

El nivel epistémico de los conflictos interculturales

Fidel Tubino

Hace pocos meses en mi país estalló una huelga en la Amazonía que tuvo un final sangriento. La causa fue la sistemática negativa del actual gobierno a consultar a los pueblos indígenas antes de otorgar en concesión a empresas transnacionales extensas áreas de sus territorios para la explotación petrolera. El Perú es uno de los países que ha firmado el convenio 169 de la OIT ; sin embargo, el 75% del subsuelo del territorio amazónico, que es propiedad del Estado, ha sido concesionado a espaldas de los grupos humanos que habitan ancestralmente en ellos. En Perú se aplica aquel viejo principio del derecho romano según el cual el subsuelo pertenecía siempre al imperio, mientras que el suelo pertenecía a los habitantes de los territorios conquistados. Este principio llegó con la legislación colonial española y continuó vigente a lo largo de todo el período republicano hasta nuestros días. Esto quiere decir que para el Estado peruano actual los indígenas son sólo propietarios del suelo que habitan y no de sus territorios ancestrales tal como ellos los conciben. Para evitar los previsibles conflictos que la mencionada legislación introduce, el convenio 169 reconoce el derecho a la consulta. Sin embargo, el incumplimiento sistemático por parte del Estado del deber de respetar este derecho originó el reclamo de los pueblos indígenas amazónicos – peyorativamente denominados por el actual presidente como “perros del hortelano” en un famoso artículo dominical que escribiera en el diario El Comercio -. Durante dos años la confederación más importante de los pueblos indígenas reclamó el cumplimiento del derecho a la consulta que tiene rango constitucional. Ante el silencio de las autoridades, en abril del presente año decidieron ir a una huelga indefinida. Como medidas de fuerza para ser escuchados las federaciones indígenas amazónicas bloquearon carreteras e impidieron el tránsito fluvial de algunos ríos. El diálogo sin embargo continuaba estancado y la tensión social iba en aumento. Como medida extrema, en el territorio awajún, se tomaron las instalaciones de algunas estaciones petroleras en territorio indígena. La huelga continuó, el conflicto se intensificó y se prolongó más de dos meses sin llegarse a ningún acuerdo.

El 4 de junio un grupo representativo de dirigentes awajún fue recibido en un cuartel cercano por el general de más alta jerarquía. Iban a comunicarle que, dada la situación de tensión aguda que se vivía y con la intención de distender el ambiente habían decidido retirarse de las carreteras que habían bloqueado, pero que requerían

de tres días para hacer efectivo el retiro y dirigirse a sus comunidades de origen. Sin embargo, por órdenes “superiores” al alba del día siguiente la policía desalojó con armas de fuego a un grupo grande de nativos que se hallaban en la llamada “Curva del Diablo” de la carretera a Bagua. Pronto se desató el desconcierto, la rabia, el caos y la muerte. A pesar de estar desarmados, los awajún se defendieron y enfrentaron a la policía cuando intentó desalojarlos. Muchos de ellos, entre policías y nativos, empezaron a caer muertos o heridos. Entre los manifestantes se encontraba el líder pacifista awajún Santiago Manuim, quien ante el derramamiento de sangre se dirigió hacia la policía levantando los brazos en señal de paz para frenar la violencia. Sin embargo fue también abaleado recibiendo ocho perforaciones de bala en su cuerpo. Durante los siguientes días se le dio por muerto hasta que fue encontrado en estado de suma gravedad y trasladado de emergencia a un hospital costeño. Él es uno de los tantos líderes indígenas que estuvo con orden de detención y que actualmente se encuentran con orden de comparecencia por instigar a la violencia, lo cual se sanciona con carcelería.

Hace aproximadamente cuatro semanas tuve la oportunidad de participar en un panel y un conversatorio en el que Santiago Manuim apareció por primera vez en público. Santiago ha recibido el premio Reina Sofía de España en 1994 por su trabajo en defensa de los derechos humanos y el medio ambiente. Al inicio de su intervención dijo: quiero empezar explicándoles el significado que tiene para nosotros el territorio porque sólo así podrán entender por qué los 70000 awajunes que somos estamos dispuestos a dar la vida por él.

Explicó que el territorio es para ellos no sólo la tierra que pisan sino también los árboles, las plantas y los animales que en él habitan así como sus espíritus protectores. Explicó que para ellos los animales, las rocas y las plantas son parte de su familia, que la relación que ellos tienen con la naturaleza es afectuosa y de cuidado. Para nosotros, decía, todo está interrelacionado, nuestra vida depende de ellos y sus espíritus también nos protegen a nosotros.

“ ... El indígena – decía Santiago - existe por su territorio, el día que se le quite su territorio lo estarás destinando a un suicidio muy grande, porque el indígena va a ser extranjero en su propio territorio. Van a ser mendigos dentro de su territorio, a eso los está destinando el gobierno. Para nosotros el territorio es sagrado por que, es más que la tierra, más que aquello que se cultiva, aquí

están los espíritus nuestros, nuestra religiosidad... La selva, el bosque, el aire, los cerros, son nuestros hermanos, no podemos dañarlos porque dependemos de los ríos, de las quebradas, de los árboles, de las plantas. Hay una interrelación de dependencia y eso el occidental no lo entiende. Para el occidental el territorio, el bosque, es mercado. Tanto cuanto yo gane mucho mejor porque puedo explotar. Entonces yo le quito espacio a la gente que vive sin comprender la idiosincrasia de su vida, así yo la estoy eliminando. El territorio es sagrado por la convivencia que el pueblo tiene con su bosque, con sus cerros ahí está nuestra religión. La Biblia nuestra está escrita ahí. “

Esto contrasta cualitativamente con la concepción que nosotros manejamos de la tierra. Frente a la cosmovisión holista y empática-afectiva del territorio que tienen los pueblos indígenas nosotros manejamos una concepción objetivante, dualista, cartesiana, que colocamos por encima de la que ellos poseen y que descalificamos catalogándola de animista y pre-científica.

Desde la concepción indígena, los límites del territorio son flexibles, dependen del movimiento de las aves, de las épocas del año, entre otros acontecimientos. Por ello es forzado delimitarlo matemáticamente. Dividirlo entre suelo y subsuelo como si se trataran de planos diferenciados es propio de una racionalidad analítica ajena a la racionalidad analógica propia de los pueblos indígenas amerindios. El territorio no es una res extensa, un objeto frente a un sujeto, es parte de ellos y ellos son parte de él. Al dualismo cartesiano ellos oponen un monismo sustancial que es la esencia del perspectivismo amazónico. “... El mito, punto de partida universal del perspectivismo, habla de un estado del ser en el que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio pre-subjetivo y pre-objetivo”¹

Esta concepción holista del territorio impide que la tierra pueda ser entendida dentro de las dicotomías propias del pensamiento dualista de carácter occidentalizante. El valor que tiene el territorio para un awajún es básicamente afectivo, ontológico,

¹ En: Viveiro de Castro, Eduardo. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En: Tierra adentro. Copenhague, Ed IWGIA, 2004. p 41.

existencial. Esto quiere decir que la vida sin territorio carece de sentido y de sustento. Lo que está en juego para ellos es una hierofanía naturalista que no posee valor de mercado, . Esto puede ayudarnos a entender perfectamente por qué – como decía Santiago Manuim- 70000 awajunes están dispuestos a dar la vida por él.

1. El conflicto epistémico

No podemos ignorar que en el conflicto de Bagua, que dejó como saldo un número indeterminado de muertos, y que aún no se ha resuelto, subyace un conflicto de nivel epistémico que está la base del enfrentamiento político. La expresión “episteme” la estoy tomando de M. Foucault. Para entender su concepto de “episteme” hay que recordar la contraposición que hace entre la arqueología y la doxología en la historia de las ideas. Por esta última, entiende la reconstrucción de la *doxa*, es decir, de las opiniones plausibles del saber constituido en un lugar y una época determinada de la historia. La arqueología parte de la doxología pues excava en ellas para explicitar y tematizar las condiciones necesarias de posibilidad del saber constituido, es decir, de las opiniones plausibles en un contexto determinado. Al saber sedimentado que está en la base de la *doxa* –esa especie de “*a priori* histórico” que hace posible la configuración y la organización del saber plausible - del saber constituido Foucault lo denomina *episteme*. Se podría decir por ello que la doxa es al saber constituido como la episteme lo es al saber constituyente. Las epistemes vienen a ser el sedimento, los principios ordenadores no tematizados, las condiciones subterráneas que hacen posible que los saberes se organicen y constituyan de una determinada manera en un momento histórico y un lugar determinado.

Desde esta óptica es justo y apropiado decir que el perspectivismo amazónico y la concepción científica moderna del mundo constituyen dos epistemes sustancialmente distintas pero parcialmente conmensurables. Esto quiere decir que, a pesar de las diferencias sustantivas, es posible establecer “equivalentes homeomórficos². Por ejemplo, en la lengua quechua no hay una expresión que traduzca el concepto ilustrado de “derechos humanos”, sin embargo, esto no quiere decir que en la cultura quechua no haya una concepción propia de la dignidad humana; lo que sucede es que dicha concepción no está tematizada en el lenguaje de los derechos. Lo que hay que buscar entonces es una noción que cumpla en la cultura quechua una función análoga a la que cumple la noción de “derechos humanos” en la cultura Occidental. Para poder encontrar este tipo de equivalencias hay que haber penetrado empáticamente en

² El concepto de equivalencias homeomórficas es de R. Pannikar. Ver:.....

ambos universos culturales. Sin embargo, la conmensurabilidad – es decir, las equivalencias posibles de establecer- son finitas. Es bueno reconocer que, ya que no podemos desenraizarnos de nuestro lugar cultural de interpretación, nuestras aproximaciones son siempre parciales y falibles.

Creo que es justo decir que el perspectivismo amazónico y la concepción científica moderna constituyen no solamente dos visiones distintas de lo mismo sino dos paradigmas. Los paradigmas son más que percepciones distintas de la misma realidad, pues lo que es realidad desde un paradigma no lo es desde el otro.³ Con esto quiero decir que estamos no sólo ante dos concepciones cualitativamente diferentes de la relación hombre-naturaleza sino ante dos concepciones sustancialmente distintas del ser y del pensamiento. El conflicto epistémico se origina desde el momento en que una de dichas concepciones – que es orgánica a la normatividad oficial- se auto-coloca como válida restándole todo posible valor de verdad a aquella que es parte de la sabiduría de los pueblos ancestrales.

El perspectivismo amazónico es poético y cosmocéntrico, el paradigma científico moderno de carácter occidentalizante es por lo contrario racional y antropocéntrico. Según recientes estudios antropológicos basados en la recopilación de testimonios de actores y narraciones míticas vivientes entre los pueblos amazónicos, hay un parentesco muy cercano entre los seres humanos, los animales y las plantas pues en el origen todos los seres vivos fuimos personas. “Así, si nuestra antropología popular considera que la humanidad se ha elevado sobre sus orígenes animales...el pensamiento indígena llega a la conclusión contraria de que, habiendo sido en otro tiempo humanos, los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos, aunque de modo no evidente”.⁴

En pocas palabras, desde la cosmovisión indígena amazónica “la condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad”.⁵ Esto se evidencia en la mitología y en el comportamiento de los amazónicos en la vida diaria. Se trata de un cartesianismo al revés, pues “ si Descartes nos enseñó, a nosotros los modernos, a decir “ pienso, luego existo” – a decir, por lo tanto, que la única vida o

³ Este es el sentido en el que T. Kuhn utiliza el concepto de paradigma. Ver: La estructura de las revoluciones científicas. México, FCE

⁴ Idem.p.42.

⁵ Idem. p. 41.

existencia que consigo pensar como indudable es la mía propia-, el perspectivismo amerindio comienza por la afirmación doblemente inversa: “ el otro existe, luego piensa “⁶ . Dicho en otras palabras, el estado de conciencia no es exclusivo del ser humano. Hay varios tipos y niveles de conciencia en la naturaleza.

Los conflictos epistémicos tienen doble nivel: un nivel sustantivo, que se refiere a los contenidos de las concepciones en disputa, y un nivel formal, que se refiere a la manera de articular racionalmente los contenidos de dichas concepciones. El primero se podría nombrar como el antagonismo entre el perspectivismo amazónico y la representación moderna del mundo. . En lo que concierne al segundo nivel parto de la hipótesis según la cual, mientras que la racionalidad pan amazónica es preferencialmente analógica, la racionalidad moderna es básicamente analítica. Mientras que las cosmovisiones amazónicas se organizan en base al principio de la metamorfosis y el principio de la analogía, la concepción moderna del mundo se estructura sobre la base del principio del análisis y el principio de no contradicción.

Ya en el siglo XVIII Giambattista Vico, en su obra magna, la *Scienza Nuova seconda*, sostenía que la sabiduría de los pueblos – a diferencia del saber filosófico - es por naturaleza poética. En ella los relatos articulan y elaboran de manera natural y espontánea la vivencia del mundo a través de metáforas y metonimias. Para entender un acontecimiento social por ejemplo, los shipibos de la Amazonía, con quienes tuve la oportunidad de convivir por varios años, utilizan metáforas de la naturaleza. Así por ejemplo, para referirse al estado en el que actualmente se encuentra el movimiento indígena amazónico recurren a la imagen del “ jenetian”, que es la época del año en el que – por efecto de las lluvias- las aguas del río corren muy despacio, se puede navegar en muchas direcciones pero hay muy poca visión... Incluso los nombres de las personas se crean en función de la analogía entre lo que la presencia de una persona inspira y lo que inspira por ejemplo la presencia de un ave colorida, una serpiente o un felino.

La analogía es en esta forma de pensar el principio ordenador del pensamiento y el discurso. La racionalidad analógica no articula conceptos, articula elaboraciones simbólicas, es decir, relatos cuyo sentido literal remite a un sentido latente que se manifiesta y oculta al mismo tiempo.

⁶ Viveiro de Castro, Eduardo. En : Amazonía peruana. Entrevista a E. Viveiro de Castro”.Lima, Caaap, No.30. Diciembre 2007.P.52.

La lógica analítica y la lógica analógica son sustancialmente distintas pues operan desde principios y reglas diferentes. Estos principios no sólo ordenan las representaciones del mundo de manera diferente sino que posibilitan la construcción de mundos diferentes. Así, lo que contempla un nativo amazónico en una noche estrellada en plena Amazonía no es lo mismo que observa un científico moderno. Mientras que los científicos analizan y descomponen la naturaleza para conocerla y poder manipularla, los nativos la comprenden de manera holista y empática. No se desconectan ni del paisaje ni de sus afectos. E. Cassirer expresa bien esta propiedad cuando señala que la diferencia con la mentalidad que subyace a la tecnociencia moderna “no es una dirección especial del pensamiento o una dirección especial de la imaginación humana; brota de la emoción “⁷, y yo precisaría, del sentimiento de unidad, de pertenencia al cosmos.

El pensamiento mítico simbólico - a diferencia del pensamiento científico conceptual - se ordena desde el principio de la metamorfosis, no desde el principio de no contradicción. El pensamiento y el discurso mítico es una especie del pensamiento y del discurso simbólico al lado del discurso onírico y el discurso de la poesía. Su lógica tiene un aire de familia con la lógica de los sueños. Los mitos son como los sueños de los pueblos y los sueños son como la mitología privada del durmiente, decía con lucidez Paul Ricoeur en un estudio sobre la interpretación de la cultura desde el psicoanálisis de Freud.⁸ En los mitos “... nada posee una forma definida, invariable, estática; mediante una metamorfosis súbita, cualquier cosa se puede convertir en cualquier cosa. Si existe algún rasgo característico y sobresaliente del mundo mítico, alguna ley que lo gobierna, es la de la metamorfosis “.⁹

La metamorfosis es sin embargo más que un principio lógico ordenador del discurso. Es al mismo tiempo – en el perspectivismo amazónico - un principio ontológico, ordenador de la realidad. En las cosmovisiones amazónicas la metamorfosis “está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una ropa) que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes... En efecto, la noción de “ropa” es una de las expresiones privilegiadas de la metamorfosis (espíritus, muertos y chamanes que asumen formas animales, bestias

⁷ Cassirer, E. Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura. México, FCE. 1968. p.127.

⁸ Ricoeur, Paul. Freud, una interpretación de la cultura.....

⁹ Cassirer, E.Ibid. p. 126.

que se transforman en otras bestias, humanos que inadvertidamente son convertidos en animales), proceso omnipresente en el mundo altamente transformacional de las culturas amazónicas.”¹⁰

2. La violencia epistemológica

En un enfrentamiento violento como el que sucedió en Bagua estamos frente a un conflicto que tiene varios niveles de lectura: un nivel político, un nivel socio-económico y un nivel cultural. Lo que pocas veces se explicita es el nivel del antagonismo epistémico que está a la base de la violencia epistemológica en las confrontaciones políticas interculturales.

La violencia epistemológica, como bien señala Raúl Fonet se puede entender como lo característica de “un contexto epistemológico ocupado, invadido, por la cultura científica dominante, entendiendo por ésta no solamente una constelación abstracta de saberes más o menos relevantes para el ser humano y su estar hoy en el mundo, sino también como un dispositivo de concentración de poder que condiciona e hipoteca la producción misma de conocimiento, así como su transmisión, su administración, su empleo, su organización e institucionalización”.¹¹

Esto quiere decir que la violencia epistemológica tiene estrechas implicancias en la exclusión de aquellos saberes estigmatizados de los circuitos institucionales de transmisión y producción de conocimientos. Esto se evidencia por ejemplo en la exclusión de la lengua quechua de los ámbitos académicos del Perú. No existen cursos en quechua en las más grandes y antiguas universidades andinas del país, a pesar de que la gran mayoría de los profesores y estudiantes tienen el quechua como lengua materna. En el mejor de los casos se estudia quechua como se estudia inglés, es decir, como si fuera una lengua extranjera. Algo semejante sucede con los saberes propios. Lo que está sucediendo en realidad es que en nombre de la ciencia objetivante moderna “se descalifican todas las tradiciones de los saberes contextuales

¹⁰ En: Viveiro de Castro, Eduardo. *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena*. En: *Tierra adentro*. Copenhague, Ed IWGIA, 2004. P.39.

¹¹ Fonet Betancourt, Raúl. *Pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural*. P.9. En: *Interculturalidad crítica y descolonización*. La Paz, Convenio Andrés Bello-Instituto internacional de integración., 2009º.

y de las tecnologías vernáculas, y comienza la batalla epistemológica y tecnológica contra la supuesta barbarie del otro.”¹²

Así por ejemplo, en las universidades de la Amazonía peruana el perspectivismo amazónico es ignorado cuando no catalogado como una forma de animismo. Salvo que se le integre como un objeto de curiosidad científico-antropológica. Esto no quiere decir sin embargo que no existan espacios o intersticios en la academia desde los cuales se pueda cuestionar la legitimidad de la violencia epistemológica que subyace a las confrontaciones interculturales.

Sin embargo, es preciso decir que la exclusión sistemática de las lenguas y saberes ancestrales de los ámbitos universitarios es expresión de un menosprecio estructural que en mi país es transversal a casi todas las instituciones educativas tanto del estado como de la sociedad civil. Este menosprecio es a su vez expresión de “ un fuerte desequilibrio cognitivo y epistemológico que es a su vez una situación de violencia abierta; una situación que cimienta la asimetría entre los saberes y que destruye la diversidad al expulsar de la realidad o del cuadro de posibilidades para hacerla o vivirla, los saberes alternativos que nos hablan de otras formas de pensar y hacer”.¹³

Visto así, parece evidente que hay un antagonismo epistémico a la base de la incomunicación intercultural entre el gobierno peruano y el movimiento indígena amazónico que generó el conflicto político que degeneró en violencia y muerte. Este nivel de los conflictos sociales es pocas veces visibilizado. Ello impide de raíz la posibilidad de generar espacios de diálogo y reconocimiento auténtico que hagan posible el manejo racional de los conflictos políticos en los que hay antagonismos epistémicos de base.

No quisiera acabar este apartado sin antes decir que es sobre la base de esta violencia epistemológica que se estructura la injusticia cultural que se evidencia no solo en las instituciones sino también y sobre todo en los espacios públicos, profundamente monoculturales y excluyentes de la diversidad cultural y lingüística de nuestras sociedades post-coloniales.

3. La injusticia cultural.-

¹² Fonet Betancourt Raúl. La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural. En : La interculturalidad a prueba. Aachen, Verlag-Mainz.de, 2006.P. 96.

¹³ Ídem., p.98

La discriminación y el racismo son formas institucionalizadas de estigmatización social. Son expresiones del menosprecio sistemático instalado en las estructuras simbólicas de nuestras sociedades. Actúan como mecanismos de exclusión de la ciudadanía pues impiden que vastos sectores de la población puedan ejercer los derechos fundamentales reconocidos jurídicamente por el Estado. Tal es el caso del ejercicio del derecho al debido proceso, el cual es vulnerado sistemáticamente por las barreras lingüísticas que de facto existen en la administración de justicia en aquellas regiones donde la mayoría de las y los ciudadanos son quechuahablantes o bilingües incipientes. Asimismo, se vulnera el derecho a una educación pertinente y de calidad cuando en las regiones de alta densidad indígena no se ofrece una educación bilingüe intercultural, a pesar de que según la legislación es un derecho constitucional y una obligación del Estado.

La injusticia cultural tiene doble arista, pues por un lado excluye a las personas de la ciudadanía y por otro lado les impide desarrollar sus capacidades y alcanzar así el florecimiento humano tal como lo entienden o conciben de acuerdo a la comunidad valorativa de pertenencia.

El menosprecio sistemático es al mismo tiempo un problema de justicia y un problema de desrealización de las personas. Es un problema de justicia porque bloquea el acceso equitativo de los grupos vulnerables a la participación en los espacios públicos de deliberación política. Pero es también un problema de desrealización porque impide la puesta en funcionamiento de las capacidades valiosas de los excluidos de la ciudadanía.

La injusticia cultural suele ser el otro lado de la injusticia distributiva. Como bien señala al respecto Nancy Fraser, "... la justicia requiere tanto redistribución como reconocimiento, pues ninguno de los dos es por sí mismo suficiente... Desde el punto de vista teórico, la tarea consiste en diseñar una concepción bivalente de la justicia que pueda incorporar tanto las exigencias defendibles de igualdad social como las exigencias defensibles de reconocimiento de la diferencia."¹⁴

En otras palabras, entre discriminación y pobreza hay una relación frecuente, aunque no necesaria. En el mapa de la pobreza de mi país por ejemplo las regiones de alta

¹⁴ Fraser, N. La justicia social en la época de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. Estudios ocasionales. CIJUS:.....Universidad de los Andes, 1997. p. 10.

densidad de población indígena son aquellas que tienen los índices más altos de pobreza extrema, como es el caso de Huancavelica y Ayacucho. Sin embargo, esto no nos debe llevar a ignorar el surgimiento de una nueva clase media y alta de procedencia andina. En otras palabras, en los sectores tradicionalmente discriminados de la sociedad las relaciones intraculturales de poder generan también profundas desigualdades socio-económicas que es preciso visibilizar y corregir a través de políticas públicas redistributivas adecuadas.

4. El aporte del interculturalismo como política de reconocimiento

Las políticas de reconocimiento buscan generar las condiciones del diálogo en la vida pública para lograr acciones concertadas inclusivas de la diversidad con la finalidad de mejorar las condiciones de justicia distributiva y justicia cultural existentes.

Al respecto cabe distinguir entre las políticas del multiculturalismo anglosajón y las políticas del interculturalismo latinoamericano. Me voy a referir en esta oportunidad de manera exclusiva a las políticas interculturales latinoamericano porque pretenden corregir – no sólo los efectos- sino fundamentalmente las causas de los problemas estructurantes del desencuentro intercultural en el que nos encontramos. Son políticas transformativas, no afirmativas.

En el interculturalismo somos cada vez más concientes que la propuesta intercultural busca establecer un equilibrio epistemológico entre la diversidad de saberes, lo cual toca el fondo del problema. “ ... El primer paso es el del reconocimiento de la pluralidad de conocimientos, que no se da de verdad si no lleva a prolongarse en un segundo paso que es la apertura del espacio libre que permite la interacción simétrica “¹⁵.

Pero el reconocimiento de la simetría en la diversidad requiere de la deconstrucción previa de las estructuras valorativas y simbólicas desde las que habitualmente se los menosprecia y/o excluye de la academia.

El interculturalismo latinoamericano tiene sus orígenes en Sudamérica y surge ligado directamente a la educación bilingüe de los pueblos indígenas. Es una propuesta normativa, ético política. Etica porque se basa en la idea de que la realización de las personas o , dicho en un lenguaje analógico , el florecimiento humano, que es aquel

¹⁵ Ibid. P. 99.

proceso inacabable del que habla la ética, sólo es posible si se logra el reconocimiento tanto en la esfera de la vida íntima como en la esfera de la vida pública. Y es también una propuesta política porque es consciente de que para que las políticas de reconocimiento tengan una presencia significativa en la vida pública es necesario cambiar el modelo de estado monocultural que tenemos y crear – de acuerdo a cada contexto – estados multiculturales o plurinacionales que respondan a las legítimas demandas de justicia cultural y distributiva de los pueblos.

Sin embargo, el interculturalismo no es un modelo unitario. Es posible diferenciar al interior del mismo entre un interculturalismo funcional y un interculturalismo crítico.

4.1 El interculturalismo funcional

Se trata de aquel interculturalismo que ha sido asimilado como parte del discurso oficial de los Estados nacionales. Con frecuencia postula el diálogo intercultural sin tomar como punto de partida la existencia de conflictos y violencia latente. Lo postula como una utopía sin tomar en cuenta las relaciones de poder que se expresan en la diglosia cultural. Para que el diálogo sea un acontecimiento y no sólo una utopía es importante empezar por crear las condiciones que lo hacen posible. Al no tomar en cuenta esto, el interculturalismo funcional propone un diálogo descontextualizado que es funcional al status quo existente.

Al no tener conciencia de que la injusticia distributiva es la otra cara de la injusticia cultural no toma en cuenta el estado de pobreza extrema en que se encuentran sumidos los ciudadanos y las ciudadanas que pertenecen a las culturas subalternas de la sociedad. Sustituye de esta manera el discurso sobre la pobreza por el discurso sobre la conservación de las lenguas y las culturas. Ignora asimismo la importancia que tienen - para comprender las relaciones interculturales - los desniveles culturales internos (yo añadiría, también externos) existentes en lo que concierne a los comportamientos y concepciones de los estratos subalternos y periféricos de nuestra misma sociedad¹⁶. Esto quiere decir que, desde el punto de vista de una política de reconocimiento que busca la justicia cultural y social, es importante evidenciar no sólo las relaciones de poder inter cultural sino también las relaciones de poder intraculturales; lo que no se hace desde la interculturalidad como discurso oficial.

¹⁶ Alberto Cirese, *Cultura hegemónica e cultura subalterne*. Palermo, Palumbo editores, 1972, p. 10.

Cuando el discurso sobre la interculturalidad sirve – directa o indirectamente - para invisibilizar las condiciones de pobreza de nuestros pueblos indígenas, las crecientes asimetrías sociales intra e interculturales y todos aquellos problemas que se derivan de una estructura económica y social que excluye sistemáticamente a los sectores subalternizados de nuestras sociedades, entonces es posible decir que se está usando un concepto funcional de interculturalidad. El interculturalismo funcional en lugar de cuestionar el Estado nación homogeneizante y el sistema post-colonial vigente facilita su reproducción. En síntesis, se trata de un discurso y una praxis de la interculturalidad que es funcional al Estado nacional y al modelo económico vigente que produce crecimiento económico con desigualdad.

4.2 El interculturalismo crítico

Las diferencias entre el interculturalismo funcional y el interculturalismo crítico son sustantivas. Mientras que el interculturalismo funcional busca promover el diálogo intercultural sin tocar las causas de la injusticia cultural y social, el interculturalismo crítico busca suprimirlas. Para que el diálogo intercultural sea acontecimiento hay que contextualizarlo. “ ... No hay por ello que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O, dicho todavía con mayor exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería solo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo”¹⁷. Para hacer real el diálogo hay que empezar por visibilizar las causas del no-diálogo.

En otras palabras, hay que empezar por identificar y tomar conciencia de las causas contextuales de su inoperancia. Hay que empezar por recuperar la memoria postergadas, por reconstruir los relatos, por visibilizar los conflictos interculturales del presente como expresión de una violencia epistémica, gestada a lo largo de una historia de desencuentros y postergaciones. Esto no quiere decir sin embargo que sea imposible dialogar en medio del conflicto y la asimetría. Se puede y se debe conversar en condiciones adversas. No hay que esperar generar las condiciones ideales del diálogo para intentarlo. Pues es o el diálogo o la violencia.

¹⁷ Raúl Fornet, . *Interculturalidad y globalización*. San José de Costa Rica, Editorial DEI, 2000, p. 12.

En el diálogo intercultural en condiciones adversas se debe evidenciar el carácter discriminatorio y excluyente de las esferas públicas de nuestras democracias representativas. El ejercicio de la ciudadanía se realiza en los espacios públicos. Por ello, la inclusión diferenciada de la diversidad y la interculturalización de la vida pública son dos tareas impostergables en nuestra aún frágil democracia.

Al interior del interculturalismo crítico latinoamericano es posible distinguir dos tendencias: el interculturalismo crítico de corte indigenista y el interculturalismo crítico para todos.

El interculturalismo crítico indigenista promueve la afirmación intracultural de los pueblos indígenas mediante programas de recuperación y revalorización de los saberes y prácticas tradicionales y de revitalización de las lenguas originarias en proceso de extinción. Al respecto creo que la educación intercultural que hace de la afirmación intracultural medio y fin del proceso educativo conduce con frecuencia a la naturalización de las identidades y conlleva un ancestralismo que niega las dinámicas interculturales como parte esencial de las culturas como procesos abiertos.

Por otro lado, el interculturalismo crítico para todos es una tendencia que parte de la constatación de que el problema de la injusticia cultural, es decir, el de la estigmatización cultural y la discriminación estructural, es un problema de doble vía. La discriminación activa genera la discriminación reactiva y viceversa. El problema debe pues ser atacado por ambos lados pero con estrategias distintas. En educación, por ejemplo, habría que plantearse la necesidad de hacer educación intercultural rural y urbana, y hacer de ella una educación anti-discriminatoria tanto para los sectores discriminados de la sociedad como para los sectores discriminadores.

Es preciso combinar las políticas de reconocimiento del interculturalismo crítico con políticas redistributivas afirmativas de corto plazo y políticas transformativas de mediano y largo plazo. Esta diferencia la he tomado de Nancy Fraser quien hace una sugerente distinción que me ha resultado muy útil para entender la complejidad de las propuestas. "... Empezaré – nos dice- por distinguir brevemente entre afirmación y transformación. Con soluciones afirmativas a la injusticia, me refiero a aquellas soluciones dirigidas a corregir los resultados inequitativos de los acuerdos sociales, sin afectar el marco general que los origina. Por soluciones transformativas, por el contrario, entiendo aquellas soluciones dirigidas a corregir los resultados inequitativos, precisamente mediante la reestructuración del marco general implícito que los origina.

El punto esencial del contraste es resultados finales versus procesos que los generan, no el cambio gradual versus el apocalíptico “. No se trata de escoger entre políticas afirmativas o transformativas. De lo que se trata es más bien de utilizar las políticas afirmativas como medio para poder implementar políticas transformativas a largo plazo. Así por ejemplo, en la Universidad nacional San Cristóbal de Huamanga y en la Universidad San Antonio Abad del Cusco se vienen implementando acciones afirmativas para estudiantes indígenas de origen rural que proceden de las regiones donde predomina la pobreza extrema. Lo característico de estos programas es que no se reducen a solamente a proporcionar educación compensatoria sino que además se han transformado en espacios privilegiados de generación de líderes interculturales con formación ciudadana que, a largo plazo, se convertirán en los agentes de cambio que hagan posible la interculturalización de las universidades.

A nivel macro social creo que hay que combinar acciones afirmativas con acciones transformativas tanto en el plano de la redistribución como en el plano del reconocimiento. A continuación les presento un cuadro que puede ser útil para ayudar a entender nuestro planteamiento.

Políticas	Afirmación	Transformación
Redistribución (justicia distributiva)	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Reasignación del acceso a los bienes primarios basada en el “principio de la diferencia” ▪ Estado de bienestar 	<p><u>Democracia radical deliberativa</u></p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Redistribución de la propiedad de los recursos naturales (pueblos indígenas) ▪ Reestructuración profunda de las relaciones de producción (plusvalía) ▪ Respeto irrestricto a las libertades individuales <p>Creación de espacios públicos de deliberación inclusivos de la diversidad</p>
Reconocimiento (justicia cultural)	<p>Busca generar equidad de oportunidades mediante la discriminación a la inversa (políticas de la diferencia)</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Acciones afirmativas ▪ Derechos colectivos especiales 	<p><u>Interculturalismo crítico</u></p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Busca deconstruir las estructuras culturales de discriminación para generar espacios de reconocimiento. ▪ Estados plurinacionales - Generar una cultura política basada en la interculturalización de los derechos humanos

El objetivo común al que apuntan estas políticas es transformar nuestras democracias representativas en democracias radicales deliberativas que avancen hacia el ejercicio pleno de la ciudadanía intercultural con equidad de oportunidades.

Las formas específicas de concreción de estas políticas depende de las coyunturas políticas particulares y de las posibilidades objetivas de cada contexto. El reto está planteado. Las urgencias son perentorias. Las respuestas no deben hacerse esperar.