamentales. Es pues un problema ético y, al mismo tiempo, un problema de ciudadanía.

En nuestros procesos de socialización primarios asimilamos de manera no deliberada un conjunto de clasificaciones jerarquizadas de categorías que agrupan a las personas en función de un conjunto de atributos que despiertan en nosotros “*expectativas normativas*” (Goffman 2008, 14), sensaciones, supuestos y actitudes, es decir, anticipaciones.

Un estigma es un atributo que colocamos y proyectamos de manera inconsciente en una persona por su pertenencia a un grupo social categorizado como socialmente menospreciado. Genera “anticipaciones” deshumanizantes y descalificadoras que la anulan simbólicamente como persona. Asco, rechazo y miedo son algunas de las reacciones involuntarias que los estigmas producen. De esta manera “*un individuo que podía haber sido fácilmente aceptado en un intercambio social corriente posee un rasgo que puede imponerse a la fuerza a nuestra atención y que nos lleva a alejarnos de él cuando lo encontramos, anulando el llamado que nos hacen sus restantes atributos*” (Goffman 2008, 16). Puede ser un rasgo fenotípico, una manera de hablar, una costumbre. Por ello “*es probable que al estar frente a un extraño las primeras apariencias nos permitan prever en qué categoría se halla y cuáles son sus atributos, es decir, su identidad social*” (14). Esta coincide con el estereotipo anticipatorio antes que con la identidad real.

Los estigmas definen, antes que conjuntos de personas (discriminados y discriminadores), roles de interacción social. Así, por ejemplo, una persona puede asumir el rol de estigmatizadora frente a otra que porta el mismo estigma sociocultural por encontrarse en una posición social de privilegio. Lo más grave es que los estigmas generan creencias irreflexivas que actúan como disparadores de actitudes despreciativas. Así, “*creemos, por definición, que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana*” (Goffman 2008, 17).

Según Goffman (2008), existen tres tipos fundamentales de estigmas. Aquellos que están asociados a deformidades físicas, los que están asociados al “*carácter del individuo*” (por ejemplo, perturbaciones mentales, adicciones, orientación sexual) y los llamados “*estigmas tribales*” (16). Entre estos últimos se encuentran los estigmas

culturales o étnico-raciales. En el presente trabajo me limitaré a analizar los orígenes de los “los estigmas tribales” socioculturales en las sociedades poscoloniales y cómo podemos responder a sus efectos desde el conocimiento de sus causas.

Postularé que deconstruir este patrón de relación perverso enquistado en el imaginario social es la tarea fundamental de la educación intercultural. Esto implica hacer de ella un espacio que permita problematizar y desnaturalizar la estigmatización cultural mediante la visibilización y el cuestionamiento de sus causas presentes y sus orígenes históricos. Para desmontar este patrón de comportamiento es absolutamente necesario recrear la educación intercultural y ampliar su campo de influencia a las élites hegemónicas de la sociedad. Estamos frente a tipos de interacción social que “marcan” a las personas, reduciendo sus posibilidades vitales de florecimiento humano.

Sobre la problemática a la que responde el interculturalismo latinoamericano como política de reconocimiento

En las sociedades poscoloniales la interculturalidad como proyecto responde a una problemática histórica y estructural. En el caso peruano, por ejemplo, como bien sostiene Mark Turner (1997), durante la Colonia española se establecieron dos tipos de legislación: una para la República de indios y otra para la República de españoles. Los afrodescendientes fueron esclavizados y excluidos y lo siguieron siendo después de la Independencia. Aparece así la “*República dividida*” en la que esta escisión se mantiene a pesar de los procesos de mestizaje generados desde la Colonia. Con ellos aparecen una gama variopinta de grupos intermedios socialmente estigmatizados que hacen más complejas las tensiones interculturales. Así,

pese a todos los siglos de historia colonial y republicana seguimos siendo un país fragmentado que requiere de una educación que reconozca esta diversidad, que prepare a las nuevas generaciones para un auténtico acercamiento a nuestras raíces andinas, amazónicas y costeñas, que nos reconcilie en aquellos aspectos que hasta hoy nos distancian –como son las expresiones de racismo y discriminación– y que, finalmente, nos posicione en el mundo

globalizado con una marca única, propia y original. (Ministerio de Educación del Perú, 2013, 33).

Aún persisten en el imaginario social categorías y jerarquizaciones socioculturales que actúan como estigmas tribales que atraviesan las otras formas de estigmatización social. En otras palabras, la categorización y la jerarquización étnico-racial es transversal. Esto es consustancial a la dinámica propia de la colonialidad del poder (Quijano 2007, 93), la cual *“se funda en la imposición de una clasificación étnico-racial de la población del mundo... que opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social”*.

En este sentido hay que entender la colonialidad del poder como *“un entrelazamiento de jerarquías . . . , múltiples y heterogéneas (“heterarquías”) de formas sexuales, políticas, epistémicas, económicas, espirituales, lingüísticas y raciales de dominación y explotación, donde la jerarquía racial/étnica . . . reconfigura transversalmente todo el resto de las estructuras de poder globales”*. (McLaren s. f.).

Visibilizar y comprender los engranajes de la colonialidad en el discurso intercultural *“introduce de entrada la dimensión del poder, que generalmente es olvidada en las discusiones relativistas de la diferencia cultural”* (Walsh 2007, 56).



Sobre el interculturalismo latinoamericano como política de reconocimiento

El interculturalismo latinoamericano en la práctica es básicamente reactivo. En teoría propone generar condiciones para la interacción activa entre las culturas hegemónicas y las subalternas, mientras que en la práctica tiende a la reafirmación cultural y a la revitalización lingüística.

El encapsulamiento de las personas en sus tradiciones ancestrales es un error conceptual e histórico porque los grupos socioculturales indígenas, campesinos y afroperuanos no son pueblos *“sin historia”*. Por el contrario, son pueblos con una historia moderna y contemporánea teñida de luchas y contradicciones, de pérdidas y ganancias, de aciertos y desaciertos. El esencialismo ahistórico insisto a la afirmación intracultural ancestralista en modo alguno es interculturalidad. La interculturalidad como

proyecto busca generar sinergias entre Tradición y Modernidad. Pues si bien es cierto que la Modernidad llegó a América aliada a la colonialidad y a nuevas formas de dominación y explotación, la Modernidad también llegó aliada a la lucha por el derecho a la libertad de pensamiento, de expresión y de elección de roles. En una palabra, al derecho a la autonomía individual y a la autonomía pública (Habermas 1999)¹.

Las políticas interculturales de reconocimiento en nuestro continente son básicamente políticas de legítima resistencia cultural. Dichas políticas, si bien son necesarias, son insuficientes para generar espacios de libertad cultural. La deconstrucción de las barreras subjetivas del desarrollo humano es aún una tarea pendiente. Más aún, cuando dichos espacios son absolutamente necesarios para que las personas puedan ampliar sus libertades y elegir el modo de vida que valoran y que tienen razones para valorar.

1 Con autonomía pública hacemos referencia al derecho que tiene una sociedad a elegir –vía deliberación pública– las normas y formas de gobierno que los ciudadanos decidan.



Referencias

- Goffman, Erving. 2008. *Estigma*. Buenos Aires, Amorrortu Ediciones.
- Habermas, Jürgen. 1999. *La inclusión de otro*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- McLaren, Peter. s. f. "Pedagogía crítica, humanismo marxista y transformaciones en Latinoamérica". Entrevista de Sebastjan Leban (tercera y última parte). Herramienta. <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=1319>
- Ministerio de Educación del Perú. 2013. *Hacia una educación intercultural bilingüe de calidad. Propuesta pedagógica*. Lima, MINEDU.
- Quijano, Aníbal. 2007. "Colonialidad del poder y clasificación social". En: *Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores. P. 93.
- Rawls, John. 2003. *Justicia como equidad*. Madrid, Ed. Tecnos.
- Sen Amartya. 2010. *Idea de la justicia*. México DFF, Editorial Taurus.
- Turner, Mark. 1997. *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Duke University Press.
- Walsh, Catherine. 2007. "Interculturalidad y Colonialidad del Poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial". En: Castro-Gomez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (editores) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica en el capitalismo global*. Bogota: Editorial Siglo del Hombre.

Parte II

Transformaciones culturales y diversidad étnica

JUAN ANSION*

Al igual que el resto del mundo, el Perú está pasando por procesos acelerados de cambio. Los cambios culturales suelen ser lentos porque las personas no cambian fácilmente los modos de ser, de vivir, de sentir, que han adquirido desde su temprana infancia. Los tiempos actuales, sin embargo, están marcados por la velocidad de cambio en todos los campos y también, desde luego, en el campo de la cultura. Se han acelerado procesos de desplazamiento de la población tanto dentro del país como hacia afuera y desde afuera, lo que genera contactos masivos con otras formas de ser, de actuar, de sentir. Junto con estos desplazamientos, vivimos una época de transformaciones nunca vistas en los medios de comunicación.

Así, la multiplicación de los contactos físicos asociada con la enorme expansión de posibilidades de comunicaciones está transformando nuestro ambiente cultural en un modo aún difícil de evaluar. Simultáneamente persisten antiguas estructuras culturales y de relaciones interculturales heredadas del proceso histórico que, en medio de los profundos cambios actuales, siguen siendo significativas y merecen por ello nuestra atención.

* Juan Ansion. Departamento Académico de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú - PUCP. Investigador del IDHAL PUCP.
<jansion@pucp.pe>

■ Partiendo del paradigma indigenista

Las relaciones interétnicas en el Perú y en América Latina están profundamente marcadas por el peso de la historia colonial y poscolonial que ha sido la base desde la cual muchos autores estudiaron la diversidad cultural. José Carlos Mariátegui abordó el tema desde los debates de su época marcados por el indigenismo y el marxismo. En contra de ideas difundidas en su época, afirma que el “problema del indio” no es un problema étnico, que no se debe a una supuesta inferioridad racial ni es un problema moral. Tampoco es un problema de degeneración del indio o un problema educativo². “El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra” (Mariátegui 1992/1928, 44). Mariátegui busca comprender al indio y campesino desde el proceso histórico que va del antiguo ayllu a la comunidad indígena vinculada al latifundio y sometida a él. La comunidad de su época ya no es el ayllu, pero en ella

subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad. . . . Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la ‘comunidad’, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son reemplazados por la cooperación en el trabajo individual. (1992/1928 83).

A diferencia de las lecturas dogmáticas de Marx, Mariátegui resalta así la importancia de una herencia cultural decisiva que permite la acción de resistencia frente al latifundismo y es sustento de una transformación revolucionaria. La concreción de ese anhelo la encuentra en la noción de “nuevo indio” formulada por José Uriel García (1973) y en la figura de Ezequiel Urviola:

Lo que distingue al ‘nuevo indio’ no es la instrucción sino el espíritu. . . . Tiene una meta . . . Recuerdo el imprevisto e impresionante tipo de agitador que encontré . . . en el indio puneño Ezequiel Urviola . . . [quien] representaba la

2 Mariátegui critica el no tomar en cuenta que en la pedagogía moderna importan los factores sociales y económicos. José Antonio Encinas, a quien él critica por su propuesta legislativa de 1918, afirma sin embargo más tarde, en su libro de 1932, coincidiendo con Mariátegui: “Toda reforma escolar es la consecuencia inmediata de un conocimiento profundo de las necesidades del país” (1932, 100).

primera chispa de un incendio por venir. Era el indio revolucionario, el indio socialista. (Mariátegui 1972, 11).

Cambian las circunstancias y cambian también las personas, pero mantienen o pueden mantener aquel espíritu, aquella fuerza interna, que proviene de la historia de su pueblo. En el Perú de hoy, con sus aceleradas transformaciones, necesitamos rastrear cuánto de lo que moviliza a las personas y grupos es recreación, aunque parcial y muchas veces no consciente, de antiguos legados culturales. Muchas formas externas de la cultura han cambiado, pero ¿qué se mantiene vivo a través del proceso histórico?

En la actualidad, a diferencia de la época de Mariátegui, o aún de José María Arguedas, los estudiosos generalmente ya no hablan del indio, término que ha sido descartado por sonar despectivo y también porque ha sido impuesto desde fuera por el colonizador. Se prefiere el término indígena u originario o se evita el término genérico para hablar de los andinos o amazónicos o, aún más, utilizar los términos más particulares correspondientes al grupo del que se está hablando.

Sin embargo, detrás de cualquiera de las denominaciones utilizadas, se oculta con demasiada frecuencia el antiguo término “raza” que se sigue utilizando coloquialmente sin mayor rigor escondiendo a menudo un racismo latente. Antes de seguir, aclaremos este tema. En términos biológicos, una raza es una subespecie. Una especie es un conjunto de organismos que pueden reproducirse entre sí y tener descendientes fértiles. El *Homo sapiens* es una especie. Se habla de razas o de subespecies cuando poblaciones de una misma especie llegan a tener diferencias biológicas marcadas, pero pueden seguir reproduciéndose entre sí. Para que esto suceda, la comunidad científica estima que hace falta que la diferencia genética entre ambas poblaciones sea mayor que el 30% de la diversidad genética total de la especie, como producto de un aislamiento total entre ellas durante miles de generaciones. En el caso humano solo existe un 15% de diferencia (Des 2015). La conclusión es que no hay razas humanas o, si se quiere, hay una sola que es el *Homo sapiens sapiens*. El *Homo sapiens neanderthalis* se podría haber considerado otra subespecie, o raza, que convivió con él y se extinguió hace más de 30 000 años (Wikipedia 2020).

Se conocen como fenotípicas las diferencias orgánicas externas (el color de la piel, los rasgos de la cara, etc.) que son pequeñas variaciones dentro de una misma y única “raza” humana. El énfasis puesto en algunas de estas diferencias biológicamente no significativas es la base de una ideología racista que pretende afirmar así la superioridad de un grupo humano sobre otro. Cuando hablamos de un grupo étnico, no nos referimos a estos rasgos fenotípicos, nos referimos a una comunidad humana con una historia cultural y lingüística común. El tema en debate es de qué modo la sociedad trata la diversidad étnica y cómo la diferencia entre unos y otros sustenta relaciones de poder basadas en el desprecio, la discriminación, el racismo.

Esta actitud de desprecio hacia los pueblos diversos es antigua y ha sido heredada de los colonizadores españoles. Manrique subraya cómo los conquistadores asimilaban mentalmente a los pueblos descubiertos con los musulmanes y judíos que en esa época estaban siendo perseguidos en España:

Propongo que en buena medida el hombre americano fue pensado por los conquistadores a partir de, o en relación con, estos ‘otros’, de distinto color de piel, distinto idioma, distintas creencias, diferentes costumbres, diferente religión, diferente vestimenta, con los que España coexistió, convivió y luchó a lo largo de ocho siglos: musulmanes y judíos. (1993, 35).

Manrique expone también cómo fue desarrollándose en España una segregación racial basada en la “obsesión por la limpieza de sangre” (1993, 355). Con esa mentalidad llegaron los conquistadores.

En un sentido similar, ya en 1958, Emilio Choy hizo notar que el Santiago venerado en los Andes es el mismo que había servido como protector de los cristianos en su lucha contra los moros para combatir ahora a los indios.

La gran fractura social planteada desde el periodo colonial es así la que enfrenta a indios –o indígenas– con españoles y criollos. Y las formas de resistencia a la dominación colonial y poscolonial tenían que expresarse lógicamente en las reivindicaciones de los indios contra la dominación de origen hispano. Esa fue la lucha que el indigenismo recogió y continuó al inicio del siglo XX. Así, el debate empezó centrándose en la dicotomía indio –o indígena– vs. criollo. Es una división simbólica y mental que responde a una realidad, la de un encuentro marcado por la conquista, la soberbia,

el desprecio, aun cuando no faltaran nunca, en ese proceso, muchas marcas de relaciones también positivas.

Hemos estado acostumbrados a estudiar la cultura en el Perú a partir del supuesto de la existencia de una cultura andina contrapuesta a la cultura occidental, siendo la ruptura entre ambas el eje central en torno al cual gira nuestra historia. En buena cuenta, el indigenismo recogió del sentido común la pertinencia de hablar en esos términos, desarrollando desde ahí un discurso a la vez teórico y reivindicativo. Dio a ese discurso la fuerza de la escritura y del castellano, colocando en el escenario oficial un tema soslayado por los grupos sociales en el poder.

Esta manera de ver no se ha construido de modo arbitrario. Recoge un sentimiento vivido durante más de cuatro siglos: la Conquista nos dividió en vencedores y vencidos. Cuando hablamos de cultura, nos referimos a la manera cómo los pueblos viven los hechos de su historia. El indigenismo dio la pelea en el terreno del discurso predominante por que apareciera con toda nitidez que en el Perú se vivía una gran brecha entre indios y criollos, brecha que, aunque percibida por todos en las relaciones cotidianas, no aparecía como tal en el discurso hegemónico.

El indigenismo produjo un paradigma³ muy importante al plantear como división social y cultural la brecha entre indios y criollos, entre mundo andino y mundo occidental. Al hacerlo, permitió hacer visible un aspecto central de la sociedad a la vez que limitaba las posibilidades de un análisis más fino y complejo de la realidad. Cuando hablamos hoy del trauma de la Conquista y de la herencia colonial, seguimos hablando en el marco del mismo paradigma. No es que nos falten razones para hacerlo, porque nuestra historia ha sido efectivamente marcada por una profunda ruptura social, política, cultural. Por ello, el paradigma indigenista no es inútil, pero sí hace falta reconocer que es cada vez más limitado para dar cuenta de la realidad actual.

El indigenismo invierte los términos de la sociedad colonial que generó la gran división entre indios y criollos, pero es a la vez inevitablemente tributario de ella. Aunque la sociedad colonial maltratara y en cierta medida desconociera las sociedades andinas, coincidió a la vez con ellas en el afán de ubicar a cada quién en su

3 Las ideas sobre el indigenismo presentadas a continuación han sido expuestas, aunque en otro contexto, en Ansion 1994. He retomado aquí de este texto algunas oraciones con algunas modificaciones.

lugar, de establecer jerarquías y separaciones entre grupos y estamentos y, sobre esa base, construir las reglas de interrelación entre entidades sociales construidas como diferentes⁴. Las grandes transformaciones de nuestro siglo (migraciones, desarrollo urbano e industrial, educación, medios de comunicación) han venido produciendo masivamente relaciones sociales distintas aun cuando resulta difícil que éstas sean asumidas por actores sociales acostumbrados a establecer sus relaciones y a pensarlas de acuerdo a los esquemas heredados del periodo colonial.

Por ello, si bien el paradigma indigenista sigue siendo útil para el historiador en tanto da cuenta de la lógica de una época y de una sociedad, encuentra en la actualidad su límite para entender la sociedad peruana de nuestros días. No se trata de rechazarlo de plano, sino de ampliar nuestra mirada. Para empezar, los pueblos originarios constituyen un conjunto del que hace falta reconocer la gran diversidad pese a compartir rasgos comunes en amplias áreas culturales. Los que vinieron de fuera también son muy diversos. Por ejemplo, no se suele dar importancia a los aportes de las poblaciones de origen africano o de los árabes, los chinos o japoneses. Entre los occidentales no solo están los criollos descendientes de españoles, sino también importantes colonias de italianos y de otros europeos. Todo ello configura una maraña de culturas cuyos herederos a veces se pueden identificar con cierta claridad, pero en muchos casos no lo pueden o terminan autoidentificándose con alguna de las ramas más prestigiosas que suele ser la criolla, aun cuando tengan antepasados de diversas procedencias culturales. He aquí probablemente una de las raíces del racismo en el Perú: la negación en uno mismo de las influencias de una cultura subalternada (sea andina, amazónica o afroperuana) conduce a intentar asumir rasgos de la cultura hegemónica y despreciar en otros los rasgos negados en uno mismo.

4 Hago la salvedad de que, en las sociedades andinas, sin embargo, el establecimiento de la diferencia no implicaba necesariamente supeditación de unos por otros.

La ruptura de José María Arguedas

José María Arguedas, quien inició sus trabajos en un ambiente indigenista, advirtió estos límites y fue evolucionando hasta marcar una clara ruptura en el análisis. Aunque algunos lo sigan mencionando como indigenista, en realidad intenta una aproximación a una descripción más real y compleja del encuentro entre culturas. Esto se nota tanto en su obra literaria como en sus trabajos de antropología. En “*El complejo cultural peruano*” (Arguedas 1981, 1-8), artículo publicado por primera vez en 1952, el autor recalca la importancia de la figura del mestizo y de las migraciones a Lima en un contexto de modernización del país. Comparado con otros países de América Latina como México, “en el Perú, la segregación cultural sigue siendo cruel, esterilizante y anacrónica” (7). El proceso de mestizaje aparece ahí, “*de una lentitud pavorosa*”. En este artículo y en los demás que forman parte de la misma antología, en los que nos habla de procesos concretos como los del valle del Mantaro, de Puquio o de Huamanga, Arguedas se interesa mucho en la noción de mestizo en un sentido muy parecido a lo que hoy llamamos intercultural.

En su obra literaria también nos transmite esa misma preocupación por dar cuenta de la complejidad de las relaciones sociales y culturales en el mundo andino. El título de su novela *Todas las sangres* (1964) habla por sí solo e indaga en las profundas transformaciones del Perú con la presencia de nuevos actores que se articulan conflictivamente con el antiguo gamonalismo. El debate sobre esta novela que se llevó a cabo en 1965 en el Instituto de Estudios Peruanos es una buena referencia de las dificultades que se presentan a los investigadores para analizar los cambios de la sociedad peruana rompiendo con el paradigma indigenista. Los literatos y científicos sociales que comentan la novela en esa mesa redonda tienen mucha dificultad para entenderla. En especial, los científicos sociales arguyen que el relato no da cuenta de la realidad, que ya no existe el indio sino el campesino, y que la novela, al idealizar la figura del indio, en palabras de Henri Favre, “tendría un impacto más bien negativo” (Arguedas et al. 1985, 39).

Arguedas, perplejo ante las incomprensiones a su obra, precisó claramente su punto de vista (ya expresado, por lo demás, antes de la crítica mencionada):

En última instancia la novela ofrece una imagen de la lucha entre quienes desean en el Perú un mundo de fraternidad y es posible forjar mediante concepciones científicas y modernas, y del capital de la tradición indígena, que está orientada en el sentido de la fraternidad, como la fuerza que llevará a la humanidad en su inevitable camino de ascenso hacia formas en que la realización de las virtudes humanas, sean mucho más plenas. En la actualidad hay una lucha universal entre estas dos tendencias. La primera que considera que la iniciativa privada es la fuente del progreso, su pregonero en la novela es don Fermín, un poco a la peruana. La otra tendencia es igualmente universal, que abarca ahora a la humanidad entera. Que es posible forjar una sociedad en la que el individuo no vea en el otro individuo un competidor, sino alguien que le auxilie a hacer lo que es capaz, a desarrollarse como ser humano, en beneficio de los demás seres humanos. (Arguedas et al. 1985, 25; los énfasis son míos).

Adelantándose a sus colegas, Arguedas vislumbra un tipo de desarrollo que actualmente conocemos como desarrollo humano, fundado en el encuentro de la ciencia moderna con los profundos valores de fraternidad presentes en la cultura andina. La corriente actual que habla del buen vivir (*allin kawsay*) va en ese sentido. Sin asimilar fácilmente este concepto con el de desarrollo humano, la cercanía entre ambos muestra las posibilidades de articular enfoques culturales en una misma perspectiva crítica del capitalismo neoliberal (que es el que critica también Arguedas) en el marco de una modernidad que se construya desde la diversidad de culturas e incorpore en ella la necesidad de fortalecer los vínculos sociales al lado de –o tal vez como condición de– la ampliación de las libertades individuales.

La intuición de Arguedas, como lo afirma a lo largo de la conversación, está fundada en primer lugar en su experiencia de vida. La profundizará más en su última novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). En ella descubre un nuevo país en gestación y en ebullición en la época del boom de la pesca en Chimbote. En esta última novela, Arguedas está muy lejos del paradigma indigenista, pero se nota también su dificultad en romper con él para entender la realidad peruana. Una de las paradojas del Chimbote de la novela es, en efecto, que los dos zorros, representante cada uno del mundo de arriba y del mundo de abajo (de la sierra y de la costa) no pueden mez-

clarse, mientras la realidad que se describe es un verdadero “*hervidero*”. Arguedas observó así una profunda dificultad en el proceso de transformación cultural, la de no poder pensar ya al modo antiguo las nuevas mezclas que se venían produciendo con el desarrollo industrial, urbano, capitalista.

Al analizar la novela desde la crítica literaria, Lienhard (1981) muestra la dificultad, expresada por el propio autor en una de sus reflexiones emitida a modo de diario, cuando se da cuenta de la dificultad de hablar del Chimbote moderno en el género moderno de la novela, utilizando los zorros que son antiguos personajes míticos en los Andes. Se produce así una tensión muy interesante entre la novela moderna, que presenta personajes con una historia particular y, por otro lado, el recurso al mito en el que los personajes son símbolos antes que personas concretas. ¿Es posible articular el mito con la historia? Esta pregunta se puede relacionar con la sociedad peruana en su difícil proceso de transformación entre un mundo cultural y otro. Para José María Arguedas, al igual que para la mayoría de los andinos de hoy, la pregunta no es literaria sino vital, pues es la pregunta de cómo puede pertenecer uno a la vez al mundo de arriba y al de abajo, al mundo andino y al mundo criollo.

A esta valiosa observación de Lienhard podemos añadir otra complementaria: el discurso mítico sobre los zorros se expresa mediante una lógica de oposición binaria entre los dos mundos (arriba-abajo, sierra-costa, andino-occidental), que recoge una manera de ver el mundo común desde la mirada cultural andina. En esta manera de ver las cosas, las entidades (sociales, pero también conceptuales) existen en la medida que se combinan complementándose o contraponiéndose, o ambas cosas a la vez, pero *sin mezclarse*. Y lo que observa Arguedas en Chimbote es que todo está mezclado, confuso, en una transformación profunda donde los zorros ya no saben qué lugar ocupan. Así, tanto en su obra científica como en sus novelas, Arguedas nos muestra la dificultad de seguir pensando la realidad desde el antiguo paradigma indigenista.



Las posibilidades de un país andino moderno e intercultural

Recojamos lo dicho hasta el momento para plantearnos preguntas con respecto a las posibilidades de un Perú moderno que tenga al mundo andino como una de sus raíces profundas. Siguiendo la pista de Arguedas, ¿cuáles son las posibilidades de transformación del país para que las antiguas bases culturales andinas (a las cuales debemos añadir también, sin duda, las amazónicas) sean una fuente fecunda de un Perú en el que la fraternidad, o la solidaridad, se imponga sobre el individualismo? Volvamos para ello a examinar aspectos de la cultura andina que pueden contribuir en ese sentido.

a. La relación con el otro y la mediación

La relación con el otro, con el diferente, siempre ha sido difícil y, a la vez, ha sido la fuente de riqueza, creatividad y progreso a lo largo de la historia. El desarrollo de la civilización en los Andes es también el del aprovechamiento de la diversidad: diversidad de plantas y de nichos ecológicos, y también diversidad social y cultural. El manejo vertical del territorio para aprovechar la diversidad de microclimas supuso expansiones familiares y étnicas a la manera de archipiélagos (Murra 1983). Al expandirse de ese modo, los grupos se encuentran asentados junto con otros con estrategias similares. Entonces, se ven frecuentemente confrontados a la necesidad de convivir con grupos o pueblos diferentes, pero no se mezclan con ellos y, por el contrario, buscan fortalecer su propia identidad. Se genera así una tensión fuerte entre convivencia con vecinos diferentes e identidades propias. En estas condiciones, los pueblos andinos trabajaron fuertemente expresiones culturales que buscaban mantener las diferencias a la vez que fortalecer las mediaciones entre los diferentes como un modo de generar unidades mayores. En grupos social y culturalmente diferentes el encuentro es difícil y es un lugar potencial de desorden y caos. Por ello es importante lograr articular los diferentes como complementarios, si no se genera confusión. La mediación entre los opuestos es entonces crucial. Cereceda (1987) mostró de manera convincente a partir de estudios con tejedoras aimaras que el lugar de mediación es a la vez lo más bello, pero también un lugar de peligro. En los

tejidos analizados, se contraponen franjas de color marcadamente “de luz” con otras de tono oscuro y, entre estas, para integrarlas en el conjunto del tejido, las mujeres tejen una franja delgada (k’isa en aimara) que ellas consideran la parte más hermosa. Esta franja se compone de hilos de diversos colores que, sin mezclarse, generan un efecto armonioso de transición entre lo oscuro y lo claro.

Este principio se aplica a muchos ámbitos. Está en particular en los relatos míticos y en los ritos. Así, por ejemplo, se da cuando se quiere afirmar la unidad de dos grupos sociales que, viviendo en una misma localidad, pertenecen a dos barrios y se encuentran en fiesta en la plaza central en luchas rituales que culminan con la celebración de la unidad lograda. Los conocidos danzantes de tijeras tuvieron sin duda una función de ese tipo, pues eran invitados a la fiesta por dos grupos distintos para que compitieran, siempre entre dos, hasta poder sellar la amistad entre los competidores (véase por ejemplo Vásquez Rodríguez y Vergara Figueroa 1988 sobre el carnaval ayacuchano). Parece que las competencias de fútbol entre pueblos de la sierra son herederas de ese modo de generar la paz entre los diferentes. Así, las identidades múltiples de las familias y grupos étnicos se reforzaban en una competencia fuertemente ritualizada, mientras en el mismo proceso lograban la unidad con los contendores. La hermosura del ritual muestra la importancia vital, para la vida social, de lograr este doble efecto. A la vez, de no lograrse la unidad por esa mediación ritual, la convivencia pacífica corría peligro.

De acuerdo a un principio similar, en el arte andino tradicional no se observan mezclas de colores sino elaboraciones sofisticadas de combinaciones, a modo de mosaico, con diversas soluciones para lograr la unidad del conjunto. Solo recientemente, los tejedores han empezado a introducir sombras con degradación de colores, lo que marca un cambio importante en su manera de articular visualmente las partes del tejido. Nuevamente, parece que las antiguas sociedades andinas no aceptaban fácilmente la mezcla como algo positivo, aunque al mismo tiempo –y esa sería una de sus tensiones– han tenido que aceptarla y vivirla en la práctica. Lo bello (y lo bueno), para ellas, consistía entonces en lograr que cada cosa esté en su sitio y lograr hacerlas calzar como complementarias, cosa siempre difícil. Esta lógica es de algún modo universal, pero no

lo es el énfasis puesto en la resistencia a la mezcla, con las múltiples maneras de resolver los conflictos entre opuestos de acuerdo a un patrón que busca la complementariedad y la articulación de los elementos sin mezclarlos. El apego andino tan particularmente fuerte al terruño puede ser parte de esta misma lógica. La distinción entre *ñuqanchik* (nosotros inclusivo, todos nosotros, incluyendo a los diferentes grupos) y *ñuqayku* (nosotros exclusivo, contrapuesto a ustedes) parece indicar la importancia particularmente fuerte de afianzar identidades pequeñas en el marco de identidades mayores.

Esto no significa que las sociedades andinas no puedan pensar la mezcla, sino que la mezcla entre entidades contrapuestas es vista como peligrosa y difícil de lograr. Pero cuentos como el de Juan el Oso nos sugieren también que la cultura andina ha sido capaz de avanzar en ese camino (ver Ansion 1992).

b. Vínculos sociales, individuo y modernidad

Arguedas habla de un país donde sería posible un desarrollo que asociara la ciencia con la fraternidad. Ello supone recoger aspectos centrales de la modernidad como el desarrollo del rigor crítico y la centralidad del individuo considerado libre y ciudadano en una sociedad democrática. Ahora bien, uno de los problemas en el desarrollo de la modernidad radica precisamente en su concepción del individuo.

Para Aristóteles, el ser humano era un animal social (o político, según la traducción) y la justicia era en consecuencia la virtud máxima porque es la que permite la vida común en la ciudad (o el Estado). El pensamiento moderno tiene un abordaje diferente: piensa lo social a partir de los individuos. Es lo que hicieron los teóricos del contrato social cuando plantearon que el Estado nace del acuerdo entre los individuos, sea para salvaguardar su seguridad (Hobbes) o para ampliar su poderío (Spinoza). Tanto en la ciencia política como en la teoría económica, el enfoque ha sido desde entonces presuponer que lo social se construye sobre la base de individuos autónomos que, al relacionarse, constituyen lo social. Este punto de vista ha permitido un gran avance al poner por delante la autonomía y la libertad de los individuos como sujetos de su

destino, lo cual, a su vez, se encuentra en la base del enfoque de capacidades y su énfasis en la agencia humana.

El aprehender así lo social como resultado del acuerdo entre individuos considerados como entidades independientes tiene, sin embargo, un costo. Conduce a reducir las relaciones humanas al resultado de decisiones que las personas pueden tomar o no, sin considerar que nos hacemos personas como parte de una sociedad y una cultura determinadas, que lo social está imbricado con lo individual. La emancipación moderna del individuo requiere ahora encontrarse de nuevo con el carácter eminentemente social del ser humano, en la línea de Aristóteles.

Ahora bien, al lado de la corriente de pensamiento que tiende a explicar lo social solo desde los individuos como seres autónomos, también ha continuado en el pensamiento occidental el desarrollo de importantes propuestas que parten de la idea del carácter social del ser humano. Es el caso, entre otros, de Karl Marx, no por una supuesta teoría colectivista del ser humano, sino más bien, en referencia a este punto, porque percibió, en la historia y en la modernidad del mundo capitalista, la tensión dialéctica entre lo individual y lo colectivo. En sus escritos sobre la comuna rural rusa, Karl Marx explica muy bien cómo existe una tensión dialéctica en ella entre la posesión colectiva del territorio e iniciativas individuales de las familias que tienden a corroer la comunidad a la vez que le dan un gran dinamismo (Ansion 1980; Marx 1980; Plaza y Francke 1986). Sin haber conocido estos textos de Marx, José Carlos Mariátegui también observa un dinamismo de ese tipo en la comunidad andina.

En sociología, por su lado, Émile Durkheim es muy claro en señalar que el hecho social tiene “una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales” (Durkheim 1968, 14). Su discípulo Marcel Mauss (1971), al teorizar sobre las etnografías de su época, muestra cómo las relaciones del dar, recibir y devolver en las sociedades tradicionales no son relaciones entre personas sino entre clanes, linajes, familias. Al menos en las sociedades no modernas, el elemento básico de la sociedad no es el individuo, sino un núcleo que incluye

la alianza entre familias. El tipo de “contrato social” que existe en ellas abarca todos los aspectos de la vida, en un sistema de “prestaciones sociales totales”.

El enfoque de capacidades, en su búsqueda por sentar las bases de un desarrollo humano en el que florezcan las personas, asume un punto de vista a la vez moderno y crítico de la manera como se enfocó la racionalidad en la economía. Dentro de ese enfoque se viene desarrollando una importante línea de trabajo sobre las capacidades relacionales que puede contribuir a este reencuentro entre el individuo y la sociedad.

Nuestra perspectiva se enraíza en una comprensión específica del desarrollo humano mediante la expansión de las capacidades (individuales) para compartir relaciones de florecimiento. Las relaciones humanas están en el núcleo de la vida humana. (Giraud et al. 2013, 2, traducción propia).

La educación escolar es uno de los puentes importantes entre el mundo moderno, con su potencial de desarrollo de las libertades de las personas, y el mundo de las culturas diversas que mantienen relaciones sociales fuertemente asentadas en tradiciones. En la sociedad andina del Perú, la educación escolar de los hijos ha sido y sigue siendo un anhelo central de los padres y madres de familia, lo cual no significa que sea fácil. Para la población quechua o aimarahablante, la escuela está en primer lugar vinculada a dos fenómenos culturales importantes: el hablar castellano y el leer y escribir. Ambos significan el acceso al mundo hegemónico. El castellano, lengua del conquistador, es la lengua franca imprescindible más allá del círculo estrecho de la familia y del pueblo. La escritura –en castellano, por cierto– es el instrumento de poder, prohibido durante mucho tiempo a los indígenas. Así, el acceso a la escuela ha sido uno de los grandes objetos de lucha desde el mundo campesino e indígena y, posteriormente, desde los migrantes a la ciudad.

En un relato andino recogido en 1970 (Ortiz Rescaniere 1973), la escuela aparece vinculada a un personaje enemigo del Inca asociado con los gentiles (antigua generación desaparecida, malvada). Está asociado con la luna y los pumas. Engaña al hacer creer a los niños que el Inca se ha peleado con Mama

Pacha. Los asusta y por eso a los niños no les gusta ir a la escuela. En versiones opuestas, sin embargo, la escuela aparece como el lugar de la luz del día en contraposición a la noche, del despertar y de los ojos abiertos en contraposición a la ceguera (Montoya 1980). Pareciera que ha perdido el Inca y, con él, el respeto por la tradición, pero otras versiones muestran una idea más compleja, de apropiación del saber de la escritura con engaños y recursos andinos mágicos (Vergara Figueroa 1990). En los relatos populares, encontramos así versiones variadas que muestran la complejidad de la relación del mundo andino, desde su propia perspectiva, con el mundo urbano, letrado y castellano.

En la actualidad continúa esta relación ambivalente con la educación, aunque con nuevas perspectivas. Así, la educación intercultural –con resistencias o aprobación según los casos– abre las posibilidades de una articulación de la tradición andina con la cultura hegemónica para la construcción de un nuevo tipo de modernidad (Ansion 1986; 1989). La escuela, asociada con la experiencia de migración a la ciudad y, más recientemente, con la abertura al mundo mediante la internet, es terreno de ampliación de libertades y de desarrollo humano a la vez que de puesta en cuestión de antiguas identidades y culturas. Y, en estos encuentros ambivalentes con la escuela, la urbe y la computadora, se viene jugando también la posibilidad de una nueva modernidad, de una universalidad más compleja, en la que el ser humano sea reconocido a la vez como individuo libre y racional y como ser de relaciones que se reconoce tanto en la relación con los suyos como con los extraños. La ciudadanía moderna se convierte entonces en ciudadanía intercultural.

Los procesos de cambio en el campo y en los procesos de migraciones merecieron amplios análisis por las ciencias sociales desde los años 60. Sin ninguna pretensión de exhaustividad se pueden mencionar algunas referencias. Para los cambios en el campo, Matos Mar et al. (1969, 1976) y Golte (2001). También Alberti et al. (1974) sobre la educación rural. Y para los procesos de migraciones, De la Cadena (1988) para las migraciones internas dentro de la sierra, y Degregori et al. (1986) así como Golte y Adams (1990) para las migraciones a Lima. Matos Mar (1984) marcó un momento importante con su noción de desborde popular a inicios de los 80.

Hacia la ciudadanía intercultural

¿Qué es, entonces la ciudadanía intercultural? Empecemos precisando lo que entendemos por interculturalidad. Citando un trabajo anterior, podemos decir que *“la interculturalidad es la relación entre gente que, proviniendo de tradiciones culturales diferentes, se encuentra compartiendo espacios sociales comunes y que, por esa situación, se influyen mutuamente”* (Ansion 2009). No se trata, sin embargo, de cualquier tipo de influencia, sino de *“aquellas en las que grupos culturalmente diferentes se ven obligados por las circunstancias a convivir, a compartir espacios geográficos y sociales comunes de modo cotidiano, permanente, duradero, intensivo”* (Ansion 2009).

Queda claro que la conocida división bipolar entre República de indios y República de españoles, aunque haya tenido una base histórica, resulta en la actualidad incorrecta a la luz de la muy compleja diversidad existente. Pero no basta esta constatación. Hace falta examinar de qué manera podemos decidir si una persona pertenece a una cultura determinada y solo a ella. Dicho de otro modo, ¿podemos establecer fronteras entre las culturas como si fueran territorios imaginarios con límites que se pueden o no franquear? Fernando Fuenzalida (1992) trató el tema al criticar el concepto de mestizaje cultural, el mismo que adolece para él del defecto de encerrar una concepción de la cultura como si fuera un cuerpo biológico. El mestizaje cultural supondría entonces el encuentro entre estos dos “cuerpos” para producir una mezcla de ellos. Y esto supone que podamos cernir claramente los límites de una cultura determinada como lo observamos en un cuerpo biológico. Asumiendo esta crítica de Fuenzalida, diremos que la cultura debe estudiarse en términos distintos a esta metáfora inspirada en la biología, lo que nos conduce a buscar un término diferente del de mestizaje para designar ese encuentro. A falta de otro mejor, nos quedaremos con el de interculturalidad. El término sigue suponiendo la existencia de culturas diferentes, pero estas no deben tomarse como si fueran actores sino, en primer lugar, como maneras de grupos humanos de relacionarse con el mundo y, en segundo lugar, como maneras de ser de estos grupos que, siendo diferentes, comparten también muchos elementos comunes, que se superponen y se influyen mutuamente.

Las antiguas culturas andinas y amazónicas se desarrollaron a la vez manteniéndose diversas y aprendiendo unas de otras, es decir, teniendo una actitud intercultural. La actitud de incorporar lo ajeno como complemento de lo ya conocido refleja esa orientación. Ahora bien, en los tiempos que vivimos, la aceleración de las relaciones ha vuelto mucho más rápidos los cambios que se producen en la configuración cultural del país y del mundo, lo que constituye un desafío inmenso para una convivencia que haga posible el desarrollo de las potencialidades de todos y todas. La confrontación de antiguos modos rurales de relaciones con la vida urbana y con libertades individuales antes menos desarrolladas plantea nuevos retos que se suman a los antiguos recelos y prejuicios heredados del proceso colonial. Ante ello, el concepto mismo de ciudadanía enarbolado por la modernidad requiere abrirse a la diversidad y convertirse en ciudadanía intercultural, una ciudadanía que reconozca los derechos individuales a la vez que los derechos de los grupos sociales y culturales a desarrollarse desde sus experiencias culturales históricas.



Agenda de investigación

Para terminar, va un breve listado de temas por investigar en la línea de lo planteado en el presente artículo.

- Los modos andinos y amazónicos de conocimiento. Modos de relacionarse con lo ajeno, de apropiación de lo diferente. Oposición y complementariedad. Dificultades y logros para producir la unidad desde una diversidad que mantiene identidades.
- El desarrollo pensado desde las culturas andina y amazónica. Buena vida y desarrollo humano.
- Conocimientos andinos y amazónicos en educación, agricultura, medicina, justicia y otros. La lengua como portadora de conocimiento cultural. Dificultades para la integración de estos conocimientos en el conocimiento académico.

- Espacios institucionales donde se juegan las posibilidades o no de una mejor convivencia intercultural:
 - » Las instituciones escolares. Educación monocultural vs. educación intercultural bilingüe y educación intercultural para todos.
 - » Las instituciones de salud.
 - » Las instituciones judiciales.
 - » Las iglesias.
- Espacios urbanos y diversidad cultural. Procesos culturales nuevos. Qué queda de las culturas originarias.
- Áreas culturales específicas y las influencias entre ellas:
 - » Relaciones Andes – Amazonía; y entre zonas andinas.
 - » Presencia de culturas afro, árabe, china, etc., con sus influencias.
 - » La presencia andina amazónica en Lima: lengua, fiestas, instituciones.
- La lengua: bilingüismo, estereotipos.
- La relación entre cambios económicos y sociales y los cambios culturales.
- Las mentalidades, las ideas que circulan en los medios, en los hacedores de opinión, en el mundo profesional y académico, sobre la diversidad cultural.
- Interculturalidad y diversidad de género.
- Derechos humanos y tradiciones: Qué recoger de las tradiciones (formas de convivencia, por ejemplo) y qué rechazar (uso de la violencia, restricción de libertades). Profundizar el debate sobre derechos humanos y sobre equidad de género, asociados con promoción de la diversidad cultural.
- Enfoque de capacidades e interculturalidad: ampliación o restricción de libertades y oportunidades.



Referencias

- Alberti, Giorgio, Heraclio Bonilla, Julio Cotler, Alberto Escobar y José Matos Mar. 1974. *Educación y desarrollo rural*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ansion, Juan. 1980. Lo individual y lo colectivo en la comunidad andina. *Ideología*, 7. Ayacucho (con Modesto Gálvez y Carlos Iván Degregori).
- , 1986. La escuela asustaniños, o la cultura andina ante el saber de occidente. *Páginas*, 79.
- , 1989. *La escuela en la comunidad campesina*. Proyecto Escuela, Ecología y Comunidad Campesina. Lima.
- , 1992. Ensayo sobre las nociones de ruptura y de mezcla en la tradición oral andina. *Anthropologica*, 10: 41-53.
- , 1994. "Transformaciones culturales en la sociedad rural: el paradigma indigenista en cuestión". En: Dancourt, Oscar, et al. Perú - El problema agrario en debate - SEPIA V. SEPIA. Lima.
- , 2009. El desafío de la interculturalidad. En: de Munter, Koen, Marcelo Lara y Máximo Quisbert (editores) *Dinámicas interculturales en contextos (trans) andinos*. Oruro: Centro de Ecología y Pueblo Andinos CEPA. Bruselas: Consejo Interuniversitario Flamenco VLIR-USO. Páginas 47-76
- Arguedas, José María. 1964. *Todas las sangres*. Losada. Buenos Aires.
- , 1971. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Losada. Buenos Aires.
- , 1981. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI. México.
- Arguedas, José María, y otros. 1985. *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre Todas las Sangres*. 23 de junio de 1965. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- Cereceda, Verónica. 1987. Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al *tinku*. En: Bouysse-Cassagne, et al. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Hisbol. La Paz.
- Choy, Emilio. 1958. De Santiago Matamoros a Santiago mata-indios. *Revista del Museo Nacional*, Tomo 27. Lima

- Degregori, Carlos Iván. 1986a. Del mito de Inkarrí al mito del progreso. *Socialismo y participación*, 36.
- Degregori, Carlos Iván, y otros. 1986b. *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- De la Cadena, Marisol. 1988. *Comuneros en Huancayo: migración campesina a ciudades serranas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Des. 2015. "Lo que dice la ciencia sobre las 'razas humanas'". *El imperio de Des*. <https://elimperiodedes.wordpress.com/2015/07/14/lo-que-dice-la-ciencia-sobre-razas-humanas/>.
- Durkheim, Emile. 1968. *Les règles de la méthode sociologique*. París: Presses Universitaires de France.
- Encinas, José Antonio. 1932. Un ensayo de escuela nueva en el Perú. Imp. Minerva. Lima.
- Fuenzalida, Fernando. 1992. La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días. *Anthropologica*. 10(10):7-25.
- Giraud, Gaël, Cécile Renouard, Hélène L'Huillier, Raphaële de la Martinière y Camille Sutter. 2013. *Relational Capability: A Multidimensional Approach*. París: Research Center ESSEC, Working Paper 1306, April 16.
- Golte, Jürgen. 2001. *Cultura, racionalidad y migración andina*. IEP, (Colección Mínima, 46). Lima.
- Golte, Jürgen y Adams, Norma. 1990. *Los Caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Lienhard, Martin. 1981. *Cultura popular andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Latinoamericana editores - Tarea. Lima.
- Manrique, Nelson. 1993. *Vinieron los Sarracenos... El universo mental de la conquista de América*. Lima: DESCO.

- Mariátegui, José Carlos. 1992/1928. *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- , 1972. Prólogo. En: Valcárcel, L. E. 1972. *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo. Pp. 9 - 15.
- Marx, Karl. 1980. *El porvenir de la comuna rural rusa*. Cuadernos de Pasado y Presente. N. 90. México.
- Matos Mar, José. 1984. *Desborde popular y crisis del estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Matos Mar, José, William Whyte, Julio Cotler, Lawrence Williams, J. Carlos Alers, Fernando Fuenzalida y Giorgio Alberti. 1969. *Dominación y cambios en el Perú rural: la micro-región del Valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Matos Mar, José (comp.). 1976. *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mauss, Marcel. 1971. *Sociología y Antropología*. Madrid. Tecnos. (Introducción de Lévi-Strauss)
- Montoya, Rodrigo. 1980. *Capitalismo y no capitalismo en el Perú*. Mosca Azul editores. Lima.
- Murra, John. 1983. *La organización económica del estado inca*. Lima: Siglo veintiuno Instituto de Estudios Peruanos.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro. 1973. El Mito de la Escuela. En: Ossio, Juan (antología de). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima.
- Plaza J., Orlando y Francke, Marfil. 1986. *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*. Lima: Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Vásquez Rodríguez, Chalena y Abilio Vergara Figueroa. 1988. *¡Chayraq! Carnaval ayacuchano*. CEDAP - Tarea. Ayacucho - Lima.

Vergara Figueroa, Abilio. 1990. "La educación, el trabajo y lo lícito en un relato oral". Ponencia presentada al IX Congreso Nacional de Folklore. Cajamarca. Noviembre 1986. En: *Anthropologica*, N°8. Lima.

Wikipedia. 2020. "Homo neanderthalensis". *Wikipedia*. https://es.wikipedia.org/wiki/Homo_neanderthalensis#cite_note-59.

