

LA INTERCULTURALIDAD Y LOS DESAFÍOS DE UNA NUEVA FORMA DE CIUDADANÍA

Juan Ansion

Se ha difundido mucho el término *interculturalidad*, sin embargo, existe cierta confusión sobre su sentido preciso. Entre quienes buscan reconocimiento para su cultura, subordinada y despreciada a lo largo de siglos, algunos consideran que el término se introdujo como parte de una política destinada a integrar las culturas subordinadas a la cultura hegemónica por medio de la asimilación. La interculturalidad aparece entonces como una amenaza vinculada directamente a políticas de Estado o de organismos internacionales, que buscarían por ese medio apaciguar los movimientos étnicos en América Latina. Para otros, al contrario, la interculturalidad es utilizada como sinónimo de identidad cultural. Coincidiría entonces con la idea de que es necesario reforzar, reivindicar y revalorar las culturas ancestrales.

Dos interpretaciones tan contradictorias de un mismo término, y tan alejadas por lo demás—como veremos—de una manera más productiva de entender la interculturalidad, nos hacen ver de entrada que la discusión no es fácil, pues cada cual se acerca al tema desde su propio ángulo, con mucha carga afectiva, porque estamos tocando aquí un asunto a la vez muy importante y muy sensible que ha generado muchos sufrimientos: la relación con la propia cultura y con las demás culturas, en especial, con la cultura hegemónica en un contexto de dominación.

Por ello, puede ser útil retomar la cuestión desde el principio e intentar sentar las bases para una mayor comprensión de un concepto que remite a una realidad compleja. Esto es importante en momentos en que en América Latina la cuestión étnica está a la orden del día en el escenario político. Un reconocimiento de la diversidad y un manejo renovado de

las relaciones entre grupos étnicos y culturales diferentes supone volver a pensar la ciudadanía en el contexto de un Estado que ya no busque identificarse con una sola nación y una sola lengua, sino que, por el contrario, se construya sobre la base del encuentro entre los diversos.

1. La cultura

Antes de hablar de interculturalidad, detengámonos un momento en lo que es la cultura. Descartemos el sentido de *cultura* identificada con los conocimientos de prestigio que son el privilegio de un grupo restringido, que sirven, sobre todo, para establecer distinciones sociales entre quienes tendrían “alto nivel cultural” y los demás. Por el contrario, hablaremos de ella en su sentido antropológico, como la manera de ser propiamente humana.

Son muchas las definiciones posibles de la cultura entendida de ese modo. Una de las maneras más simples es decir que una cultura es un modo de vida compartido por un grupo humano. Esta definición es útil como primera aproximación. Aunque es todavía muy general, nos da una pista importante: cuando hablamos de cultura, ponemos el acento en el “cómo”, en las “maneras de”, en los “modos de”. Los productos culturales (los objetos fabricados, los rituales, las canciones, etc.) son el resultado de maneras de proceder, de celebrar, de componer. Vamos a considerar aquí que estas “maneras de” constituyen lo central de la cultura. Ciertamente, no es fácil distinguir el producto de la manera de producirlo: un artefacto delata al observador la manera en que ha sido fabricado, igual que no se puede separar una canción del modo de interpretarla. Por eso, se considera muchas veces como parte de la cultura lo que más bien debería llamarse “producto cultural”, producto de una manera determinada de hacer las cosas.

Así, si queremos definir lo medular de la cultura, diremos que consiste en el modo habitual y compartido de hacer las cosas: el modo de vestirse,

¹ Pero no el “modo de producción” en el sentido marxista, sino más bien la actitud hacia el trabajo.

el modo de andar, el modo de conversar, el modo de trabajar,¹ el modo de pelear o de amistarse, el modo de cocinar, el modo de relacionarse con lo sagrado, el modo de tratar a los animales y a las plantas, incluso el modo de expresar y de sentir el dolor y el sufrimiento, las alegrías y la felicidad. En resumen, se podría decir que la cultura es el modo de relacionarse con los demás seres humanos, con los seres de la naturaleza, con los seres sagrados² y con uno mismo.

El relacionarse con el mundo en la cultura implica construir un mundo de significaciones compartidas por un grupo humano en un proceso histórico. La cultura es, en ese sentido, un modo de conocer, un modo de apropiarse el mundo, un modo de producir símbolos en respuesta a los múltiples retos planteados a lo largo del tiempo por el medio natural y social en el que se vive. Y, a lo largo del tiempo, la cultura es dinámica, se transforma en su relación con los problemas planteados. Pero los cambios culturales no tienen todos la misma velocidad. Así, las respuestas visibles a problemas concretos cambian más rápidamente que los hábitos, que los modos acostumbrados de enfrentar problemas y de construir significaciones. Por eso, entendemos las culturas en sus rupturas y en su continuidad: la continuidad se da mucho más en las maneras de hacer las cosas, mientras las rupturas son más visibles en los resultados producidos.

Esta manera de ver la cultura nos será útil para comprender lo que viene sucediendo con las culturas originarias en América Latina. Algunos creen que estas están desapareciendo con los cambios históricos recientes, en especial por el proceso de urbanización y la tecnología moderna. El problema es, ciertamente, muy complejo, pero será importante examinar cómo estas culturas se transforman y renuevan desde lo que podríamos considerar su núcleo duro: los énfasis compartidos para enfrentar los nuevos problemas de determinadas maneras heredadas

² Las ciencias sociales no se pronuncian sobre la existencia de seres sagrados, pero observan que en todas las culturas los seres humanos establecen una relación con "las cosas sagradas".

de los antepasados. Un ejemplo entre muchos: en medio de las enormes transformaciones que supone la vida moderna, mucha gente heredera de las antiguas culturas está acostumbrada a enfrentar las situaciones de manera organizada. Las formas de organización se inspiran en las antiguas formas y cambian adaptándose al mundo urbano, pero el hábito de organizarse sigue muy fuerte.

La cultura, así entendida, se refiere a la vivencia de las personas. En nuestra familia, y con los amigos y vecinos, hemos ido interiorizando, incorporando (volviendo cuerpo nuestro) hábitos y formas de hacer las cosas que compartimos con otros. La cultura es, pues, a la vez individual y colectiva. Aunque cada uno, a lo largo de su historia personal, ha ido desarrollando hábitos y modos particulares de hacer las cosas, nos referimos aquí a las maneras compartidas de hacer las cosas. Tampoco la cultura es algo solamente colectivo: no existe sino en los individuos que la han incorporado y que la comparten. Si entendemos la cultura como un producto de los procesos de socialización de los individuos, escaparemos a la tentación de considerar la cultura como una “esencia” eterna o “telúrica” que existe de manera eterna y que es totalmente incommunicable. La cultura tampoco es un actor, no existe fuera de los actores sociales, es decir, de los individuos que la comparten. Una cultura determinada es así una característica (cambiante, aunque también muy enraizada en la historia personal) de los individuos que la comparten. Este punto es particularmente importante para tratar el tema de la *interculturalidad* que nos ocupa aquí.

2. La interculturalidad como realidad de hecho

A primera vista, la interculturalidad es la relación entre culturas, pero decirlo de ese modo constituye en realidad un atajo, un abuso del lenguaje. Mejor sería decir que la interculturalidad es la relación entre gente que comparte culturas diferentes. De ese modo, evitamos el riesgo de la esencialización de la cultura. El encuentro entre culturas no se asemeja al encuentro entre

entes corpóreos en el sentido que podrían dar a entender las ambiguas nociones de *mestizaje cultural*³ o de *hibridación cultural*.⁴

Ahora bien, como el concepto se ha introducido a partir de propuestas de política, especialmente en educación y en salud, tiene generalmente la connotación propia de un proyecto: cuando se habla de interculturalidad, se habla de algo deseable y este es un sentido perfectamente válido, sobre el que volveremos, pero ganaremos mucho si lo entendemos primero en el sentido descriptivo, es decir, si se entiende la interculturalidad, antes que como proyecto, como relaciones interculturales “realmente existentes”, en otras palabras, como interculturalidad de hecho.

A lo largo de su historia, los grupos humanos producen y reproducen su cultura. Pero ningún grupo está solo en el mundo. En la historia, se han ido produciendo constantemente encuentros e influencias mutuas entre grupos con historias y culturas diferentes. Estos encuentros generalmente no son fáciles: la historia humana está llena de sonidos de batallas, de risas de vencedores y gritos trágicos de vencidos. Los encuentros suelen ser también desencuentros. Esta constatación es primera. Por eso, no debe confundirse a la interculturalidad con un encuentro no conflictivo –pues todo encuentro entre diferentes lo es en proporciones mayores o menores–, ni obviar el hecho de que el conflicto muchas veces ha sido violento y ha producido situaciones injustas de opresión y explotación.⁵ Lo que nos ayuda a ver el concepto de *interculturalidad* entendido en su sentido descriptivo es que, independientemente del carácter conflictivo,

³ Esta metáfora tiene la ventaja de aludir a una doble fuente cultural de la que se han alimentado las personas. Pero su enorme desventaja es que tiende a asimilar una cultura con un órgano biológico que es de una naturaleza muy distinta, lo que conduce a percibir la cultura como una “esencia”. Nos da entonces la equivocada sensación de conocer un fenómeno que es muy complejo y muy diferente del encuentro entre dos cuerpos físicos. Para una aguda crítica de esa noción véase Fuenzalida, Fernando. 1992. “La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días”. En: *Anthropologica*, N° 10. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. pp. 7-25.

⁴ En este caso, la metáfora es aún más desacertada porque un híbrido no se reproduce.

⁵ En la relación intercultural deseable el conflicto no desaparece, sino se procesa de otro modo. En particular, se busca crear condiciones para el reconocimiento mutuo y para la creación de relaciones más equitativas entre los grupos.

violento e injusto de la relación, cuando se encuentran grupos de orígenes culturales distintos se produce aprendizaje —y aprendizaje de ambas partes—. Las tecnologías se difunden y se mejoran (y las tecnologías bélicas no están entre las menores), las ideas y los relatos circulan y se vuelven a tejer, y hasta las visiones del mundo de unos y otros se influyen y se transforman.

Si lo pensamos bien, cualquier cultura es el producto de un largo proceso de incorporación de influencias externas, proceso en el que de vez en cuando se inventa algo realmente nuevo. Por ello, en el conocimiento de una cultura determinada, de sus “modos de” hacer las cosas, resulta de particular importancia fijarnos en el modo de incorporar influencias externas.

El hablar de *interculturalidad* como realidad fáctica es centrarnos, en primer lugar, en los modos en que se producen estas incorporaciones mutuas, pero hay algo más. Si reconocemos que cualquier cultura es el producto, entre otras cosas, de una larga historia de intercambios, el concepto de *interculturalidad* llegaría prácticamente a identificarse con el de cultura y, por tanto, se volvería inútil y redundante. Por ello, proponemos reservarlo para señalar situaciones de influencias mutuas particulares: 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. Esta situación se ha dado, por ejemplo, en la España de moros, cristianos y judíos y se dio, de modo mucho más general, en las sociedades del Mediterráneo. También se daba en los andes prehispánicos y siguió dándose, en un contexto ciertamente muy distinto, luego de la invasión española. Basta mirar los grandes cambios actuales producidos por las migraciones internacionales masivas para constatar que el mundo se está volviendo, en ese sentido, cada vez más intercultural.

Una situación de interculturalidad es siempre compleja y la manera cómo se tratan los conflictos puede ser muy diversa. No corresponde

precisamente a una situación de tranquilidad y completa armonía, sino más bien a una vida en medio de muchas tensiones e injusticias que, sin embargo, también abre muchas posibilidades de enriquecimiento mutuo, aun cuando este no sea fácilmente asumido y reconocido. En una situación así, en efecto, el aprendizaje no es sólo de quienes se encuentran en la situación más desventajosa o en situación de subordinación, sino también de quienes comparten la cultura de prestigio. Pensemos, por ejemplo, en cuántos niños latinoamericanos fueron criados desde el pecho por una madre sustituto indígena o afro-descendiente. ¿Acaso no han sido influenciados por la cultura de la mujer en brazos de la cual se criaron? Sin embargo, esta parte de la herencia cultural latinoamericana no es fácilmente reconocida y esta represión inconsciente es, sin duda, una de las fuentes del racismo en el subcontinente.

3. La interculturalidad como proyecto

Esta realidad social, cultural y psicológica es nuestro punto de partida para cualquier proyecto de trabajo de desarrollo de identidad y de elaboración de una ciudadanía que reconozca la diversidad y la necesidad del intercambio cultural. Por eso, es importante el trabajo de descubrimiento de las diversas influencias que todos llevamos dentro. Necesitamos poner a la luz nuestros propios prejuicios y ver cuánto se originan en el desconocimiento de algunas de nuestras propias raíces culturales. ¿Hasta qué punto, por ejemplo, el desprecio hacia el otro cultural se alimenta en el hecho de no admitir todo lo que tenemos de él?

Un proyecto intercultural es un proyecto de convivencia en paz. Busca convertir en ventaja los productos de los encuentros históricos, por más desastrosos que puedan haber sido para los pueblos, como es el caso de los pueblos indígenas de América. La diversidad ha sido ocasión de maltrato, de construcción de sociedades verticales y autoritarias, pero encierra también mucha riqueza potencial. En un mundo globalizado, en el que se ha ido afirmando como universal una sola vertiente cultural, y en

momentos en que esta orientación única aparece cada vez más como un impasse para la humanidad, el trabajo intercultural se hace cada vez más necesario y se convierte en una importante fuerza de cambio para hacer viable el mundo del futuro.

Un proyecto de convivencia en paz no se construye fácilmente y no significa evitar los conflictos. Muy por el contrario, es bueno que salgan a la luz los problemas que impiden un acercamiento al “otro”. Muchos intereses y prejuicios se oponen al tratamiento sano de las diferencias y a la búsqueda del mutuo aprendizaje y enriquecimiento. Combatir estos prejuicios y vencer los intereses creados es una lucha de largo aliento, ciertamente difícil, pero que también va teniendo cada vez más adeptos (y que, en verdad, siempre los ha tenido: pensemos en Bartolomé de Las Casas, por ejemplo).

Un proyecto intercultural lucha por el respeto de las diferentes culturas y, muy especialmente, se enfrenta a todas las formas de desprecio y marginación presentes en la vida cotidiana y muchas veces también en las instituciones. Este es un combate ciudadano, un combate por hacer respetar los derechos de las culturas diversas a desarrollarse, no solamente dentro de las familias o de las comunidades, sino también en los espacios públicos. Aquí se ubican la lucha contra todas las formas de racismo, la lucha por el reconocimiento institucional concreto de las diversas culturas (por ejemplo, el uso de las lenguas originarias en la administración del Estado, en particular en el poder judicial) y, en general, todas las políticas de acción afirmativa que tienden a dar mayores ventajas a los socialmente más desaventajados.

Un primer punto de un proyecto intercultural, entonces, es trabajar por la creación de condiciones de mayor equidad para los grupos subordinados. Esto significa promover concretamente el respeto por el otro cultural, especialmente por aquel que ha sido despreciado. Pero no basta con un respeto que solo signifique el derecho declarado a existir. Semejante “respeto” sería muy limitado y con razón algunos podrían considerarlo engañoso. Estamos hablando de un respeto que signifique tomar en serio las diferentes culturas, dando la oportunidad a quienes las practican

de desarrollarlas en interacción con otras culturas. Y, para que eso sea posible, es importante que esas culturas tengan un estatus público.

Igualmente importante es que el Estado y las organizaciones de la sociedad civil conjuguen esfuerzos para que todos los ciudadanos vayan desarrollando el hábito de interesarse por aprender del otro cultural, del que es diferente. Esto significa ir en contra de la tendencia generalizada de considerar ignorante al que no maneja los conocimientos de la cultura hegemónica, para reconocer que hay formas diversas de conocer y de relacionarse con el mundo, y que todos tenemos mucho que aprender de esas diferentes formas. Por ello, un proyecto intercultural no puede confundirse con un proyecto para indígenas: si no es un proyecto para todos, no tiene sentido.

En algunos casos, el tratamiento diferenciado debe ir más allá de las políticas de acción afirmativa (que no dejan de ser medidas transitorias mientras se establezca un equilibrio que ya no las justifique). Es el caso, en particular, de los miembros de grupos indígenas que fueron históricamente despojados de sus tierras y es, en general, el caso de todos los grupos que reivindican niveles de autonomía regional o local. Está planteado el tema de la autonomía política dentro de un Estado plural, multicultural. La forma concreta de esa autonomía puede ser muy variable, pero el principio apunta a la creación de bases institucionales para un pleno desarrollo cultural (y, para evitar cualquier interpretación culturalista, recordemos que el desarrollo cultural supone condiciones sociales, económicas y políticas). El Estado-Nación, como Estado con una sola cultura y una sola lengua, ya no es la referencia. La discusión actual gira en torno al modo de construir un Estado capaz de facilitar la convivencia entre grupos étnicos o culturales diferentes, a la vez autónomos e involucrados en constantes intercambios y aprendizajes mutuos entre sí. Una democracia de ese tipo implica, ciertamente, profundos cambios políticos y culturales.

4. La interculturalidad en el mundo andino

El mejor soporte para la construcción de un proyecto ciudadano intercultural está en las antiguas culturas que supieron manejar la diversidad y la relación con el otro en una perspectiva de complementariedad y de beneficio mutuo. Un ejemplo importante de ello son las sociedades andinas.

Antes de exponer algunas ideas centrales sobre ese tema, es necesaria una advertencia. En la relación con las culturas puestas en condiciones de subordinación no es fácil mantener una actitud de serena objetividad. Al presentar sus potencialidades en contrapeso al desprecio con el que las miran muchos, es posible que se dejen de lado sus aspectos menos atractivos, corriéndose el riesgo de la idealización. Es importante tener presente este riesgo, pero es preferible correrlo antes que intentar mantenerse en una aparente neutralidad que sólo favorece el *status quo*. Lo que se dice aquí de la cultura andina se sustenta en este necesario prejuicio favorable.

4.1. El manejo de la diversidad en las sociedades andinas

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

El manejo adecuado de la diferencia es un antiguo arte andino, tanto en lo productivo como en lo social. Este tema es hoy bastante conocido. Los andinos desarrollaron su agricultura sobre la base de la diversidad. Comparadas con los demás centros de desarrollo de grandes civilizaciones, las condiciones de gran diversidad de climas y nichos ecológicos de los Andes no parecerían a priori nada favorables.

Sin embargo, las sociedades andinas supieron sacar provecho de la posible desventaja y lograron un desarrollo original de la agricultura. La estrategia básica de producción no fue el monocultivo como en otros lugares, sino la opción mucho más compleja del policultivo: más de ciento cincuenta especies vegetales domesticadas fue el resultado de una acción milenaria de aprovechamiento de la diversidad con tecnologías que, en muchos casos, recién los científicos están volviendo a descubrir. El maíz, la papa, los frejoles, el pallar, el camote, el pepino, el tomate, el algodón, entre los más conocidos, son solo algunos productos de ese desarrollo agrícola. Recién la ciencia moderna está descubriendo los extraordinarios logros alcanzados por los andinos desde el punto de vista de la genética moderna (Blanco 1988) o de la cibernética (Earls 1989).

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

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

En el nivel simbólico y religioso, la *Pacha Mama*, madre tierra, es una, pero también diversa. Es la tierra productora de vida (en quechua, el término *kamsay* significa a la vez vida y producto agrícola) que lo cubre todo. El *Padre Cerro*, protector del ganado, es en un sentido su complemento y en otro es parte de ella. Es la parte masculina de ese mundo femenino constituido por la tierra fértil. El Cerro es también protector del pueblo. Tiene su jurisdicción. Quienes le pertenecen deben hacerle regalos confirmando así un pacto que viene desde los antepasados: algunos de ellos, los que fueron autoridades identificadas con el pueblo, están ahora eventualmente confundidos con el Cerro. Si la gente se olvida del Cerro, si no le entrega su regalo o lo hace de mala gana, el Cerro puede castigarla, llevándose algún animal, no permitiendo que se reproduzca el ganado, enviando enfermedades. De alguna forma, esa alianza con entidades protectoras vinculadas a fuerzas de la naturaleza es respaldo y garante de las alianzas sociales y de las prácticas de reciprocidad.

La lógica andina es de agregación de elementos externos creando espacios complementarios más que excluyentes. Por ello, la religión católica se incorporó fácilmente. Al lado del Cerro y la *Pacha Mama* —y

al mismo tiempo superpuestos a ellos— están hoy en día Jesucristo y la Virgen María. Han aparecido también nuevas divisiones: por ejemplo, la que distingue entre los cerros cristianos, los de Jesucristo, y los no cristianos, los del diablo. Pero el “diablo” no es, necesariamente,⁶ el mal radical de la tradición cristiana. Es más bien una fuerza más antigua, ligada a lo salvaje, a la fuerza bruta y que puede ser llamada, incluso, con todas las precauciones del caso, para curar a un enfermo.

4.2. La apropiación de lo Otro

En quechua, “uno” y “otro” se expresan con la misma palabra, *huk*. No se dice “uno y otro”, sino “uno y uno” u “otro y otro”. El otro, en ese sentido, es parecido a uno mismo. Pero hay por lo menos dos tipos de “otro”: el otro cercano que pertenece a mi ayllu, a mi familia —al menos a los allegados de mi familia— con quien se mantienen vínculos de reciprocidad, de *ayni*; y el otro lejano, no confiable, potencial enemigo, con el cual la relación siempre es de tensión. Al primero hay que respetarlo y, en particular, no engañarlo; mientras que, con el segundo, la desconfianza radical se mantiene.

En quechua, el pronombre personal de primera persona del plural tiene dos formas: *ñuqayku* y *ñuqanchis*. La primera forma designa el “nosotros” exclusivo (“nosotros” frente a “ustedes”), mientras que la segunda se refiere al “nosotros” inclusivo (todos nosotros, sin contraponerlo a otros). Por otro lado, la primera persona del singular, *ñuqa*, tiene la misma raíz que la del plural: el nosotros, en cualquiera de sus dos formas, es de alguna manera una prolongación del yo.⁷ Si nos atenemos a la estructura lingüística, la identidad personal está estrechamente vinculada a la identidad grupal, y el hablante quechua, cuando expresa su identidad grupal, está obligado a precisar si le da importancia a la diferencia con algún otro (*ñuqayku*) o si prefiere afirmar la identidad con la referencia al propio grupo (*ñuqanchis*), incluyendo probablemente a quienes, en otros contextos, serían “otros”.

⁶ En la práctica, es muy difícil definir cómo la gente percibe hoy lo que es el diablo, por las múltiples influencias recibidas.

⁷ Observación oral de Edmundo Murrugarra.

La identidad de una aldea, de una comunidad, de un caserío, se forja en la competencia festiva con los vecinos, en celebraciones y danzas, en las que cada grupo se diferencia con claridad. Sobre esta base, se constituye una unidad del conjunto que se tiene que recrear periódicamente. La unidad de los pueblos andinos puede así compararse con un hermoso mosaico. Como se ha dicho arriba, la belleza nace de la tensión para unir armoniosamente las partes opuestas. La cultura andina se construye así en la relación entre los diferentes. Es por excelencia una cultura de la interculturalidad.

Pero hay un “otro” más difícil de aceptar en esta perspectiva: es el descendiente del conquistador, el “blanco”, el que vive en la ciudad, el que manda en el mundo de hoy. Con él la ruptura siempre es posible, la rebelión puede producirse, aunque en la vida cotidiana la adulación sea la regla. Aquí la interculturalidad parece más difícil, incluso imposible. En el siglo XVI, un movimiento de carácter profético, conocido como el *taki unquy*, afirmaba que había que rechazar todo contacto con los españoles, toda influencia de ellos, negarse a hablar su lengua, a practicar su religión. Pero la vida fue por otro lado. Los andinos incorporaron selectivamente lo que les convenía. Al lado de las llamas se apoderaron de los bueyes, la *chakitakella*⁸ fue complementada con el arado, hicieron suyos los santos de la religión católica, dándoles su lugar al lado de los antiguos *naka*, de los cerros y de las lagunas sagradas. La consigna cultural fue de alguna manera: apropiarnos de lo que hace poderosos a los invasores y darle a cada cosa nueva su sitio, como complemento de lo antiguo. Y en el siglo XX, la escuela misma se incorporó de ese modo. Tuvo su espacio, claramente separado, para la apropiación de la escritura y del castellano. La lógica intercultural andina fue más fuerte que la violencia de las relaciones coloniales. Lo “otro” fue apropiado.

⁸ Arado de pie, imprescindible en los terrenos muy empinados.

5. La ciudadanía moderna

La ciudadanía es un concepto moderno. Antes de examinar su posible relación con la interculturalidad, revisemos lo que significa.

Seguiremos aquí a Sinesio López (1997: 118-119), quien señala cuatro elementos básicos que definen la ciudadanía moderna:

1. *El ciudadano es un individuo [...] o un conjunto de individuos [...] que no tiene relaciones de dependencia personal o que ha roto con ellas y que, por eso mismo, es relativamente autónomo.*
2. *El ciudadano es un individuo o una comunidad de individuos con derechos que son enfatizados frente a las tradicionales responsabilidades que imponían los Estados premodernos.*
3. *El Estado moderno [...] reconoce el claro predominio de los derechos sobre las responsabilidades y ofrece una serie de garantías constitucionales, organizativas e institucionales y recursos para concretarlos, a diferencia de la relación tradicional, en la que se enfatizaban las responsabilidades ante el Estado sobre los derechos de los individuos.*
4. *La ciudadanía implica un sentido de pertenencia y de membresía a una determinada comunidad política entre cuyos miembros se establecen relaciones de interdependencia, responsabilidad, solidaridad y lealtad.*

En resumen:

El ciudadano es un individuo o comunidad de individuos con derechos garantizados por el Estado y con responsabilidades hacia la comunidad política de la que forma parte.

Entre los derechos ciudadanos garantizados por el Estado, está el de participar libremente en los espacios públicos. Este derecho es muy importante para el desarrollo del liderazgo político, ya que la actividad política se caracteriza precisamente por ser una lucha que se da en el ámbito público, en relación con la definición del destino común.

Aunque en toda sociedad se encuentran espacios más íntimos que otros, la distinción entre lo público y lo privado es una noción moderna que afirma

con mucha fuerza que los individuos tienen derecho a preservar una esfera propia en la que la colectividad no tiene derecho a intervenir. Esto va vinculado al desarrollo de la libertad de la persona, de su autonomía, de su capacidad de decidir independientemente de lo que digan los miembros de su familia, de su pueblo, de su religión. Como sabemos, está también estrechamente ligado a la noción de derecho a la propiedad privada.

La noción de lo público se construye en contraste con la de lo privado. Es el espacio de encuentro entre los individuos en el que se definen los asuntos de interés común. Ciudadano es quien tiene el derecho de participar activamente en las decisiones que se toman en este nivel, y lo hace desde su libertad individual.

6. El espacio público desde el Estado y desde la sociedad

Examinemos ahora cómo se construye el espacio público en la sociedad moderna. Se podría decir que este espacio resulta del encuentro entre su construcción desde el Estado y la acción desde la sociedad.

El Estado moderno, a diferencia del Estado tradicional, pretende actuar de acuerdo con reglas impersonales. Es lo que se conoce generalmente como “Estado de derecho”. La ley es válida de manera general, para todos. El conjunto de normas legales define con claridad, y por escrito, de qué manera se organizan las diferentes funciones del Estado, cuáles son las responsabilidades de las diferentes entidades y de los diferentes funcionarios públicos. Por ejemplo, como todos sabemos, el orden legal define quiénes legislan, cómo son elegidos, por cuánto tiempo, cuáles son sus responsabilidades y prerrogativas, etc. Del mismo modo, está definido cómo funciona el poder ejecutivo con sus ministerios y el poder judicial. Que esto no funcione como está estipulado es otra historia, que también conocemos y que precisamente nos conduce a reflexionar sobre los límites de la organización del Estado como lo conocemos.

Entre los problemas que encontramos, por ejemplo, se podría mencionar el hecho de que este Estado moderno, para bien o para mal, ha tendido a

apropiarse de antiguas funciones sociales. En su afán de racionalización, pero también para afirmar su poder sobre el conjunto de la sociedad, el Estado, por ejemplo, se reserva el derecho de ejercer la justicia: ya no es cuestión de tomar la justicia por las propias manos. Esto está reservado para el Estado. En educación, también, el Estado afirma su derecho a organizar y controlar el proceso de aprendizaje de los niños y jóvenes. Lo mismo podríamos decir de la salud, con el control sobre el tipo de profesionales que tienen derecho a curar y, en general, en muchos aspectos de la vida.

La organización o el control por el Estado⁹ de dichos aspectos de la vida social no están mal como tales. Al contrario, pueden significar la introducción de una necesaria racionalidad. Son, sin embargo, muchos los problemas suscitados. El más importante, tal vez, es que, al apropiarse de antiguos espacios sociales, el Estado lo hace de forma unilateral, es decir, de acuerdo con criterios propios de los grupos de poder dominantes, excluyendo a los grupos sociales, étnicos y culturales, que tienen una visión diferente de las cosas. Esto se hace evidente cuando vemos de qué modo se organizan la justicia, la educación o la salud.

Ahora bien, ante la pretensión del Estado de controlar muchos espacios de la vida social, la sociedad también actúa. Así, los espacios públicos “expropiados” buscan ser reapropiados de diversos modos por intereses particulares. Es el caso de los vendedores ambulantes, cuando logran apropiarse de espacios de vereda, y también lo es de grandes empresas, que utilizan los espacios públicos para sus fines comerciales. Es también el caso de las marchas de organizaciones gremiales u otras organizaciones reivindicativas cuando se apoderan de las calles para expresar sus protestas. En general, frente al desarrollo de la conformación de un espacio público

⁹ No estoy planteando aquí la discusión en términos de oposición entre una visión neoliberal o una visión estatista, pues ambas recurren fuertemente al Estado. Es obvio en el estatismo. El neoliberalismo, por su parte, enarboló una bandera de libertad que tuvo alguna resonancia porque aludía a la “expropiación” por el Estado de libertades individuales como aquellas a las que aludo; pero creyó equivocadamente que el mercado podría introducir mayor racionalidad en las relaciones y, sobre todo, no tomó en cuenta que en una situación de desregulación siempre ganaban los más fuertes y que estos utilizan el Estado para sus propios fines.

que tiende a homogeneizar, aparecen movimientos sociales en pugna por hacer valer intereses de grupos particulares que se sienten excluidos y que luchan por participar en los asuntos públicos.

Volviendo a la distinción moderna entre público y privado, esta aparece muy nítida: los encargados de los asuntos públicos no tienen derecho a inmiscuirse en los asuntos privados de las personas. Tampoco los ciudadanos pueden utilizar los recursos públicos para sus fines privados. Esto, naturalmente, es la teoría de la ciudadanía; en la práctica, sabemos que en nuestros países ocurre constantemente que quienes controlan el Estado lo aprovechan para sus propios intereses. Los grupos de poder utilizan el Estado para generar leyes que los favorezcan o para burlar las leyes. Ciertamente, hay cada vez mayor conciencia de que esto no debería ser así, y por ello se llama corrupción a este tipo de prácticas. Pero esta realidad de confusión entre público y privado en el manejo del Estado también es un síntoma de que la teoría de la ciudadanía no está funcionando bien, de que hay ciudadanos “más iguales” que otros, que hay ciudadanos de primera, de segunda y de tercera categoría, es decir, que la igualdad de derechos entre ciudadanos no funciona.

Esto nos conducirá a revisar el concepto de *ciudadanía*. No para rechazarlo, sino para profundizarlo, para plantear en qué condiciones la ciudadanía podría realmente funcionar.

7. Los límites de la ciudadanía propia del Estado-Nación

Dentro del proyecto moderno, se crea la ficción de una comunidad política (el Estado) culturalmente homogénea, de modo que, en la práctica, se entiende “igualdad” como “identidad”. Hemos visto que esto crea muchos problemas, pero veamos algo más sobre lo que significó este proyecto moderno.

El sociólogo francés Alain Touraine (1995, 1997) resume de manera muy interesante el proyecto moderno como la articulación de dos ejes: uno centrado en el desarrollo de la Razón y el otro en torno al desarrollo

del individuo como Sujeto. Muestra el enorme potencial que tuvo este doble desarrollo, pero también sus límites, en tanto ambos ejes están divorciados, de modo que la razón se ha vuelto independiente de lo que requieren los sujetos para volverse meramente instrumental en función a objetivos técnicos; mientras que el sujeto se ha encerrado dentro de sí mismo, como si fuera una entidad totalmente autónoma, independiente de su entorno social. De ese divorcio surgieron las peores aberraciones de la historia reciente, como por ejemplo la eliminación sistemática de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial: una tecnología sofisticada puesta al servicio de un genocidio.

Entre estos dos ejes, Touraine plantea reintroducir un tercero, la comunidad, como elemento que introduce la necesidad de considerar una intermediación entre el individuo y la sociedad. La razón no se construye solo en relación con los derechos de los sujetos en la sociedad, sino con sujetos que viven en comunidades diversas, las mismas que también tienen derechos como tales.

8. Interculturalidad y ciudadanía

Tal como hemos visto, en la concepción moderna del Estado, se ha puesto por delante la igualdad fundamental, en cuanto a derechos y deberes, que existe entre todos los miembros de un mismo país. El énfasis está puesto en el reconocimiento de cada individuo como persona que goza de libertad y de autonomía. A diferencia de lo que sucede en la sociedad tradicional, el individuo puede actuar como mejor le parezca, sin estar constreñido por sus vínculos familiares o comunitarios.

Y esta libertad del individuo se manifiesta en su posibilidad de expresarse no sólo en privado, sino también, y fundamentalmente, en los espacios públicos. En términos de derechos humanos, esto corresponde a los derechos civiles y políticos.

Sin embargo, en la actualidad, existen muchas críticas a la manera cómo se

entiende la ciudadanía. Los ciudadanos son iguales en derechos, pero esto no significa que todos tengan realmente las mismas oportunidades ni que todos sean idénticos. Se requiere volver a pensar la ciudadanía tomando en cuenta lo siguiente:

1. El que la ley reconozca a todos los mismos derechos no significa que, en la realidad, todos tengan las mismas oportunidades para que éstos se cumplan. Se requiere compensar las desigualdades de hecho que no permiten a todos estar en pie de igualdad.
2. Debe tomarse muy en serio el hecho de que los seres humanos tenemos historias culturales y, por ende, sensibilidades distintas.

Para lograr la igualdad real en derechos, se habla actualmente de la necesidad de desarrollar políticas de “discriminación positiva”, mejor llamadas de “acción afirmativa”, como políticas compensatorias que favorezcan a quienes están en posición desventajosa en la sociedad actual, en razón de su pertenencia étnica, cultural, de género o de cualquier otra naturaleza. Esto se da, por ejemplo, cuando en las instituciones se busca establecer cupos mínimos en cargos de dirección para mujeres, o para determinados grupos étnicos. En general, las llamadas políticas sociales también se pueden ubicar en esta línea, ya que buscan atender las necesidades de los sectores sociales más pobres en términos de alimentación, salud, educación, para compensar en algo las desigualdades realmente existentes. En términos de derechos humanos, se habla, en este sentido, de los derechos sociales.

Estas políticas compensatorias son indispensables, pero son, a la vez, en la práctica, insuficientes para lograr un acceso pleno de todos a los derechos ciudadanos. Por ejemplo, en los países latinoamericanos, la educación está muy lejos de cumplir su promesa democratizadora de cerrar las brechas sociales y de permitir a los sectores menos favorecidos acceder en las mejores condiciones a una formación de calidad.

Los límites de estas políticas en su aplicación real nos indican que, cuando hablamos de ampliar el concepto de *ciudadanía*, no basta pensar en desarrollar formas de compensación en favor de los más desfavorecidos. Las políticas

de compensación son necesarias, pero encuentran claros límites, no sólo en las reticencias naturales de los privilegiados de la sociedad, sino también en el hecho de que estas políticas son generalmente pensadas en términos de los criterios culturales de los beneficiados de hoy. Es decir, quienes tienen la hegemonía cultural establecen con buena voluntad maneras de incluir a los desfavorecidos: incluirlos en el sistema educativo, en el sistema de salud, en el sistema político, etc. Sin embargo, la contradicción radica en que a los invitados a la inclusión se les pide “adaptarse”, en otras palabras, modificar sus hábitos, sus modos de ser culturales, para incorporarse en los beneficios de la escuela, de la medicina moderna o de la democracia ciudadana nacional. Las instituciones nacidas dentro del Estado-Nación ofrecen sus servicios a todos, pero no están fácilmente dispuestas a ser reformuladas con la inclusión de nuevos contingentes culturales.

Miremos, por ejemplo, lo que sucede con el sistema educativo. Se ha masificado la asistencia a la escuela, pero la escuela de hoy está en crisis en todas partes. Sigue pidiendo al niño que se adapte a ella y se resiste a adaptarse a la diversidad cultural de los niños que llegan a ella. En el caso de la salud, pasa algo similar: las prácticas tradicionales son generalmente ignoradas, los pacientes tienen que acomodarse a los métodos que acomodan más al personal de salud, como es el caso, por ejemplo, en la posición de la mujer en el parto.

La ampliación de la idea de ciudadanía tiene, entonces, que ir más allá del esfuerzo por compensar a los más desfavorecidos. Si se toma en cuenta la realidad multicultural e intercultural, debe enfrentarse el hecho de que, más allá de la brecha entre pobres y no pobres, están también las diferencias entre visiones del mundo y sensibilidades distintas. Hace falta construir una ciudadanía que reconozca esta realidad plural. Por ejemplo, debe reconocerse que el quechua y el aimara son hablados por una gran parte de la población andina; que también existen muchos idiomas originarios hablados por pueblos amazónicos; que en Chile, muchos siguen hablando el mapundungun.

Debe reconocerse que la gente tiene el derecho, por ejemplo, a ser atendida en las oficinas del Estado en su propio idioma, en primer lugar, como una forma de establecer una verdadera igualdad en el acceso a estos servicios y, en segundo lugar, porque las comunidades étnicas y culturales tienen el derecho de desarrollarse desde su propia historia y su propia lengua; y porque el florecimiento de una diversidad cultural reconocida públicamente representa, a la larga, un gran beneficio para todos. Es decir, así se benefician los grupos históricamente menospreciados y marginados, pero también se beneficia el conjunto de la sociedad, dado que se mantienen vivos y se desarrollan vertientes culturales que, por sus diferencias, representan aportes a la cultura humana en general. En términos de derechos humanos, esta perspectiva más amplia de la ciudadanía corresponde al desarrollo de los derechos culturales.

Así, el construir ciudadanía intercultural en una realidad multicultural supone favorecer la participación de las diversas culturas en los espacios públicos. Esto supone, por ejemplo, llegar efectivamente a utilizar el idioma originario en el poder judicial y en la escuela. O reconocer y desarrollar la medicina del pueblo originario dentro del sistema de salud. Es también un derecho que se presenten en los medios de comunicación las diferentes caras culturales del país (incluyendo la presencia en la televisión de locutores y reporteros representativos de los diversos rasgos fenotípicos o raciales).

9. Una propuesta desde la India

La India es un país con una rica reflexión y experiencia sobre este tema. Desde ahí, Bhikhu Parekh (2005) nos propone una interesante perspectiva para desarrollar una ciudadanía intercultural. Veamos.

Según el autor, no se trata de crear entidades culturales encerradas en sí mismas. Por el contrario, Parekh propone desarrollar en la sociedad los vínculos interculturales para ampliar bases culturales comunes:

1. Es necesario sentar juntos las bases para la convivencia.
2. No intentar planificar la nueva cultura multicultural creada interculturalmente: esta no se puede planificar como no se puede hacer con ninguna cultura.
3. Se requiere la participación de todas las culturas en un ambiente de igualdad.
4. Trabajar, tanto desde la esfera privada, como desde la pública:
 - El Estado no debe ser culturalmente neutral o indiferente, sino equitativo, para que todos participen en el diálogo común.
 - En la sociedad civil, aprender a vivir juntos pese a las diferencias, generando amistades transculturales e intereses materiales compartidos.

Para ello, nos dice el autor, es necesario:

Acoger nuevos lenguajes conceptuales, formas de deliberación, modos de hablar y sensibilidades políticas y crear las condiciones en las que este juego interactivo pudiera llevar, con el tiempo, a la creación de un espacio público plural y de una cultura política de base amplia.

Otros aspectos importantes son los siguientes:

1. Asegurar la representación adecuada de las comunidades culturales en la esfera pública. Si es necesario: discriminación positiva (acción afirmativa) de las comunidades excluidas.
2. Entre las competencias requeridas para el trabajo intercultural, se cuenta con un cuerpo apropiado de virtudes morales e intelectuales, tales como:
 - La habilidad para descubrir las bases comunes que se ocultan tras las diferencias.
 - La voluntad de aceptar las diferencias y recrearse en ellas.
 - El espíritu de moderación.
 - La curiosidad cultural.
 - La capacidad de convivir a pesar de diferencias aún por resolver.

De ese modo, según Parekh:

En una sociedad de este tipo la unidad y diversidad no se mantienen confinadas a las esferas de público y lo privado respectivamente, sino que permean todos los ámbitos de la vida. No se trata, por tanto, de una unidad formal y abstracta, sino de una unidad incardinada en una diversidad que la nutre. Y esta última, al basarse en un marco interactivo compartido que lo regula, no genera fragmentación ni gueto.

10. Hacia una ciudadanía intercultural

Recordando que la interculturalidad se refiere, en primer lugar, a una situación de hecho, es importante saber que para construir ciudadanía en una perspectiva intercultural debe partirse de reconocer y analizar las múltiples influencias que se han forjado entre nuestros grupos culturales y étnicos. Y, para ello, recordar que, aunque a veces lo querramos negar, estas influencias nunca son de un solo sentido. Solo sobre la base de ese reconocimiento es posible construir desarrollo y una ciudadanía amplia.

En ese sentido, es importante reconocer el trabajo realizado, en especial, en educación y en salud. De la noción de *educación bilingüe* se pasó a la de *educación intercultural bilingüe*, y de ahí se está planteando ahora la necesidad de una *educación intercultural* para todos. Se entiende aquí la necesidad de que todos los ciudadanos de un país tengan un acercamiento, a la vez vívido y también razonado, a las más importantes vertientes culturales de su propia sociedad y que se orienten a aprender de esas diferentes fuentes.

Mucho está por hacerse en medicina, en la comprensión de las diversas formas de acercamiento al cuerpo, a la vida y a la salud, para avanzar hacia teorías más complejas que den mejor cuenta de los diferentes aspectos de la vida. Campos como el del derecho (y en particular los

sistemas de justicia) o el de la agronomía son también fundamentales. Ello está enmarcado en una búsqueda epistemológica (o teoría del conocimiento) mucho más compleja que se construye en el debate entre las diversas entradas culturales a las formas de conocer.

Finalmente, la construcción de nuevas formas de ciudadanía en una perspectiva intercultural supone el surgimiento de nuevos tipos de líderes, ellos mismos interculturales y conscientes de la necesidad de articular formas de organización y de comprensión de la realidad que se originen en un debate fecundo entre modos diversos de acercarse al mundo y a los problemas de la vida.

11. Bibliografía

Bhikhu Parekh

- 2005 *Repensando el multiculturalismo: Diversidad cultural y teoría política*.
Madrid: Ediciones Istmo.

Blanco, Oscar

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

Cereceda, Verónica

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

Earls, John

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

Fuenzalida, Fernando

- 1992 “La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días”. *Antropologica*, N° 10. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

López, Sinesio

- 1997 *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: Instituto de Diálogo y Propuestas.

Touraine, Alain

- 1995 *¿Qué es la democracia?* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
1997 *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México D.F.:
Fondo de Cultura Económica