

Entre el multiculturalismo y la interculturalidad:

más allá de la discriminación positiva

*Fidel Tubino**

Ya no es sólo la tolerancia del otro distinto lo que está en juego, sino la opción de la auto-recreación propia en la interacción con ese otro. O más aún: la tolerancia frente al otro es más apremiante porque la auto-recreación se ha vuelto una opción inminente.

Martín Hopenhayn

Los proyectos sociales y los propósitos de Estado se reflejan en las políticas públicas en general y en las educativas en particular. Una mirada panorámica del papel que han desempeñado las políticas educativas en América Latina en los últimos cincuenta años nos permite identificar fácilmente el papel que han cumplido -o que han dejado de cumplir- el multiculturalismo, la discriminación positiva y la interculturalidad en las políticas sociales de nuestro continente.

En los últimos años, las políticas educativas en América Latina han logrado ampliar el acceso social al sistema educativo. Sin embargo, los logros obtenidos son poco alentadores pues no han podido generar mejores niveles de equidad en términos de calidad de resultados.

De manera general creo que podemos decir que las políticas sociales en general y las políticas educativas en particular han pasado en las últimas décadas por dos etapas consecutivas, interrumpidas por la llamada "década perdida".

-
- En: Fuller, Norma (ed.): *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales el Perú, Lima, 2002, pp.51-76.
 -

Entre 1950 y 1980, asistimos en América Latina a la etapa de la expansión en el acceso a la educación pública en general ya la educación primaria en particular. En esta época, coincidieron la tesis de la formación del "capital humano" como fuente de desarrollo económico, con las tesis de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) centradas en la promoción de la educación básica como un derecho humano universal. Estas propuestas se reflejaron en diversos proyectos regionales que favorecieron la expansión de los sistemas educativos. Se logró, de esta manera, ampliar el acceso de la población a una educación asimilacionista, homogeneizante en términos culturales y de dudosa calidad en términos pedagógicos.

En la década de los ochenta, más conocida como " el paréntesis de la década perdida", las políticas sociales dejaron de ser prioritarias pues la preocupación central de los Estados latinoamericanos se centró en el problema de los enormes niveles de endeudamiento y en la implementación de los ajustes estructurales. Durante esta década decayó el gasto público en el sector educativo y se priorizó exclusivamente el mejoramiento de la gestión. Se deterioró aun más la calidad del servicio y el multiculturalismo o la interculturalidad como enfoque educativo estuvieron ausentes de la educación pública.

A comienzos de los noventa, asistimos al inicio de la segunda etapa. Es la fase de "las políticas compensatorias y la retórica de la discriminación positiva" (Reimers 2000: 3); se buscó el logro de la igualdad de oportunidades, no solamente en el acceso al sistema educativo sino también en los resultados obtenidos. El énfasis se colocó en la competitividad y la equidad. "Se utilizaron diversos términos para denominar a estas políticas. En Chile y Argentina, se hablaba de políticas de discriminación positiva; en México, de políticas compensatorias"(Ibíd., p. 4). De esta manera se asignaron recursos adicionales para el mejoramiento de la educación primaria en las zonas rurales y urbano-marginales, sin que ello significara un cuestionamiento del modelo asimilacionista de la educación nacional. Es el caso del programa PARE de México y el programa de las 900 escuelas de Chile. No solamente se aumentó la inversión en la oferta educativa de los sectores más pobres, sino que se la complementó con inversión adicional en el mejoramiento de las condiciones de la demanda tratando de eliminar los obstáculos que impedían el aprovechamiento de la oferta educativa de la escuela pública por parte de los niños de los sectores pobres.

Se generaron programas de becas como el Progreso de México, la Bolsa Escola y Fundescola de Brasil. La inversión adicional del gasto público y los

programas de becas mencionados mejoraron las oportunidades educativas de los sectores pobres rurales y urbano marginales, pero no los resultados educativos. La desigualdad educativa entre los sectores desfavorecidos y los favorecidos no decreció. Ello se debió, parcialmente, a que el aumento de calidad y de eficiencia en la gestión se priorizó sobre los requerimientos de equidad.

Las políticas llamadas de discriminación positiva, que se llevan a cabo en esa época, representan un avance cualitativo sobre las de equidad de la primera etapa que caracterizan el período entre 1950 y 1980, habiendo logrado la incorporación de nuevos grupos al sistema educativo es importante mejorar la calidad de esta oferta. Pero dichas políticas son todavía insuficientes a propósito de reducir las desigualdades educativas y sociales (*Ibíd.*, p. 6).

En síntesis, ni se mejoró la equidad en la calidad de los resultados ni se adaptó el proceso educativo a las necesidades locales ya la diversidad cultural. Salvo algunas excepciones provenientes de iniciativas de la sociedad civil ligadas a proyectos de educación bilingüe de poblaciones indígenas en zonas rurales alejadas, la educación pública en América Latina no ha sido ni multicultural ni intercultural.

Actualmente, enfrentamos varios retos. En primer lugar, habría que consolidar e intensificar los logros de las políticas compensatorias de discriminación positiva y acción afirmativa en términos de equidad de acceso. En segundo lugar, habría que realizar una adaptación creativa de la acción afirmativa evitando la formación de "islas étnicas" que fortalecen la exclusión social y los prejuicios socioculturales, como ha sucedido en el hemisferio norte. Pero sobre todo habría que abordar con nuevos criterios los problemas de inequidad educativa, y de discriminación social y cultural pendientes. Las políticas de acción afirmativa tal como se han aplicado en los programas compensatorios en América Latina se han mantenido –en intención y logros- en los esquemas de las políticas igualitaristas y homogeneizantes de los estados nacionales. Aún no se ha planteado la meta de lograr la equidad en la diferencia. Los programas de acción afirmativa no han sido ni siquiera multiculturales.

Tenemos, por ello, que empezar por multiculturalizar la discriminación positiva, para -desde allí- avanzar hacia la interculturalidad. En otras palabras, tenemos que promover la tolerancia cultural para, sobre esa base, generar el diálogo intercultural.

Esta tendría que empezar a visibilizarse en el diseño e implementación de políticas de Estado que aseguren un proceso de desarrollo sustentable de las capacidades de la gente que disminuya la asimetría social y económica existente. Pero para ello hay que radicalizar la democracia. Amartya Sen nos ha enseñado en sus estudios sobre las hambrunas en el Asia que la democracia es la otra cara del desarrollo y que el desarrollo de capacidades sin interculturalidad es un falso desarrollo, un mono-desarrollo, una forma soslayada de imposición cultural. La interculturalidad -el diálogo intercultural- como alternativa ético-política debe ser el eje transversal del desarrollo humano sustentable.

Creo que la interculturalidad debe ser parte sustantiva de la cultura política de las democracias participativas en contextos pluriculturales como el nuestro. La cultura política, la cultura de los derechos humanos de las sociedades democráticas debe interculturalizarse, pues o es intercultural o no es democrática. La actual fusión de la cultura política de los derechos con la cultura hegemónica debe ser disuelta pues, a pesar de su procedencia cultural, la cultura política debe ser reconocida como propia por los ciudadanos de todas las culturas. El acceso a la ciudadanía y el accionar de los derechos reconocidos jurídicamente no deben implicar más el desaprendizaje forzado de la lengua y de la cultura de origen. La enajenación cultural no debe ser más la condición de posibilidad del ejercicio de la ciudadanía. Como bien señalan al respecto tanto Jürgen Habermas como Will Kymlicka, hoy día tenemos la importante tarea de interculturalizar la cultura política y comprometernos en la construcción de ciudadanía culturalmente diferenciadas.

En el presente trabajo me he propuesto hacer un balance de los alcances y de las deficiencias de las políticas multiculturales basadas en la discriminación positiva y la acción afirmativa. Partiré para ello de un cuestionamiento de las filosofías en las cuales dichas políticas se sustentan y de un balance de los resultados que producen. Deseo identificar tanto los problemas teóricos y prácticos que resuelven como los problemas que generan, las perspectivas políticas afirmativas que abren y las posibilidades transformativas que clausuran. Ello me permitirá, en un segundo momento, intentar ir más allá de las aporías del multiculturalismo y de las políticas de reconocimiento para revisar los alcances y las limitaciones de la interculturalidad como propuesta ético-política generada en el debate académico y programático latinoamericano en torno de la educación intercultural bilingüe en las poblaciones indígenas.

Este trabajo pretende ser un aporte a la discusión sobre la equidad, el multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina. Deseo plantear desde un comienzo mi posición al respecto para luego proceder a sustentarla. Creo que en el caso de América Latina las estrategias igualitaristas de la acción afirmativa y la discriminación positiva, si bien han mejorado los indicadores de equidad en el acceso al sistema educativo, no han logrado generar mejores niveles de equidad en los resultados. De otro lado, han logrado mejorar la equidad en el acceso a una educación homogeneizante y asimilacionista. Por ello, creo que los programas compensatorios tienen que empezar por multiculturalizarse para, desde allí, hacer posible la interculturalización de los procesos formativos. La multiculturalidad es el peldaño que nos permite sentar las bases de la interculturalidad. Las estrategias multiculturales, que promueven la igualdad en la diferencia, tienen que complementarse necesariamente con estrategias interculturales que promueven la interacción dialógica y la recreación recíproca de las identidades (Hopenhayn s/f).

Al viejo tema del respeto por el otro se acopla, no sin conflicto, la nueva aventura de mirarnos con los ojos del otro. y entrar en esa mirada del otro me hace a mí ser otro respecto de mí (Ibíd.).

Breve excursio histórico

Dice Michel Foucault que cada presente construye su propio pasado: escoge entre sus piezas y lo arma de acuerdo con determinadas expectativas y anticipaciones del presente. Esto es justamente lo que me propongo esbozar a continuación: una construcción narrativa que nos permitirá ubicar en un desarrollo con sentido el momento en el que nos encontramos, el tránsito entre el multiculturalismo y la interculturalidad.

La época de la discriminación explícita

El principio especulativo de la asimetría ontológica de la especie humana proporcionó a las sociedades jerárquicas el sustento filosófico de comprensión de las diferenciaciones sociales históricamente producidas como si estas fueran diferenciaciones dadas por naturaleza. Colocar lo que es del orden de la convención como si lo fuera del orden de la naturaleza fue la estrategia de legitimación moral de las relaciones de dominio de las repúblicas aristocráticas y del etnocidio colonizador. Las diferencias étnicas y de género fueron interpretadas en el horizonte de las sociedades estamentales como indicadores privilegiados de las diferencias supuestamente sustanciales entre los géneros y entre los grupos étnicos. El colonialismo eurocéntrico encontró así en la teoría de la diferenciación natural el principio especulativo justificador de las políticas que consagraron la discriminación explícita -vale decir, jurídica- entre la república de indios y la república de españoles. Esta diferenciación marca el inicio de la fisura estructural más profunda de nuestra identidad como país.

En 1930, el filósofo peruano Alejandro Deustua se oponía rotundamente a que el Estado peruano invirtiera recursos en la educación indígena pues "el Perú debe su desgracia a esa raza indígena, que en su disolución psíquica no ha podido transmitir al mestizaje las virtudes de las razas en períodos de progreso... El indio no es ni puede ser sino una máquina" (citado por Degregori 1977: 234). La discriminación explícita se expresaba, así, no solamente en las leyes sino en el discurso de la academia. El régimen de la ciudadanía restringida fue resultado de la implementación de políticas de Estado.

Las políticas lingüísticas coloniales y post coloniales y sus planificaciones lingüísticas concretas concomitantes, explícitas o implícitas, no tuvieron como meta principal la manipulación de la situación lingüística, sino de la identidad étnica-cultural. Las políticas destinadas a conducir a los pueblos amerindios a dejar de hablar sus lenguas eran instrumento, no meta (Zimmermann 1999: 135).

La meta era, en primer lugar, lograr que los subyugados interiorizaran como autoimagen la imagen que los colonizadores tenían de ellos y, al mismo tiempo, que interiorizaran como imagen de los colonizadores la que ellos tenían de sí mismos. De esta manera se lograba no solamente deteriorar la identidad étnica de los indígenas, sino que ellos incorporaran una autoimagen negativa que favoreciera el auto-menosprecio y el aprecio del colonizador. Sabemos que los sistemas de dominio son funcionales cuando los subyugados se tornan cómplices de las relaciones de dominio. En un estudio sobre la asimilación de los indios otomíes en México, Zimmermann describe y analiza los mecanismos y las estrategias tanto oficiales como no-oficiales, formales y cotidianas

para producir este efecto de menosprecio, de devaluación y de deterioro de la identidad étnica de los amerindios, como un instrumento para persuadirlos de menospreciar ellos mismos su propia cultura y su propia lengua con el objetivo/ resultado de que dejaran de ser otomíes y que se transformaran en mexicanos (Ibíd., p.137).

La propia autodepreciación es el instrumento más poderoso de la opresión. Por ello, la emancipación de la opresión debe empezar por la liberación de esa identidad automutiladora impuesta. Esto es algo que algunas feministas han sostenido con acierto en relación a la autoimagen despectiva que las mujeres adoptan de sí mismas en las sociedades patriarcales.

La época de la discriminación implícita

En el siglo XVIII la teoría crítica de la Ilustración desmanteló la filosofía orgánica de las élites preilustradas de las sociedades jerárquicas y proporcionó el fundamento filosófico al desarrollo de las políticas igualitaristas y homogeneizadoras de los estados nacionales modernos. Surgió así la educación pública gratuita como política del Estado moderno y, con ella, la ampliación de la cobertura de la educación básica a los sectores subalternos de las sociedades jerárquicas. Estas políticas inclusivas lograron la ampliación del acceso al sistema educativo a los excluidos de la ciudadanía en nombre de la igualdad de oportunidades. El logro de la equidad

ciudadana universal entre los subyugados y las élites dominantes en el plano jurídico fue una conquista política muy significativa. De este modo, la lucha social por el reconocimiento de las identidades menospreciadas quedó incluida dentro del Estado de derecho de las sociedades democráticas. Pero equidad de acceso no implica equidad de resultados. Las políticas educativas públicas de la dignidad igualitaria de los estados nacionales modernos construyeron las identidades nacionales consolidando la discriminación étnica y de género dentro de ellos como estrategia soslayada de unidad nacional. De esta manera

...en aras de la construcción de una identidad y cultura nacionales, el proyecto uniformizador suponía un desaprendizaje paulatino, pero seguro, de las instituciones y expresiones culturales y lingüísticas propias. En ese marco, la integración fue asumida no como articulación democrática ni, menos aún, como la cohesión social en aras de ideales comunes sino, más bien, como la absorción o asimilación cultural y lingüística de las minorías sociológicas indígenas -que en varios casos constituían verdaderas mayorías nacionales- por parte de los sectores hegemónicos de nuestras sociedades (López 2001: 383).

De esta forma, el asimilacionismo cultural uniformizador fue la estrategia de dominación de las culturas subalternas de las políticas educativas de la dignidad igualitaria. Las políticas de la dignidad igualitaria son políticas de discriminación implícita. Su supuesta neutralidad comprensiva las torna ciegas a las diferencias y su ceguera no es, en realidad, otra cosa sino el reflejo de la expansión de la cultura hegemónica. En nuestros países la integración nacional pasó -con mayor o menor éxito- por la subordinación asimiladora de las culturas originarias a los paradigmas contenidos en la cultura urbana castellano hablante de las élites. La cultura ilustrada contribuyó decididamente para que, en el foro y en la academia, se fuera abandonando progresivamente la apología de la discriminación explícita. Paralelamente, las culturas de los subyugados eran constreñidas a asumir identidades que les eran ajenas ya desaprender las propias. Esto generó la reaparición de estrategias de sobrevivencia y de resistencia cultural pues las culturas no se extinguen, se transforman. El proceso ha sido lento, como suelen ser los procesos políticos, con marchas y contramarchas. En el Perú el proceso de implementación del "paradigma populista, incluyente pero hornogeneizador" (Degregori 2001; 92) se inició en los primeros años del Oncenio de Leguía (1919- 1930). Tuvo retrocesos y fue

retornado luego con el primer gobierno de Belaunde (1963- 1968) y el gobierno militar de Velasco (1968-1975).

El discurso filosófico ilustrado se transformó en el discurso programático de las repúblicas modernas. Contribuyó a generar políticas inclusivas pero, al mismo tiempo, uniformadoras y asimilacionistas. En nombre de la igualdad y la dignidad humana universal soslayaron y avasallaron las diferencias. Hoy podemos mirar hacia atrás y decir como Goya que "los sueños de la razón producen monstruos" .La supuesta neutralidad moral y cultural de los Estados democráticos y liberales -comprometidos en principio exclusivamente con los derechos individuales- soslayan el compromiso del Estado liberal con el florecimiento y la expansión de una cultura hegemónica: aquella que proporciona funcionalidad social. La tolerancia liberal cumple desde entonces una función ambigua. Por un lado descalifica la práctica de la discriminación explícita propia de las sociedades jerárquicas estamentarias pero, por otro lado, la promueve.

El punto más crucial en este proceso es precisamente el ataque a la identidad étnica-cultural (y personal), porque el deterioro de la identidad con la intemalización de los valores ajenos incita al deseo de asimilarse. Así, este deseo parece surgir del individuo mismo y no como obligación de afuera (Zimmermann 1999: 133).

Esta es la estrategia de coacción que subyace en las políticas liberales. Los ciudadanos, según ley, disponen de libertad para elegir la identidad y el culto de su preferencia. La planificación asimilacionista de la identidad funciona en un plano tan implícito que se filtra en los propios actores sociales discriminados como si fuera el propio deseo de estos. Esta es una de las razones por las que en los proyectos de educación bilingüe intercultural en poblaciones indígenas andinas y amazónicas, los padres de familia se oponen o ven con desconfianza la enseñanza de las lenguas originarias. La no-funcionalidad de estas lenguas es parte de la planificación de la identidad que se puso en marcha con la creación de los estados nacionales y con el liberalismo de la neutralidad.

Hoy disponemos de convenciones internacionales contra la discriminación cultural y de género, leyes antidiscriminatorias y mecanismos procesales para combatirla. Pero, por otro lado, los hábitos y los comportamientos discriminatorios que la ley combate se reproducen a través de la educación pública estandarizada y

homologadora, formal y no formal de los Estados modernos. De esta manera, se consagra la práctica de la discriminación implícita a través de la implementación de políticas de identidad de Estado que buscan uniformizar las identidades étnicas no occidentales bajo el molde de la cultura propia de la lengua nacional cohesionadora del tejido social. Los liberales sostienen que la construcción de una identidad común de pertenencia es una necesidad objetiva del Estado nacional.

Es una exigencia funcional de la economía moderna que necesita una fuerza de trabajo móvil, educada y culta. En segundo lugar, refleja la necesidad de un alto nivel de solidaridad dentro de los Estados democráticos modernos. El tipo de solidaridad esencial para un Estado del bienestar exige que los ciudadanos tengan un fuerte sentimiento de identidad común y pertenencia común, y se da por supuesto que esta identidad común requiere (o, cuando menos, se ve facilitada por) una lengua y una historia comunes. En tercer lugar, la provisión de una educación pública estandarizada para toda la sociedad se ha considerado algo esencial para asegurar la igualdad de oportunidades para las gentes de distintas clases, razas y segmentos de la sociedad (Kymlicka 1996: 113).

No creo que haya que dejar de insistir en la consolidación de las identidades nacionales como identidades cohesionadoras de las identidades locales al interior de un Estado por intermedio de la educación pública. Los radicales sostienen que los proyectos nacionales de los Estados modernos son caducos y que han sido causa de guerras y de legitimación de la violencia injustificada. Creo que tienen razón, pero no toda la razón. Tienen razón porque la educación pública no solo estandariza y unifica sino que somete y soslaya las diferencias. Pero no tienen razón porque -como sugieren- abandonar el proyecto de unificación identitaria conduce a la larga al aislacionismo cultural, al particularismo excluyente y al atomismo social; lo que es causa también de muchas guerras y de violencias injustificadas. Que la unificación lingüística e identitaria no sea excluyente ni hacia afuera (las otras culturas nacionales) ni hacia dentro (las culturas locales): ese es el reto de una educación pública intercultural.

A lo largo de la historia hemos aprendido que insistir exclusivamente en las semejanzas fue y es tan nocivo como resaltar exclusivamente las diferencias. El culto a las semejanzas conduce a un igualitarismo que invisibiliza la inequidad, la coacción

cultural y la asimilación forzada de las culturas subalternas a la cultura hegemónica. Pero, por otro lado, el culto a las diferencias conduce fácilmente a un atomismo cultural que no solo desarticula el tejido social -en el caso peruano, un tejido ya fragmentado estructuralmente-, sino que contribuye a generar aislacionismos culturales y, con no poca frecuencia, a generar las condiciones para la emergencia de los fundamentalismos étnicos y/o a los nacionalismos exacerbados. Entre el igualitarismo abstracto del modelo liberal y el atomismo social del comunitarismo tradicionalista, creo que el manejo razonable de las diferencias es el principal reto de las democracias actuales.

El multiculturalismo y las políticas de la diferencia

En esta parte deseo describir y analizar los principales cambios que se han operado como expresión de la crisis del proyecto ilustrado, tanto en el orden del pensamiento como en el orden de las políticas de Estado en las que las nuevas ideas se reflejan. Este es el caso del multiculturalismo y las políticas de la diferencia (I.M. Young) o políticas de reconocimiento (Ch. Taylor) basadas en el principio de la discriminación positiva.

El multiculturalismo como doctrina no renuncia a los grandes ideales sociales de la Ilustración. El proyecto ilustrado surgió como respuesta a la necesidad de implementar formas razonables de manejo de los inevitables conflictos de la vida colectiva a través de procedimientos y reglas de juego pactadas socialmente. La búsqueda y la puesta en práctica de formas de convivencia humana basadas en el respeto a las diferencias, la equidad social y la solidaridad humana fueron los grandes ideales del proyecto ilustrado. El respeto incondicional a la autonomía personal de los individuos y la autonomía colectiva de los pueblos solo podían tener como principio rector el ideal de la tolerancia mutua. Visto de esta manera, el multiculturalismo no es otra cosa sino un intento de abordar y resolver los problemas que generaron las políticas de la dignidad igualitaria. Estas últimas, intentando plasmar los ideales de la Ilustración, produjeron nuevas formas de inequidad social e intolerancia cultural entre las nuevas élites de las culturas hegemónicas de los estados nacionales y las gentes de las culturas subalternas. El multiculturalismo se ha propuesto radicalizar los ideales de autonomía y tolerancia de la Ilustración. Para ello es preciso abandonar la metafísica sustancialista que sustentaba la antropología filosófica del pensamiento

ilustrado, y desarrollar una filosofía de la identidad más afín con las exigencias del respeto a la diversidad cultural de los nuevos tiempos. La ética de la autenticidad que plantearon los pensadores historicistas del siglo XIX sirvió como fuente de inspiración. Me refiero de manera particular a la filosofía de Johann Gottlob Herder, para quien el ideal moral de la autenticidad consiste en aprender a construir y repensar la propia originalidad de la que somos autores. Ser fiel a sí mismo no es vivir en conformidad con una esencia preestablecida. El "*sí mismo*" (el *selbst*, o el *self*) no es una entidad metafísica subsistente sino mi propia originalidad, algo que yo construyo y descubro. "Herder aplicó su concepción de la originalidad en dos niveles, no sólo a la persona individual entre otras personas, sino también a los pueblos que transmiten su cultura entre otros pueblos. y lo mismo que las personas, un Volk debe ser fiel a sí mismo, es decir, a su propia cultura" (Taylor 1993: 51). Ya en el historicismo alemán post-ilustrado se planteó la aporía de la identidad y de la autenticidad. Ser fiel a sí mismo implica por un lado fidelidad a mi original modo de ser individual y, al mismo tiempo, al modo de ser propio del pueblo o de la cultura a la que pertenezco.

Teóricamente, fue el desarrollo del concepto post-ilustrado de identidad el que hizo posible el surgimiento de las políticas de las diferencias propias del multiculturalismo anglosajón. La dualidad ilustrada entre identidad primaria universal e identidades particulares secundarias no resistió a la crítica comunitarista. Postular la existencia de una identidad primaria universal en la que se funda la igualdad de la especie humana y una multiplicidad de identidades secundarias y accesorias -al interior de las cuales quedan relegadas las identidades étnicas, sexuales y de género-, desconoce que las identidades individuales son entidades arraigadas en un *éthos*, en una tradición, en un horizonte moral que es el de la cultura de pertenencia. Y que dicha pertenencia no es un rasgo accesorio, contingente, accidental, sino que es una propiedad a priori, necesaria, esencial a la identidad individual. Por ello, el multiculturalismo comunitarista sustituye el dualismo ilustrado de la naturaleza humana por una concepción unitaria de la identidad entendida no como esencia inmutable y subsistente, sino como construcción dialógica y narrativa sobre el fondo de una tradición.

En la concepción post-ilustrada de la identidad hay tres rasgos que deseo resaltar:

1. Que entre la identidad primaria y las identidades secundarias hay un vínculo conceptual, a tal punto que no podemos concebir una sin las otras y viceversa. De ello se deduce que el respeto a la identidad primaria pasa necesariamente por el

respeto a las identidades secundarias. O, más aún, que tal diferenciación no solamente no alude a una diferenciación real, sino que es analíticamente incorrecta, pues genera conceptos que, en lugar de contribuir a la inteligibilidad de la complejidad de los procesos identitarios, la enturbian y nos confunden.

2. Que la identidad -el self-, sea de un individuo o de una colectividad, es una realidad esencialmente dialógica. Se construye en la alteridad, no preexiste a ella. Empezamos a construir nuestras identidades en la socialización primaria en relación y en confrontación con nuestros "otros significativos". Luego en la socialización secundaria la identidad se recrea y consolida interactuando con los otros en las instituciones de la sociedad civil -escuelas, grupos de pares, clubes, iglesias, etc.- e interactuando con el Estado en tanto ciudadanos a quienes se les reconoce derechos y obligaciones.
3. A diferencia de la concepción sustancialista y monadológica de la persona propia de la Ilustración, el reconocimiento aparece como la dimensión fundante y consustancial de las identidades individuales y colectivas. La autoconciencia existe como entidad reconocida, sostenía Hegel al comienzo de la dialéctica del Amo y del Esclavo en la Fenomenología del Espíritu.

Toda conciencia busca el reconocimiento de otra conciencia, y esto no es señal de una falta de virtud, pues, sólo podemos florecer en la medida en que se nos reconoce (Taylor 1993: 73).

En el plano de la vida privada, el reconocimiento se produce en las relaciones empáticas de amor y de cuidado recíproco. En este nivel, el reconocimiento es necesario para la generación de la autoconfianza en nuestras capacidades amorosas, emotivas y pulsionales. Este es el núcleo sobre el cual se construye la afirmación del yo. El reconocimiento pulsional es la base de la identidad subjetiva.

En el plano de la esfera pública, las políticas de reconocimiento de las identidades han empezado a desempeñar una función cada vez más relevante. A diferencia de las políticas igualitaristas y homogeneizantes de los estados nacionales modernos, "con la política de la diferencia lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás. La idea es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que se

ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria", (Ibíd., p. 61). Por eno, las políticas de la diferencia del multiculturalismo están llenas de denuncias contra la discriminación implícita del liberalismo de la neutralidad de los estados nacionales. Se inspiran en el ideal ilustrado de la tolerancia como principio de una convivencia razonable basada en el respeto a la autonomía de los individuos y de los pueblos.

El multiculturalismo no considera el proyecto cultural de la Ilustración como un proyecto inviable que genera en la práctica necesariamente lo opuesto de lo que se propone en teoría. Es cierto que la razón engendra monstruos, pero la abdicación de la razón también los engendra. El problema no está en la intencionalidad de la Ilustración, en el proyecto ilustrado, sino en sus formas de realización, en los discursos programáticos que se fundaron en ella. Para los multiculturalistas el proyecto ilustrado es un proyecto inacabado. De lo que se trata no es de rechazarlo en nombre de un deconstruccionismo post-moderno disolvente y finalmente neo-conservador. Se trata de realizarlo. En política, el reconocimiento de la dignidad humana y de los derechos individuales, civiles y políticos pasa, necesariamente, por políticas de reconocimiento de las diferencias. No olvidemos que "la demanda universal impele a un reconocimiento de la especificidad" y que por ello " la política de la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal" (Ibíd., p. 62). Busca radicalizar el igualitarismo abstracto de la Ilustración, realizarlo históricamente y, al hacerlo, entran inevitablemente en graves contradicciones teóricas y prácticas. Los defensores de las políticas de la dignidad igualitaria reprochan a los defensores de las políticas de reconocimiento de las diferencias¹ que estas vulneran el principio de la no discriminación, pues hacen de las diferencias secundarias entre los ciudadanos la base para el tratamiento diferenciado entre ellos. Los defensores de las políticas del reconocimiento reprochan a las políticas de la dignidad igualitaria el hecho de

...que constriñen a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo. ..la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias (se refiere a las sociedades democráticas liberales de Occidente) no sólo es inhumana (en la medida en que suprime las identidades) sino también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria (Ibíd., p. 67).

¹ De ahora en adelante denominaremos a las políticas de la dignidad igualitaria con la sigla "PDI" y a las políticas del reconocimiento de las diferencias como "PRD".

Los multiculturalistas más radicales sostienen que el liberalismo de la neutralidad (llamado también liberalismo 1) no es sino un particularismo disfrazado de universalidad, un credo combatiente que en nombre de la tolerancia cultural avasalla las otras culturas y de forma soterrada contribuye a la colonización del imaginario social de las gentes de las culturas subalternas. Frantz Fanon en su importante trabajo sobre "Los condenados de la tierra" se permite sostener con acierto que los proyectos colonizadores no hubieran tenido éxito sin una doble imposición: a) la imposición de la autoimagen que los colonizadores manejaban de sí mismos como imagen que los colonizados manejaban de los colonizadores, y b) la imposición de la imagen que los colonizadores manejaban de los colonizados como autoimagen que ellos manejaban de sí mismos.

Esta doble imposición constituye la doble cara de la colonización del imaginario social de los pueblos subyugados. Por ello, los proyectos emancipadores han de empezar desmantelando la auto imagen despectiva que los subyugados manejan de sí mismos y la, imagen sobrevalorada que manejan de sus dominadores. Esta idea "se ha vuelto crucial para ciertas corrientes del feminismo y también es un elemento muy importante del actual debate sobre el multiculturalismo" (Ibíd., p. 96).

El multiculturalismo y la práctica de la discriminación positiva

Las políticas de la diferencia se inspiran en el principio de la discriminación a la inversa que no es sino la aplicación del principio de la diferencia de la concepción política de la justicia de John Rawls al campo de la legislación.

Rawls es importante porque -como bien señala Donald Dworkin- ha logrado conceptualizar y sistematizar la concepción de la justicia que opera en el nivel intuitivo en las personas que participan de la cultura política pública de las democracias modernas. Es por ello que la legislación que operativiza la concepción política -no moral- de la justicia como imparcialidad, es una legislación socialmente legitimada en las sociedades liberales, donde los ciudadanos de distintas procedencias culturales o religiosas se pueden sentir plenamente reconocidos. Este es el caso de las leyes que se inspiran en el principio estratégico de la discriminación positiva, como es el caso de

las leyes de cuotas. Quienes se pronuncian en contra de ellas no pueden recurrir al argumento de que son injustas, pues la promoción de la equidad de oportunidades respetando las diferencias de género o de procedencia cultural es parte de su concepción intuitiva de la justicia. Cuando se las objeta es por ser incompletas, insuficientes, que solo favorecen a los grupos menospreciados que mayor bulla hacen, etc. Las leyes de cuotas son medidas cuantitativas, igualitaristas, supuestamente transitorias y carácter afirmativo, no transformativo. Vienen a ser medidas de emergencia de corto plazo, que no atacan directamente las causas de la discriminación de las mujeres y de los indígenas en las sociedades patriarcales. Su justificación solo puede ser que posibilitan el acceso de los excluidos –las mujeres y los indígenas, o las mujeres indígenas- a las esferas públicas nacionales y locales del país. Las cuotas no se justifican por sí mismas sino por el uso que se hace de ellas. Se justifican sí, y solo si, los representantes de los grupos socialmente menospreciados generan debates públicos, argumentan, sustentan y obtienen consensos en torno de propuestas legislativas a su vez discutidas con los sectores que representan y legitimadas por ellos.

Es fundamental que los representantes que acceden a las esferas públicas de la sociedad en virtud de las cuotas transitorias propongan y logren la implementación de medidas transformativas que contribuyan a generar cambios cualitativos en las estructuras políticas y en el imaginario colectivo. No olvidemos que la solución al problema de la discriminación sistemática no es cuantitativa sino cualitativa. No se trata de luchar para ampliar numéricamente cada vez más las representaciones de los grupos menospreciados. Más importante que la cantidad de representantes es la calidad de los mismos, su capacidad para sustentar propuestas transformativas y generar consensos hacia dentro y hacia fuera de los grupos discriminados. Las medidas de corto plazo se desvirtúan cuando tratamos de hacer de ellas medidas de largo plazo pues terminan sustituyendo a estas últimas. La discriminación positiva es un principio que genera medidas afirmativas, no transformativas. y las soluciones transformativas no son resultado de la acumulación cuantitativa de medidas afirmativas. Son procesos de lucha política a largo plazo en las esferas públicas de las sociedades democráticas.

Las leyes basadas en la discriminación positiva son necesarias como medidas transitorias, a corto plazo, que no se justifican por sí mismas sino en tanto son capaces de promover la autonomía pública de los grupos menospreciados y, de esta manera, generar las condiciones necesarias para la promoción democrática de las

transformaciones estructurales a largo plazo. No obstante, suelen tornarse crónicas, y cuando ello sucede son signo de que:

- O estamos en un proceso transformativo a largo plazo y que es tan complicado políticamente que demanda una prórroga constante de las medidas transitorias.
- O están cumpliendo una función analgésica. Algo así como una válvula de escape para canalizar el malestar que produce la inequidad social en los menospreciados culturalmente.

La discriminación positiva "no justifica algunas de las medidas que hoy se piden en nombre de la diferencia, y cuyo objetivo no es el de hacernos retroceder, a un espacio social ciego a la diferencia sino, por el contrario, conservar y atenderlas distinciones, no solo hoy sino siempre" (*Ibíd.*, p. 64).

Es cierto, sin lugar a dudas, que el multiculturalismo resuelve muchos de los problemas que generan las políticas igualitarias -PDI- del Liberalismo de la neutralidad propias de las democracias constitucionales modernas. Ha hecho posible el ingreso de muchas de las demandas de los grupos discriminados a la legalidad y al Estado de derecho. Sin embargo, ha abierto nuevos problemas y ha soslayado otros. Vamos a mencionar algunos de ellos, que han dado lugar a sugerentes debates públicos entre intelectuales del mundo comprometidos con la democracia y la emancipación de los pueblos subyugados.

La crítica habermasiana a la "ecología cultural" multiculturalista

La democracia no puede seguir siendo reducida a la regla de las mayorías. La democracia no es el despotismo de las mayorías porque está diseñada preferencialmente para hacer posible la protección de los derechos civiles y políticos básicos de los individuos frente al Estado y frente a las mayorías. Piénsese en los reclamos de linchamiento sumario de los violadores de niñas, de dictadores, de terroristas y -en los llamados países civilizados- de extranjeros de procedencia árabe. La democracia incluye por ello reglas que estructuran, dividen, limitan, fiscalizan y promueven la vigilancia ciudadana del uso del poder. El compromiso impostergable y por ello primero -aunque no último- de la democracia liberal es con los derechos individuales civiles y políticos básicos de los ciudadanos. ¿Cómo se concilia esto con

los legítimos reclamos de reconocimiento de las identidades colectivas y con las demandas de igualación de derechos de las distintas formas de vida culturales? Derechos individuales versus derechos colectivos: he ahí el dilema. Frente a la emergencia en las sociedades democráticas de las luchas sociales por el reconocimiento de las identidades colectivas protagonizadas por los movimientos feministas, los pueblos indígenas del Tercer Mundo y las minorías de las sociedades multiculturales del norte, Habermas plantea el siguiente problema:

No exige acaso el reconocimiento de las formas de vida y tradiciones culturales que están marginadas, ya sea en el contexto de una cultura mayoritaria o en el de la sociedad mundial dominada por el Atlántico Norte o de un modo eurocéntrico, garantías de status y de supervivencia y, en cualquier caso, un tipo de derechos colectivos que hacen estallar en pedazos nuestra tradicional autocomprensión del Estado democrático de derecho que está cortada en base al patrón de los derechos individuales y que, en este sentido, es " liberal? " (Habermas 1999: 191).

Pero el reconocimiento de la autonomía como derecho básico nos da la potestad de elegir nuestra identidad, nuestro proyecto de realización, a escoger lo que deseamos ser incluso en contra de los ideales normativos de nuestra cultura de pertenencia primaria. Cuando hay conflicto entre la identidad personal que deseo elegir y la identidad colectiva a la que pertenezco, ¿cuál de las dos identidades debe sacrificarse? En otras palabras, ¿qué es lo razonable hacer y por ende promover desde el Estado cuando hay conflicto entre el ejercicio de los derechos individuales y la defensa de los derechos colectivos de los pueblos?

El multiculturalismo anglosajón -más próximo de las tesis comunitaristas que de las tesis liberales- apuesta por la subordinación de la autonomía individual en función de la defensa de las identidades culturales. La pertenencia comunitaria -dicen- es indesligable de la identidad personal. El respeto a las identidades particulares pasa necesariamente por el respeto a las tradiciones en el marco de las cuales los individuos construyen sus planes de vida y sus proyectos de realización personal. De ello se deriva, por ejemplo, que las escuelas deban alfabetizar a los niños obligatoriamente en lengua materna y que en los juzgados civiles y penales se administre justicia en la lengua local.

El caso de Quebec es bastante ilustrativo al respecto².

Para entender el problema que plantean los derechos colectivos en las sociedades comprometidas con la defensa de los derechos individuales, Michael Walzer nos propone hacer una distinción -muy operativa por cierto- entre el liberalismo 1 y el liberalismo 2 (Walzer 1993: 139-40). El Liberalismo 1 prioriza su compromiso con los derechos individuales. De allí deriva la necesidad de postular un Estado neutral tanto religiosa como culturalmente. El liberalismo 2 asume el compromiso prioritario con "la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular" (*Ibíd.*, p. 140), siempre y cuando la protección de los derechos individuales no se vea vulnerada. Pero cuando tienen que optar entre la supervivencia cultural y el respeto a los derechos individuales, a veces, optan por la supervivencia cultural. No obstante, el liberalismo 2 es tolerante pues contiene como una de sus opciones al liberalismo 1. Es el caso del Québec canadiense. El multiculturalismo nórdico es liberalismo 2. La democracia norteamericana es liberalismo 1. Los multiculturalistas no han cesado de desenmascarar al liberalismo 1, toda vez que la neutralidad cultural del Estado es una máscara pues "todas las naciones-Estado actúan para reproducir a hombres y mujeres de cierta índole" (*Ibíd.*, p. 141). El Estado no puede dejar de decidir qué lengua y qué historia promover en la educación pública y, de esta manera, sella su compromiso con la promoción de una cierta identidad cultural colectiva. El liberalismo 2 es, en otras palabras, un intento de practicar la ecología cultural sin vulnerar los derechos individuales. Ha sido Will Kymlicka quien ha logrado desarrollar esta opción política de ecología cultural en democracia. En realidad, cuando el Estado postula neutralidad cultural está colocando a los ciudadanos frente a una libertad de opción cultural ilusoria, no real. Pues si un ciudadano tiene que elegir entre una cultura societal con funcionalidad social -la cultura hegemónica- y otras culturas disfuncionales, el ciudadano está siendo coactado a enajenarse de su cultura de procedencia, asimilarse a la cultura hegemónica para poder acceder a la educación pública, al circuito laboral, a la administración de justicia, a los medios de comunicación, etc. De lo que se trata es de generar las condiciones que permitan a los ciudadanos el ejercicio de su libertad individual de escoger su identidad, su credo, su horizonte moral. La tesis central de Habermas -que le permite percibir las deficiencias inherentes a las políticas multiculturales- es que entre la autonomía privada y la autonomía pública hay un vínculo originario, conceptual. Es decir, que no se puede ni producir ni entender una sin la otra. En otras palabras, lo que sostiene Habermas es

² Al respecto véase el análisis de Taylor sobre la situación canadiense (1993: cap.III).

que entre las libertades negativas y las libertades positivas no hay una conexión accesoria o circunstancial, sino absolutamente necesaria, se podría decir, sustancial³. Desde este punto de vista, el liberalismo 1 como el liberalismo 2 adolecen del mismo defecto en tanto que promueven políticas paternalistas de protección de derechos que "no tienen en cuenta que los destinatarios del derecho sólo pueden adquirir autonomía (en el sentido dado por Kant) en la medida en que ellos mismos puedan comprenderse como autores de las leyes a las que están sometidos como sujetos privados" (Habermas 1999: 144), pero el Estado democrático de derecho no puede ser ciego ni neutral frente a las desigualdades sociales o a las diferencias culturales. Si los hombres y las mujeres construyen sus identidades a través de los procesos de socialización, entonces un Estado democrático de derecho "reclama precisamente aquella política de reconocimiento que protege la integridad del individuo incluso en los contextos de vida que configuran su identidad" (*Ibíd.*, p. 195).

De lo que se trata, por lo tanto, no es de criticar las políticas de la diferencia y no proponer nada a cambio. Sabemos que el proteccionismo es necesario como medida transitoria en determinadas circunstancias, como fue el caso de los regímenes de protección de tierras de las comunidades indígenas, o ciertas medidas legislativas de protección de culturas en extinción.

Pero eso no nos exime de la necesidad de sacar a las políticas de la diferencia del paradigma liberal y paternalista en donde se hallan y redefinirlas desde el paradigma de la democracia participativa; esto quiere decir que las "libertades subjetivas de acción deben ser clarificadas en la esfera pública de la política, esto es, en la confrontación sobre la interpretación pública de las necesidades" (*Ibíd.*, p. 197). Los propios afectados tienen que articular y sustentar en discusiones públicas sus derechos individuales y sus derechos colectivos. Las esferas públicas, sean nacionales o locales, son los espacios sociales del empoderamiento de la ciudadanía. La sociedad civil y el ejercicio de la autonomía pública tienen que ser el sustento de

³ La diferencia entre las libertades positivas o "libertades de los antiguos" y las libertades negativas o las libertades de los 'modernos' se remonta a la obra de Benjamin Constant. Posteriormente, Ishaia Berlín retorna esta terminología para designar la distinción que hay entre la libertad de, es decir, como ausencia de obstáculos -la libertad negativa- y la libertad para, es decir, como capacidad de autorregulación tanto individual como colectiva. La libertad negativa alude al ejercicio de los derechos civiles y de la autonomía individual. La libertad negativa se refiere al ejercicio de los derechos políticos como garantía de la participación, autoría colectiva y legitimación social del Estado democrático de derecho. Las libertades positivas se refieren en este sentido a la autonomía pública. Los liberales priorizan las libertades negativas sobre las libertades positivas, los republicanos priorizan las libertades positivas sobre las libertades negativas. Habermas -en su teoría de la democracia deliberativa- insiste en el carácter indisoluble de ambas autonomías.

las políticas de reconocimiento. No es a través del paternalismo de la acción afirmativa del Estado liberal que se produce el empoderamiento de los excluidos. La ciudadanía culturalmente diferenciada es una conquista social y la esfera pública es el lugar de la lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho. Para que la ciudadanía no sea una forma soslayada de imposición cultural, la apropiación de la cultura política del reconocimiento y de la participación democrática tiene que desprenderse de los paradigmas de la cultura hegemónica e inculturarse en los éthos de la gente. El ejercicio de la ciudadanía culturalmente diferenciada pasa necesariamente por la adquisición de discursos y prácticas políticas que hacen posible la participación "de modo efectivo en la competición por los recursos y la protección del grupo así como por los intereses individuales en una arena política compartida" (Raz 1994: 67-9). Pero esos discursos y esas prácticas participativas que se intercambian en los espacios públicos tienen que construirse consensual y democráticamente. En otras palabras, en una democracia radical, es decir, interculturalmente construida, la razón pública es a su vez una construcción pública que no debe conllevar prácticas subliminales de imposición cultural.

Creo que la gran enseñanza que nos deja Habermas sobre las insuficiencias de la discriminación positiva y las políticas multiculturales de las democracias liberales es que se hacen crónicas porque es un error aplicar el punto de vista ecológico a las culturas en extinción. Tenemos que aprender por lo contrario que

...la protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros, no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de especies. El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas. Las tradiciones culturales y las formas de vida que en ellas se articulan se reproducen normalmente por el hecho de que convencen a aquellos que las abrazan y las graban en sus estructuras de personalidad, es decir, porque motivan una apropiación productiva y una prosecución de las mismas (Habermas 1999: 210).

Las culturas se conservan transformándose y solo el ejercicio de la autonomía crítica de la gente puede garantizar que esta transformación, inherente a las relaciones interculturales, no se convierta en pasiva asimilación de las culturas originarias a las culturas societales nacionales. Las culturas precisan autocomprenderse, vale decir,

acceder al pensamiento reflexivo, pues la conciencia crítica es la condición de la autonomía cultural. La libertad de decir sí o no, hoy en día constituye una condición necesaria para la apropiación y preservación de una herencia cultural. Bajo las condiciones de una cultura que se ha hecho reflexiva, solo pueden mantenerse aquellas tradiciones y formas de vida que vinculan a sus miembros con tal que se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones futuras la opción de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra cultura y zarpar de ella hacia otras cosas. Las culturas solo sobreviven si obtienen de la crítica y de la secesión la fuerza para su autotransformación (*Ibíd.*, p. 212).

Es falso que las tradiciones se conservan opacando el pensamiento crítico o que este es una amenaza culturalmente determinada contra las culturas tradicionales. Creo que no debemos confundir tradicionalismo con tradición. El tradicionalismo es una sacralización de la tradición. Al reificarla la congela y la priva de su fuerza vivificante. Los que practican la ecología cultural practican el tradicionalismo acrítico bajo la forma del conservacionismo y la defensa de las culturas. Consideran que la apología de "lo propio", es decir, del "núcleo duro" de las identidades culturales consiste en un repliegue forzoso al pasado. Hoy sabemos, sin embargo, que cada presente construye su propio pasado y que refugiarnos en una visión reificada de una versión desactualizada del pasado no conduce a la formación de identidades culturales que potencian el desarrollo de las capacidades de la gente. Al contrario, conduce a los fundamentalismos étnicos que son la negación de la convivencia tolerante y del manejo más razonable de los inevitables conflictos inherentes a la vida social. Hay que actualizar el pasado, redescubrirlo desde las preguntas y los retos del presente. La defensa de las tradiciones culturales, del "ethos" de los pueblos originarios no debe confundirse con el tradicionalismo acrítico del conservacionismo cultural. Las tradiciones no son ni deben ser el límite de la crítica social. Los éthos culturales ofrecen a sus miembros una normatividad propia, vale decir, una ética. Y es en los referentes éticos transculturales propios de los pueblos que se funda el ejercicio de la crítica autotransformadora de las culturas.

Si bien es cierto que las propuestas proteccionistas del multiculturalismo anglosajón impiden que se ahonden los problemas generados por las políticas igualitaristas y homogeneizantes de los estados nacionales, generan los problemas ínsitos a las políticas sociales de los Estados paternalistas de bienestar. No promocionan el ejercicio de la autonomía pública a través del ejercicio del debate crítico en las esferas públicas del Estado democrático de derecho. En lugar de

promover una cultura política de la participación del reconocimiento, promueven una cultura de la compasión y refuerzan los prejuicios en los que se fundan la estigmatización sistemática y los comportamientos discriminatorios.

A favor de la ecología cultural

Negarse por principio a la ecología cultural no conduce a la autotransformación reflexiva de las culturas: conduce a su defunción. Esto es algo que Habermas parece ignorar. Las culturas coexisten en las sociedades democráticas en complejas relaciones de subordinación-hibridación. La disgloria cultural es el punto de partida, no la igualdad de condiciones. Los miembros de las culturas subalternas optan por el aprendizaje conspicuo de la lengua de la cultura hegemónica porque las lenguas subordinadas carecen de institucionalidad social. El acceso al circuito laboral, a la esfera pública, a la administración de justicia, en una palabra a la ciudadanía real, se encuentra mediatizado por el buen uso de la lengua y de cultura hegemónica. Por ende, no es haciendo uso de sus derechos individuales y de sus libertades negativas que los miembros de las culturas subalternas desaprenden su lengua y cultura, y se asimilan a la cultura societal del Estado nacional. El ejercicio de la autonomía individual y colectiva demanda equidad en la diferencia. Hay que generar equidad de oportunidades para que haya ejercicio de la libertad de opción. Y para ello sirven las políticas multiculturales de discriminación positiva. La protección de las lenguas y las culturas en extinción se hace por ello necesaria, no como medida transformativa a largo plazo, sino como medida transitoria a corto plazo y mediano plazo, justamente para sentar las bases sociales y culturales del ejercicio de la autonomía ciudadana. Es sin duda Will Kymlicka quien –desde una opción política de liberalismo 2- con más lucidez ha planteado el tema.

Para ello nos propone distinguir entre medidas vinculadas con las relaciones intergrupales y medidas asociadas a las relaciones intragrupalas. En el primer caso, la legislación debe orientarse a asegurar protecciones externas entre los grupos culturales, institucionalizando la tolerancia cultural entre las culturas, mediante la aplicación de la discriminación a la inversa. En lo concerniente a las relaciones intraculturales no se debe legislar, incluso en aquellos casos de intolerancia intragrupal donde las tradiciones vulneran las libertades individuales de los hombres y/o mujeres. Esto es muy frecuente en las culturas endógenas. El Estado no puede favorecer el

recorte de los derechos civiles y políticos por razones culturales, pero tampoco puede ni debe penalizarlos.

El Estado no debe avalar ni menos promover las restricciones internas a la autonomía individual por razones culturales, pero tampoco puede legislar en contra de ellas. En estos asuntos debe ser neutral, manteniéndose al margen. Esto no lo exime sin embargo de la obligación de proponer una educación pública basada en la tolerancia cultural y en el respeto y la promoción de las libertades. La autonomía individual y la democracia participativa deben ser una oferta de la educación pública, no una imposición legal.

La ecología cultural impide la extinción de las culturas subalternas, pero genera los vicios propios de las políticas proteccionistas de corte paternalista: dependencia, pasividad, ausencia de iniciativa y, lo más grave aun, generar lo que hemos llamado *una cultura de la compasión que consolida los prejuicios étnicos y culturales*. El reconocimiento de la identidad cultural aparece como un don del poderoso, no como un derecho propio.

La ecología cultural protege a los grupos culturales vulnerables de la agresión de los grupos poderosos, evita su extinción pero no proporciona su autonomía y menoscaba el autorrespeto. No prepara a la gente para relaciones en términos de equidad y reciprocidad, es decir, relaciones de interculturalidad positiva.

Avanzando hacia las políticas interculturales.

Es preciso distinguir entre la interculturalidad como concepto descriptivo y como propuesta ético-política. Como concepto descriptivo se refiere a las distintas formas de relación entre las culturas que encontramos de hecho en la vida social. La aculturación, el mestizaje, el sincretismo, la hibridación y la disgloria cultural son algunos de los conceptos descriptivos que se han inventado para describir la complejidad de las relaciones interculturales.

Me voy a referir en esta parte a la interculturalidad como propuesta ético-política, como deber-ser posible, como utopía realizable.

Las políticas culturales buscan resolver los problemas que generan la discriminación positiva y la acción afirmativa y los problemas que no resuelven. Creo que los planteamientos interculturales tienen aún hondos vacíos programáticos que es necesario identificar y tematizar con precisión. La interculturalidad como propuesta ético-política ha sido elaborada preferencialmente en América Latina y en algunos países europeos. En el caso latinoamericano surge dentro de la problemática y de los últimos planteamientos de la educación bilingüe de los países indígenas. En Europa los planteamientos interculturales se han empezado a esbozar a partir de la problemática cultural y social que se origina con el acrecentamiento de los flujos migratorios del hemisferio sur al hemisferio norte.

Mientras que en el multiculturalismo la palabra es *tolerancia*, en la interculturalidad “la palabra clave es **diálogo**. La interculturalidad resume en parte del multiculturalismo, en el sentido de que para dialogar hay que presuponer respeto mutuo y condiciones de igualdad entre los que dialogan “ (Etxeberria 2001:18). En otras palabras la interculturalidad como propuesta ético-política presupone el multiculturalismo, es decir, la reducción de las relaciones asimétricas entre las culturas. Podemos plantearlos también en términos conceptuales y decir que la interculturalidad presupone a veces el multiculturalismo así como dialogo intercultural presupone la tolerancia. La tolerancia negativa consiste en no hacer “de una creencia propia una condición absoluta de la convivencia” (Thibeaut 1999: 48). Se trata de aprender a restringir la función de nuestras creencias. La tolerancia positiva presupone la tolerancia negativa y consiste en algo adicional: Comprender al otro. Es decir, intentar colocarse en su lugar, entenderlo desde su visión del mundo y su jerarquía de valoraciones. Comprender al otro es también percibirme desde su mirada: la tolerancia positiva o comprensiva es la condición necesaria del diálogo intercultural es la “autorecreación transcultural: regresar a nosotros después de habitar las miradas de otros, ponernos experiencialmente en perspectiva...” (Hopenhayn s/f), transformarnos recíprocamente. Para decirlo en términos más específicos, se trata de propiciar la apropiación selectiva y crítica de lo que mi interlocutor cultural me ofrece, de asumir una actitud activa que me permita reestructurar lo propio, autotransformarlo reflexivamente, escogerlo y reinventarlo.

Actualmente, quien más está contribuyendo al desarrollo del discurso programático de la intelectualidad como propuesta ético-política es Xavier Albó. Distingue para ello entre la micro y la macro interculturalidad. La micro interculturalidad se refiere al ámbito de las relaciones interpersonales y la macro interculturalidad se

refiere al ámbito de las estructuras sociales y simbólicas. En este nivel se plantean las políticas interculturales como necesariamente políticas de Estado, pues requieren de continuidad y estabilidad para generar resultados sólidos. Evidentemente hay articulación entre la micro y la macro interculturalidad entre las grandes políticas y lo que sucede en los espacios pequeños de la vida cotidiana. Albó afirma con acierto que no hay relación de causa-efecto entre lo macro y lo micro: prefiere hablar de complementariedad y simultaneidad. Esto quiere decir que las políticas de Estado, sin bien son acondicionamientos importantes de las relaciones interpersonales entre personas de culturas diferentes en el espacio micro y contribuyen a estructurarlas, estas no son resultados de aquellas. Las acciones transformativas hacia la interculturalidad positiva debe ser simultáneamente desarrollada tanto en el espacio macro como en el espacio micro. En su libro *Iguals aunque diferentes* encontramos el esbozo de los conceptos claves que tendrían que ser discutidos para llegara convertirse en las ideas ejes de las políticas interculturales en contextos pluriculturales como el nuestro.

El discurso programático de la interculturalidad, a diferencia del discurso multiculturalista, tiene vacíos importantes que dificultan la implementación de políticas interculturales. Se desarrolla preferencialmente en referencia a los proyectos de educación bilingüe en áreas geográficas mayormente indígenas de preferencia monolingües. Esto ha conducido a la ruralización de la agenda cultural. como consecuencia de ello los problemas interculturales que –como resultados de los flujos migratorios se concentran en los escenarios urbanos marginales de las grandes ciudades latinoamericanas, no están siendo atendidos ni considerados en la agenda de las propuestas interculturales. Se podría objetar que en el caso peruano no se cumple esta observación porque la interculturalidad es desde hace varios años un eje transversal de la estructura curricular nacional. Sin embargo, todo indica que los ejes transversales – derechos humanos, genero, interculturalidad, entre otros- no son sino concesiones retóricas a los temas pendientes de la agenda nacional pero por otro lado, la interculturalidad ha sido encapsulada en el discurso pedagógico y, más específicamente, en la educación bilingüe. Como si el compartir una lengua significara a priori compartir necesariamente una misma cultura, creo que debemos ampliar el radio de acción del enfoque intercultural y concebirlo como un enfoque intersectorial que debe atravesar los programas de salud pública comunitaria y de administración de justicia y empezar a concebirla como el gran eje transversal de las políticas de Estado.

Bibliografía

DEGREGORI, Carlos Ivan (2001). "Perú, identidad y diversidad cultural", en *interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima : Forte-pe-MINEDU.

----- (1977). "Ocaso y replanteamiento de la discusión del problema indígena (1930-1977)" , En Degregori, C.I: M. Valderrama, A Alfageme y M. Francke. *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*. Lima: Ediciones CELATS.

ETXEBERRIA, Xavier (2001). "Derechos culturales e interculturalidad", en *interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima: Forte.

HABERMAS, Jurgen (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.

HOPENHAYN, M. (s/f) *Transculturalidad y diferencia* (texto en internet).

----- (1999). "La aldea global. Entre la utopía transcultural y la ratio mercantil: paradojas de la globalización cultural", en *Globalización y cultura*. RED 9. Lima.

KYMILCKA, Will (1996). *La ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

LOPEZ, Luis Enrique (2001) "La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana", en *Análisis de perspectivas de la educación en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: UNESCO.

RAZ, J (1994) *Multiculturalism: A Liberal Perspective*. Dissent

REIMERS, Fernando (2000) *Revista Iberoamericana de Educación*. Nro. 23. Mayo-agosto.

TAYLOR, Charles (1993) *El Multiculturalismo y la Política del reconocimiento*. México: FCE.

THIBEAUT, Carlos (1999). *De la tolerancia*. Madrid: Visor Ed.

WALZER, Michael (1999). *El Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Mexico: FCE.

ZIMMERMANN, Klaus (1999). Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios. *Ensayos de ecología Lingüística*. Madrid: Iberoamericana.