

CIUDADANÍAS COMPLEJAS Y DIVERSIDAD CULTURAL

Fidel Tubino Arias-Schreiber
Pontificia Universidad Católica del Perú

Nuestro lugar de enunciación

Es mi intención en este ensayo develar las incoherencias del proyecto ilustrado con el ánimo de renovarlo, no de rechazarlo. No se trata de una irresponsable deconstrucción del proyecto modernizador sino más bien del señalamiento de que es necesario radicalizarlo para hacerlo coherente consigo mismo. Estoy convencido de que develar las contradicciones del proyecto ilustrado no tiene por qué conducirnos ni al neoconservadurismo post-moderno, ni a las nostalgias ultramontanas del pensamiento reaccionario.

Si soy crítico del proyecto ilustrado y de la democracia liberal es porque considero que la crítica racional es un momento necesario de su renovación radical. Sólo así podremos reintentar realizar sus ideales originarios de libertad, equidad y solidaridad. Es decir, radicalizar la democracia, hacerla inclusiva, deliberativa y, sobretodo, espacio de construcción de la justicia social y cultural.

Creo que nos movemos en un contexto adverso. La globalización hoy en marcha, basada en el principio de la competencia y no en el de la solidaridad ilustrada, acrecienta las distancias entre ricos y pobres y contradice el principio ilustrado de la equidad social. La lógica interna de la globalización económica es la lógica de la acumulación del capital. Es una lógica perversa porque genera deseos que no logra satisfacer. Es una lógica en confrontación abierta con los principios ideales del proyecto ilustrado. Es una lógica éticamente anti-ilustrada. Esta lógica está generando grandes distancias sociales, conflictos culturales y tensiones políticas irresolubles en el marco de las reglas del juego del modelo neo-liberal.

Por otro lado, la libertad ilustrada y el ejercicio de los derechos humanos fundamentales se han transformado en el privilegio de los incluidos, que son los menos, en perjuicio de las grandes mayorías de excluidos del sistema vigente. La exclusión social que la globalización genera es un problema de derechos humanos. Grandes mayorías se ven excluidas —por estructurales injusticias económicas y culturales— del ejercicio de la ciudadanía reconocida.

En el plano cultural, los intentos de homogeneización mental y actitudinal que la globalización pone en marcha a través de los medios de comunicación masivos han generado efectos adversos. A esto se suman los reiterados fracasos de los procesos de modernización en las sociedades post-coloniales. Ambos fenómenos —la homogeneización cultural y la modernización fracasada— han contribuido significativamente a generar el surgimiento de los comunitarismos locales, la reivindicación de lo étnico en la política y, en no pocos casos, el afloramiento de los fundamentalismos político-religiosos. El caso del fundamentalismo islámico y del fundamentalismo cristiano es particularmente relevante.

La distancia entre las ofertas ideales del liberalismo y sus contradictorias realizaciones históricas es evidente y cada vez más alarmante. Todo indica que el liberalismo político, uno de los hijos predilectos de la Ilustración, es un proyecto trunco.

Por ello, pienso que la lógica de la globalización necesita ser replanteada desde sus raíces. Mientras que la lógica de la acumulación de capital sea el núcleo del proceso, las soluciones a los problemas que genera serán inviables. Hay que pensar desde modelos sociales alternativos, anti-autoritarios, no estatistas, por el contrario, que reivindiquen el rol protagónico en política de la sociedad civil. La fórmula de ‘neo-liberalismo económico con democracia liberal’ está decantada pues no es inclusiva y es adversa a los ideales de la Ilustración.

Para superar las contradicciones entre lo ideal y lo histórico, entre los principios normativos de la Ilustración —equidad, libertad y solidaridad— y sus realizaciones concretas, hay que re-fundar el pacto social. Para ello hay que generar las condiciones, es decir, construir espacios públicos inclusivos de deliberación colectiva; en una palabra, rehacer la democracia. La democracia hay que radicalizarla y —al mismo tiempo— enraizarla en las culturas. La crítica

de la democracia es una necesidad teórica y práctica. No es el punto de llegada, sino el punto de partida de la emancipación política de nuestros pueblos.

Por ello, en lugar de contribuir a la defunción de la democracia moderna me propongo más bien contribuir a su radicalización y a su enraizamiento, a sacarla de su encerramiento en discursos absolutizantes, auto-referenciales y auto-indulgentes; para retomar sus ideales, sus motivaciones iniciales, no para justificar lo injustificable, sino para realizarlos en la diversidad.

La estrategia del estudio

El presente estudio está dividido en dos grandes partes temáticas. En la primera parte realizo un cuestionamiento de la concepción indiferenciada de ciudadanía que heredamos de la Ilustración y propongo algunos puntos de referencia para repensar la noción de ciudadanía más allá del paradigma eurocéntrico de la modernidad. Esta primera parte la desarrollo del párrafo 1 al párrafo 5. En un segundo momento realizo un balance de los aportes que al respecto proceden del multiculturalismo anglosajón y del multiculturalismo mexicano y destaco la importancia de interculturalizar las esferas públicas de las democracias inclusivas, así como la necesidad de apuntalar el rol protagónico de la sociedad civil en la vida democrática.

1. El discurso ilustrado como discurso cerrado

En pleno siglo XVIII, Goya pintó genialmente la auto-justificación de la barbarie en nombre de la Razón, cuando los ejércitos napoleónicos invadieron España y aplastaron las masivas protestas populares con indescriptible crueldad. “Yo lo vi” nos dice Goya: “los sueños de la Razón engendran monstruos”. Goya fue testigo de excepción de la paradoja esencial que arrastra desde sus orígenes el proyecto ilustrado: que en nombre de la dignidad humana denigra la dignidad del Otro, en nombre de la solidaridad universal somete a pueblos enteros y en nombre de la tolerancia racional practica una intolerancia cultural sin precedentes.

Desde el paradigma de la modernidad las culturas no-occidentales han sido y son percibidas como entidades sincrónicas, ‘sin historia’, arcaicas y retardatarias del desarrollo social. Sus miembros son percibidos como menores de edad, adultos párvulos que —en el mejor de los casos— hay que civilizar para conducir hacia el Progreso. Desde el discurso ilustrado el no-yo no es un tú. Y este es, a mi juicio, el problema central del proyecto modernizador: que no reconoce alteridad. El proyecto moderno es un proyecto solipsista. El Otro no es un ‘tú eres’. Para serlo, debe renunciar a sí mismo, dejarse asimilar, abdicar a su horizonte moral, desarraigarse, dejar de ser. La modernidad no dialoga: monologa. En nombre de la Razón niega la otredad. La barbarie son los otros.

El ilustrado coloca sus creencias básicas como condición absoluta de la convivencia con el otro, no está dispuesto a colocarlas entre paréntesis. La racionalidad monológica no es tolerante. Contiene en sí misma la negación de sus principios ideales: es la negación del diálogo intercultural y de la deliberación prudencial. Es la negación de la política tal como la conceptualiza Hannah Arendt siguiendo a los griegos, es decir, como el arte de convivir mediante la deliberación compartida y la acción concertada. Es la negación de la razón pública y, por lo tanto, de la autorregulación colectiva. En base a la racionalidad monológica no se pueden construir ciudadanías interculturales. La racionalidad ciudadana es y debe ser por esencia una racionalidad comunicativa, dialógica, plural. La democracia, el buen gobierno, la deliberación política sólo son posibles desde el reconocimiento de la alteridad. El otro no es una exterioridad que hay que asimilar o destruir. Lo propio se constituye en relación con lo extraño, con lo no familiar. Sólo a partir del reconocimiento simétrico de la autonomía del otro se puede generar el diálogo intercultural en la vida pública para reconstruir la cultura política desde la diversidad cultural y no a pesar de ella. Dialogar significa pensar con el otro y a través del otro. Dialogar es más que tolerar, pues implica el esfuerzo por comprender al otro desde dentro, mirarse desde la mirada del otro y autorecrearse recíprocamente. La tolerancia ilustrada es insuficiente. Como bien señala Martín Hopenhayn, “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 el otro”.¹

La radicalización de la democracia moderna nos obliga a transitar de la racionalidad monológica a la racionalidad dialógica y de la racionalidad ins-

trumental a la racionalidad prudencial. La racionalidad dialógica es la esencia de la deliberación prudencial y de la autorregulación pública: es la condición *sine qua non* de la praxis política y de la democracia intercultural. Sin ella, el proyecto ilustrado queda preso en sus propias ilusiones y encarcelado en sus propias contradicciones.

2. Las ciudadanía ilustrada como ciudadanía indiferenciada

El gran aporte a la humanidad de las democracias liberales ha sido la generalización de la ciudadanía. Contra los principios filosóficos de las sociedades jerárquicas, el liberalismo y el republicanismo ilustrado construyeron la teoría de la ciudadanía universal y crearon los marcos y los instrumentos jurídicos de la expansión de la ciudadanía. Ésta es indudablemente su principal contribución. Pero no basta el reconocimiento legal de los derechos ciudadanos para tener la oportunidad de ejercerlos. Es el caso por ejemplo de los indígenas amerindios, para los que el acceso al ejercicio de la ciudadanía implica la renuncia a su cultura de pertenencia y su asimilación a la cultura criolla. La inclusión del otro pasa en este caso por su desenraizamiento ético, por la pérdida de sus horizontes de sentido y de sus marcos referenciales de ubicación ontológica.

El Estado nacional moderno se encargó y se encarga de ello y para eso usa la educación pública. Con la noble tarea de propiciar la cohesión social y la integración nacional, diseña e implementa políticas públicas asimilacionistas que buscan uniformizar las identidades originarias desde los marcos referenciales de la identidad cultural de la nacionalidad dominante. En los Estados nacionales modernos, en nombre de la igualdad se implementan las políticas de homogeneización cultural, las *national building*, que tienen como finalidad construir una identidad nacional que haga posible la consolidación de la unidad económica y política del Estado-nación. El discurso ilustrado de la ciudadanía confunde equidad con homogeneidad. Bajo el lema: 'la misma ley para todos' borra las diferencias y homogeneiza a la diversidad sobre el modelo cultural de la nacionalidad hegemónica. La igualdad ante la ley soslaya las diferencias y se interpreta como uniformidad cultural. Podemos decir por ello,

sin temor a equivocarnos, que la cara oculta de la integración nacional es la desestructuración de las identidades originarias.

3. La identidad ciudadana ilustrada como identidad abstracta

La identidad ciudadana moderna es una identidad abstracta. En la Ilustración los derechos humanos son tematizados como atributos esenciales de un sujeto sin *locus* y sin *ethos*. La identidad ciudadana apareció así como una identidad desvinculada. Como consecuencia de ello los ciudadanos de las culturas no-occidentales están constantemente forzados a escoger entre su ser cultural y su ser ciudadano. Poner entre paréntesis su *ethos* es la condición de la ciudadanía. Sus lenguas, sus valoraciones, sus modelos de vida buena y sus concepciones propias son percibidas como rasgos atávicos que obstaculizan el progreso y el ejercicio de la autorregulación colectiva. Así, mientras menos conserve el espíritu comunitarista de su *ethos* originario más ciudadano será. Entre pertenencia comunitaria y ejercicio de la ciudadanía hay ruptura, no hay solución de continuidad. La ciudadanía presupone el desarraigo, es para individuos desvinculados, indiferenciados; es para entes abstractos.

La autopercepción del sí mismo como sujeto de derechos universales presupone el desenraizamiento del yo, la renuncia a concebirse como parte de una tradición comunitaria y como parte de la cadena del Ser. Los derechos fundamentales son los atributos de un sujeto abstracto: son los derechos del individuo desvinculado frente al Estado. Marcan la frontera entre la soberanía del Estado y la soberanía de la subjetividad. La praxis de la ciudadanía ilustrada consiste fundamentalmente en el ejercicio de las libertades negativas que subrayan la autonomía de los individuos frente al Estado.

Sobre la relación entre las libertades negativas o 'la libertad de los modernos' (es decir, el ejercicio de los derechos civiles) y las libertades positivas o 'la libertad de los antiguos' (es decir, el ejercicio del derecho a la participación política) hay dos interpretaciones contrapuestas que se derivan de la Ilustración: la interpretación liberal y la interpretación republicana. Según la versión propiamente liberal, el ejercicio de los derechos políticos cobra sentido en tanto aseguran y protegen de manera irrestricta la vigencia de los derechos

civiles de los ciudadanos. En la versión republicana, las libertades individuales tienen sentido en cuanto hacen posible la participación política y la autorregulación colectiva. No puede haber autonomía pública sin autonomía privada, pero la autonomía privada tiene sentido en tanto hace posible la autonomía pública. Por lo tanto, entre la autonomía individual (el ejercicio de los derechos civiles) y la autonomía pública (el ejercicio de los derechos políticos) hay una conexión necesaria. Dicho en negativo, la suspensión de las libertades individuales —los derechos civiles— impide el ejercicio de los derechos políticos, y la suspensión de las libertades políticas nos impide ejercer nuestros derechos civiles fundamentales.

Entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos hay una conexión conceptual, necesaria, *a priori*. Así, sin libertad de expresión no es posible ni la deliberación pública ni la autorregulación colectiva. Las libertades individuales son y deben ser inalienables. Ésta es la esencia del liberalismo político y su diferencia con el republicanismo ilustrado. Pero es también su propio límite, pues al hacer de la protección de las libertades individuales la función por excelencia del Estado, subordina las libertades positivas a las libertades negativas. La participación en la deliberación pública adquiere un valor instrumental. Se coloca al servicio de los planes de vida de los individuos de acuerdo a sus respectivas doctrinas comprensivas. El liberalismo, incluso el liberalismo social, es la apología mejor lograda del individualismo moderno. La libertad es concebida como la autonomía del individuo frente al Estado. Y la autonomía no es sino autorregulación del sujeto a partir de leyes universalizables que se da a sí mismo en un acto de absoluto solipsismo. La autonomía individual es un acto puro del sujeto que no reconoce inter-sujetos y que tampoco reconoce la pertenencia a un *ethos* y a un *habitat* como esenciales e inherentes a la constitución de la subjetividad.

4. El derecho a la tierra y a las pertenencias culturales

En base a esta concepción de la libertad como acto puro de una voluntad desvinculada y abstracta se estructura la teoría moderna de los derechos fundamentales. No extraña por ello que en la versión ilustrada de los derechos

humanos no se haga referencia a la importancia que tiene para otras culturas el vínculo con la tierra. Los derechos humanos son derechos desterritorializados.

Esto es expresión de la ruptura que se produjo en la modernidad entre el sujeto y el mundo, entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Al transformarse la tierra en *res extensa* perdió su significación existencial y pasó a disponer de una significación puramente instrumental. Pasó a ser conceptualizada como fuente de recursos y de acumulación del capital. Este cambio de *gestalt* se expresa en la nueva ciencia moderna. Al interior de ella la racionalidad matemática y la racionalidad instrumental se juntan y dan origen a los procesos de modernización del planeta. Las consecuencias ecológicas de este cambio de paradigma, de esta ruptura del vínculo del hombre con la tierra, son en la actualidad ampliamente conocidas.

Este cambio de *gestalt* se evidencia de manera privilegiada en la doctrina ilustrada de los derechos humanos. El derecho a la tierra no es considerado un derecho fundamental. En su lugar aparece el derecho a la propiedad privada. Pero entre estos dos derechos no hay ni equivalencia ni conmensurabilidad. La tierra en su sentido primigenio no es propiedad de nadie en particular y menos de un individuo determinado. Desde la concepción indígena de los derechos humanos el derecho a la vida es indesligable del derecho a la tierra. La tierra no es una *res extensa*. La tierra es el '*habita*'. Su valor de uso está supeditado a su valor simbólico y a su significación ontológica. El vínculo con la tierra no es el de la apropiación privada. La tierra no se hipoteca, no se vende, pues quedarse sin tierra es quedarse sin sentido, sin ubicación existencial. La tierra no es externa al *ethos*, es su esencia misma. La *physis* es constitutiva del *ethos*. El vínculo con la tierra es fundacional de la subjetividad. No hay sujeto sin *locus*. No hay *ethos* sin *physis* ni *physis* sin *ethos*. Estamos pues ante un nuevo punto de partida.

Creo que las concepciones amerindias de los derechos humanos deberían ser escuchadas con más atención, no por compasión o concesión democrática sino sobretudo porque nos pueden ayudar a recrear nuestra concepción de los derechos humanos, a hacer del derecho al medio ambiente parte de los derechos fundamentales, al lado del derecho a la vida y a la libertad de pensamiento. Creo que las concepciones indígenas del *ethos* pueden ayudarnos a revisar con espíritu intercultural y autorreflexivo nuestra concepción de ciudadanía.

Más aún ahora que nos encontramos en los umbrales de la crisis de la subjetividad moderna.

Pero, al mismo tiempo, creo también que las culturas indígenas, para dialogar interculturalmente entre ellas y con los otros, tienen a su vez que tornarse autorreflexivas, pues sólo así estarán en condiciones de apropiarse crítica y selectivamente de sus propias tradiciones y de las ofertas culturales de los diferentes.

5. Más allá de los discursos cerrados

El problema de fondo es que el discurso ilustrado de la ciudadanía es un discurso auto-contemplativo, que parte de la desvalorización *a priori* de toda otra posible manera de entender los derechos de las personas y el ejercicio del poder político. Se auto-coloca como universalizable y desligable de su particularidad. Tolera y no tolera puntos de partida diferenciados. Es un discurso auto-referencial. El Otro no tiene discurso. El decir del otro es un conglomerado de fragmentos. Su lengua no es lengua, es dialecto. Parecería que fuera del proyecto moderno y de la democracia liberal, no hay ni pueden haber formas alternativas de convivir razonablemente. ¿Con quién practica el liberal la tolerancia? ¿Con el liberal? ¿Con el otro incluido? Extraña manera de practicar la tolerancia, pues al semejante no se le tolera. La tolerancia es una virtud pública que se debe practicar con el diferente, es decir, con el no liberal. Empieza por el reconocimiento de la alteridad. La tolerancia es respeto a la autonomía del otro. Pero si la condición de la tolerancia es la inclusión del otro, entonces aquí hay un problema de fondo. O estamos frente a una confusión semántica o estamos frente a un defecto de fábrica de la concepción ilustrada de la tolerancia y, por lo tanto, del proyecto modernizador.

Para que el discurso ilustrado sea coherente con sus postulados morales es preciso que se abra a otras tradiciones con vocación dialogante y no meramente tolerante. Tiene que empezar por objetivarse, analizarse, evaluarse y, de esta manera, por generar sus propios meta-discursos. Esto es lo que representan los discursos post-modernos. La post-modernidad es la modernidad reflexionándose a sí misma. Es, en otras palabras, el meta-discurso de la modernidad. Es una

prolongación de la autorreflexividad que constituye el núcleo de la auto-conciencia, del *cogito*, del sujeto moderno.

El discurso post-moderno es, en realidad, un meta-discurso. No es un discurso propositivo. El meta-discurso post-moderno le impide a la modernidad auto-colocarse como fuente de meta-relatos descontextualizados y de saberes cerrados. Le permite al proyecto moderno reconocer su pertenencia a una tradición, a un *ethos*, a un *locus*. Le permite el reconocimiento de su propia historicidad. Esta conciencia hermenéutica, este saber de las pertenencias, le posibilita al discurso ilustrado el descubrimiento de la alteridad como valiosa y la apertura a otros discursos, a otros *ethos*, a otras culturas, a otras formas de entender y habitar el mundo.

No creo que el proyecto modernizador sea un proyecto que conlleve una falla estructural irremediable ni que haya que desecharlo de plano. Lo que hay que hacer es —a partir de la crítica post-moderna— abrirlo, sacarlo de la artificialidad de los discursos desenraizados y despersonalizados, liberarlo de la estrechez de los discursos auto-referenciales y auto-indulgentes. Creo que de esta manera estaremos preparados para retomar sus ideales, no para justificar lo injustificable, sino para hacerlos viables desde la diversidad de lo concreto.

Para empezar, deberíamos dejar de hablar de la versión ilustrada de la ciudadanía como si fuera un modelo universal y exportable a cualquier contexto cultural. Asimismo, deberíamos dejar de presentar a la democracia liberal como única forma de convivencia razonable. Es una contradicción extrema proclamar la tolerancia como principio de la convivencia entre los diferentes y, al mismo tiempo, colocar nuestra versión de la democracia como única fórmula de convivencia civilizada.

Tenemos que empezar por liberar a la democracia del liberalismo político, reentenderla desde otros horizontes, redescubrirla desde otras tradiciones, reinventarla desde otras valoraciones. Si queremos que los ciudadanos no perciban al sistema democrático como una externalidad ajena sino que se perciban a sí mismos como pertenecientes a las formas de vida que la democracia implica, tenemos que empezar por recuperar las pertenencias originarias de la gente como valiosas, liberarnos de la idea de que hay uno modelo unitario de ciudadanía, abrirnos a la pluralidad de ciudadanía. Abrámonos a la diversidad de maneras de entender y ejercer la ciudadanía así como a la constatación

de que existen otras formas de convivencia digna, más allá del modelo clásico de democracia que hemos heredado de la modernidad.

El propio John Rawls en su *Derecho de gentes*, fiel al espíritu de tolerancia y de justicia del liberalismo político moderno, parte del reconocimiento valorativo de la existencia de formas válidas de gobierno y de organización social iliberales que, sin embargo, son tan o más razonables que las propuestas desde el modelo clásico de la democracia liberal. Tal es el caso de aquellos pueblos no-occidentales que —nos dice Rawls— organizan el poder en torno a jerarquías consultivas razonables. Son sociedades ‘bien ordenadas’ que disponen de sistemas jurídicos que no violan ‘el derecho a la vida’ (a los medios de subsistencia y a la seguridad), el derecho a la libertad (respecto a la esclavitud, la servidumbre, el trabajo forzado y la libertad de conciencia), el derecho a la propiedad y el derecho a la igualdad formal, expresada en reglas según las cuales casos similares deben ser tratados de manera similar).²

Lo propio de las jerarquías consultivas razonables es que las autoridades escuchan y toman en cuenta la opinión de los súbditos antes de tomar decisiones. Son autoridades que gozan de legitimidad social pues interpretan en sus decisiones los sentimientos y las esperanzas de la gente. Muchas de las sociedades tradicionales, mal llamadas pre-modernas, son jerarquías consultivas razonables. Son sociedades que no conciben la propiedad de la tierra y del *habitat* desde el paradigma del individualismo posesivo de la modernidad. Eso las convierte en modelos más razonables de convivencia humana y de respeto al entorno. Es el caso de las sociedades andinas y amazónicas de América del Sur.

En conclusión, a la universalización hay que oponerle la diversificación, a la unidad la pluralidad y a la homogeneización el reconocimiento de la heterogeneidad como topos indesligable de las ciudadanías diferenciadas. Recordemos que el proyecto modernizador y las democracias liberales han funcionado en aquellas sociedades donde surgieron como expresión de tradiciones de pensamiento propias y como resultado de procesos endógenos.

La modernización ha logrado generar mejores niveles de igualdad social y de libertad política sólo en aquellas sociedades donde se gestó a partir de tradiciones propias. El problema del proyecto modernizador es que, al no reconocer alteridad, se universaliza arrasando las tradiciones locales y no diversificándose y arraigándose en ellas. Y, como decía Goya, engendra mons-

truos. Para ser fiel a sus ideales originarios, la democracia y el modelo de la ciudadanía moderna tiene que pluralizarse, reinventarse e inculturarse desde y en nuestras culturas originarias, arraigarse en las éticas locales y en las formas ancestrales de convivencia solidaria de nuestros pueblos. Ello involucra la redefinición del rol y la estructura del Estado, de la función de la sociedad civil, de la naturaleza de la democracia y, sobretodo, de la teoría de los derechos ciudadanos.

6. Las ciudadanías complejas

La apercepción del sí mismo como valor absoluto y por lo mismo como sujeto de derechos no presupone necesariamente el desenraizamiento del yo ni la renuncia a autoconcebirse como yo situado, inserto en un *ethos* y parte de un *habitat*. Las identidades ciudadanas tienen que construirse a partir de las identidades culturales y no a pesar de ellas. La ciudadanía no es un universal abstracto, es un universal concreto arraigado en tradiciones y localizado en un espacio cargado de significados. Los derechos humanos no son atributos de un sujeto desterritorializado. Son atributos de subjetividades encarnadas y localizadas que conviven con otras subjetividades en comunidades valorativas concretas. El ejercicio de las libertades negativas, la autonomía individual, no es el acto puro de una voluntad desencarnada. Es el ejercicio del *sapere aude* (el ¡Atrévete a pensar!) de la Ilustración por voluntades encarnadas, enraizadas en un *ethos*, en un *pathos*, situadas en una tradición, vinculadas a otras subjetividades, ubicadas en un *locus*.

Por ello, considero que el concepto de ciudadanía debe repensarse desde otro lugar, es decir, más allá del paradigma de la modernidad. Y para ello creo que la hermenéutica filosófica nos ofrece no un nuevo punto de partida, un nuevo *fundamentum inconcussum veritatis*, pero sí indicaciones lúcidas y herramientas conceptuales muy pertinentes. La hermenéutica es la apología de los discursos abiertos, pero sobretodo es una nueva actitud: la escucha atenta de la alteridad. Esta es la condición del diálogo. El diálogo es más que la deliberación social. La deliberación es una operación racional. El diálogo es ciertamente una actividad racional pero es sobretodo una actitud emocional. La actitud

del diálogo involucra a la totalidad de la persona, pues no sólo dialogan los intelectos, también dialogan las sensibilidades, los afectos, los silencios. Esto es muy importante tenerlo en cuenta para el diálogo intercultural, pues en muchas culturas la comunicación no verbal es más importante que la comunicación verbal y los acuerdos orales son más significativos que los acuerdos escritos.

Más allá del paradigma de la modernidad, el reconocimiento de la alteridad, el diálogo intercultural y la racionalidad prudencial son las claves teóricas que nos permitirán repensar los derechos humanos y emprender la reconstrucción de las ciudadanías. Para ello hay que empezar por liberar la teoría de los derechos humanos del individualismo abstracto del liberalismo político. Hay que empezar también por separar la cultura política de la cultura hegemónica para incluir al otro en la construcción de una cultura política compartida y dialógica que resulte de la fusión de los diversos horizontes de comprensión.

Pero recordemos que la interculturalización de los derechos humanos es más que una tarea teórica. Es sobretodo una tarea ético-política, un proceso histórico, un intento de sacar a los derechos humanos del discurso cerrado de la racionalidad fonológica de la modernidad, un intento de arraigarlos en los mundos vitales de la gente y de reinterpretarlos desde la diversidad de las culturas.

Los principales avances que se han hecho hasta el presente sobre esta materia se han desarrollado desde el multiculturalismo anglosajón y el multiculturalismo mexicano. Ambos son expresiones privilegiadas de la radicalización del liberalismo político.

7. La teoría de la ciudadanía en el multiculturalismo anglosajón.

Al ponerse en evidencia el fracaso del *melting pot* se tuvieron que replantear en los Estados Unidos lo que debería ser una política de tratamiento de las diferencias raciales y culturales que permitiera una convivencia pacífica entre los diferentes. El *melting pot* es el equivalente norteamericano de las fallidas teorías latinoamericanas del mestizaje cultural. Es una manera de soslayar las relaciones asimétricas de poder entre las lenguas y las culturas. Como si entre la

injusticia cultural y la injusticia económica y social no existieran vínculos estrechos. Creo que en el hemisferio norte se ha dado un paso importante al cuestionarse el sentido del *melting pot*. De manera semejante, en América Latina hemos sustituido las teorías del mestizaje cultural por teorías interdisciplinarias que dan cuenta de las complejas relaciones diglósicas, de hibridación y de sincretismo que existen entre las culturas.

En Norteamérica el multiculturalismo surgió como movimiento social y como actor político en la vida nacional en el marco de las luchas sociales por el reconocimiento de los derechos civiles y políticos de las minorías menospreciadas —raciales, étnicas y sexuales. Estos movimientos lograron incorporar en la agenda pública las injusticias que genera la discriminación sexual, racial y cultural. Como buenos liberales de izquierda, los multiculturalistas norteamericanos —basados en los principios ilustrados de la tolerancia y la autonomía— han logrado introducir reformas legislativas sustentadas en la discriminación positiva. Es el caso de las leyes de cuotas. Estas leyes buscan generar, en el corto plazo, igualdad de oportunidades en el acceso a la educación y a las representaciones públicas de la democracia liberal. Además de esto, creo que los multiculturalistas han sabido demostrarle a la sociedad norteamericana que es deber insoslayable de la democracia liberal comprometerse con el respeto irrestricto de los derechos humanos no sólo en otros continentes. El compromiso con los derechos humanos debe empezar en el propio territorio norteamericano.

Las injusticias culturales que resultan de la estigmatización social de los grupos vulnerables no deben ser ni permitidas ni toleradas, en nombre de los principios de la democracia liberal. Y el principio supremo del liberalismo es el respeto incondicional de los derechos individuales. “La democracia liberal —nos dice Will Kymlicka— no puede reducirse a la idea de la regla de las mayorías. La democracia liberal también incluye una compleja serie de reglas y principios para estructurar, dividir y limitar el poder. El más destacado de estos principios es la protección de los derechos individuales”.³ En consecuencia, si la esencia del liberalismo es el respeto irrestricto de los derechos individuales, entonces la práctica sistemática de la exclusión cultural y racial atenta contra la esencia del liberalismo político *in strictu sensu*. La exclusión social es

exclusión del ejercicio de los derechos individuales jurídicamente reconocidos. Es la negación del liberalismo democrático.

Will Kymlicka nos ha enseñado reiteradamente que la inclusión social de las minorías excluidas pasa necesariamente por reconocerles ‘derechos colectivos’. Sin derechos de grupo, las minorías excluidas no pueden actuar sus derechos individuales. El ejercicio de estos derechos pasa necesariamente por el reconocimiento de derechos colectivos. Entre los derechos individuales y los derechos colectivos no hay oposición. Los derechos colectivos no introducen restricciones al ejercicio de los derechos individuales. Al contrario, son la garantía de su ejercicio. Así, por ejemplo, si a un ciudadano se le juzga y sentencia en una lengua que ni entiende, ni habla, y ni siquiera se le otorga un traductor oficial, el derecho al debido proceso está siendo vulnerado en ese juicio. Esto acontece a diario en América Latina con los ciudadanos indígenas y, sin embargo, no se percibe como un atentado contra los derechos humanos. Forma parte de esa gran cantidad de violaciones a los derechos básicos que están invisibilizadas por la ideología neo-liberal.

Dentro de los derechos colectivos está el derecho a la identidad cultural y, dentro de éste, el derecho a la propia lengua. Es cierto que —desde un punto de vista estrictamente liberal— el Estado no tiene autoridad para imponerle a los ciudadanos ni una lengua, ni una cultura. Esto es percibido como un recorte injustificado a sus derechos individuales. El Estado —dicen los liberales norteamericanos— debe ser cultural y moralmente neutral. Así por ejemplo, Michael Walzer sostiene que el Estado liberal —a diferencia de los Estados autoritarios— se construye sobre la base de ‘un claro divorcio entre Estado y etnicidad’. Él más claro ejemplo de Estado neutral lo constituye, a sus ojos, el Estado norteamericano cuya neutralidad etnocultural se reflejaría en el hecho de que no existe una lengua oficial constitucionalmente reconocida. Esto es engañoso. “Lo cierto es que el gobierno americano promueve de forma activa una lengua y una cultura comunes. Así, es un requisito legal que los niños aprendan inglés e historia americana en las escuelas, constituye un requisito para los inmigrantes (hasta la edad de cincuenta años) aprender inglés e historia americana a fin de adquirir la ciudadanía americana; el dominio del inglés es un requisito de hecho para todo candidato a un empleo en la admi-

nistración pública; los trámites judiciales y otras actividades gubernamentales se desarrollan exclusivamente en inglés... ”.⁴

La neutralidad cultural del Estado liberal es un imposible, sostiene con razón Will Kymlicka. En nombre de esta imposible neutralidad se tramitan las ‘políticas de construcción nacional’ a través de la administración pública. Son políticas de homogeneización cultural de las identidades, destinadas a uniformizar a los ciudadanos sin reconocer la diversidad que les es propia. Las políticas de ‘construcción nacional’ son ‘políticas de identidad’ que generan las identidades nacionales a costas de las identidades locales. Al restarles funcionalidad social a las lenguas originarias, las tornan prácticamente insertibles más allá de la esfera familiar y local. Sabido es que “... uno de los factores determinantes de la supervivencia de una cultura es si su lengua es una lengua gubernamental, es decir, si su lengua se usa en las escuelas públicas, los tribunales, los órganos legislativos, las agencias de política social, los servicios sanitarios, etc.... Es difícil que las lenguas sobrevivan en las modernas sociedades industrializadas a menos que tengan un uso público”.⁵

El multiculturalismo canadiense es consciente de esta realidad. A diferencia del multiculturalismo norteamericano, es severo crítico del liberalismo de la neutralidad y promueve la ecología cultural en el buen sentido. Sabido es que el uso del francés en Québec es obligatorio en la vida pública y su aprendizaje también es obligatorio como lengua primera en la educación escolar. De esta manera los canadienses francófonos han logrado impedir que la lengua y cultura anglosajona extinga a la lengua y la cultura francesa. La ecología cultural es una manera legítima de practicar la ‘protección’ de las culturas en vías de extinción frente a las ‘externalidades’ que las amenazan en su supervivencia. Es cierto que la ecología cultural no genera autonomía, ni produce ciudadanía, pero sí genera tolerancia y permite la supervivencia de las culturales en proceso de desaparición. La ecología cultural es una ‘política de emergencia’, necesaria de aplicar en muchos casos. Pero no es una política de promoción ciudadana: ésta es su limitación.

En Estados Unidos las políticas multiculturales, basadas en el principio de la discriminación a la inversa, han dado lugar a las ‘acciones afirmativas’. Éstas han logrado de alguna manera generar mayor equidad de oportunidades permitiendo así el acceso de las minorías discriminadas a la educación superior y

a las representaciones democráticas en la esfera pública. Las ‘acciones afirmativas’ son políticas multiculturales que generan equidad social pero no generan integración cultural. En lugar de sociedades interculturales e integradas, han generado un conglomerado de sociedades paralelas que se toleran entre sí pero que no se comunican entre ellas. Las sociedades multiculturales de Norteamérica son por ello un conjunto de ‘islas étnicas’ sin interrelación recíproca. Eso es lo propio de una sociedad multicultural de corte anglosajón. Han logrado de esta manera evitar la violencia racial y cultural explícita. No hay violencia cultural manifiesta. Pero hay una creciente violencia latente.

7a. Las ciudadanías diferenciadas

Entre los multiculturalistas anglosajones, el liberalismo canadiense —cuyo principal representante es Will Kymlicka— marca la diferencia. No se limita a proponer ‘acciones afirmativas’ de discriminación positiva. Va más lejos: proponen un nuevo concepto de ciudadanía. Me refiero a la noción de ‘ciudadanías diferenciadas’. De esta manera, logra enraizar el discurso de los derechos. Desde la Ilustración, el discurso de la ciudadanía estuvo encapsulado en un modelo etnocéntrico y homogéneo. En nombre de la ciudadanía se practicó y se siguen practicando nuevas formas de colonialismo cultural. Los multiculturalistas canadienses se separan de la concepción unitaria de la ciudadanía abstracta de la Ilustración y proponen la idea de una multiplicidad de ‘ciudadanías’ culturalmente diferenciadas.

Pero, ¿qué hay de común denominador en la diversidad de ciudadanías? ¿Cuál es el elemento transcultural que comparten? La apuesta de los multiculturalistas liberales es que comparten dos tesis centrales:

1. Que no puede haber ciudadanía sin el ejercicio efectivo de los derechos civiles y políticos.
2. Que en el caso de los grupos sociales vulnerables el ejercicio de las libertades civiles y políticas pasa necesariamente por el reconocimiento de derechos colectivos.

He optado por no interpretar los derechos civiles y políticos como si fueran derechos ‘individuales’ opuestos a los ‘derechos colectivos’ porque la distin-

ción entre derechos individuales y derechos colectivos es una distinción tramposa. Los derechos individuales —se dice— son las prerrogativas básicas de los individuos frente al Estado. Constituyen aquello sobre lo cual el Estado no tiene soberanía, a saber, la conciencia y el cuerpo de los ciudadanos. Los individuos deben ser respetados por el Estado como agentes morales autónomos. Pero autonomía no quiere decir ‘encapsulamiento individualista’. Autonomía es auto-regulación. Y la auto-regulación moral consiste en escoger regirse por principios universalizables y no por intereses individualistas. Los derechos individuales son derechos que los agentes morales ejercen en sus relaciones con otros sujetos. Son derechos inter-subjetivos. Es en el espacio social donde se afirman o se niegan las libertades individuales de los agentes morales, no en el espacio abstracto de las individualidades desenraizadas de la posición original.

Sin embargo “... de acuerdo a muchos comentaristas, los derechos humanos son paradigmáticamente derechos individuales, según conviene al individualismo de las sociedades occidentales, mientras que las sociedades no occidentales están más interesadas en derechos ‘grupales’ o ‘colectivos’, según conviene a sus tradiciones comunitarias”.⁶ Esto es falso. Entre derechos individuales y derechos grupales no solamente no hay oposición sino que hay una relación necesaria. Los derechos ‘individuales’ hacen posible la consolidación de los derechos de grupo y los derechos de grupo hacen posible el ejercicio de los derechos ‘individuales’. Así por ejemplo “los derechos individuales de libertad religiosa han demostrado con éxito ser capaces de ampliar la gama de grupos religiosos —incluyendo los de muchas religiones no-occidentales— en sociedades Occidentales”.⁷ Y, por otro lado, los derechos lingüísticos (que son derechos de grupo) han demostrado ser indispensables para que los individuos pertenecientes a los grupos menospreciados culturalmente puedan ejercer sus libertades de expresión y de pensamiento. Por lo tanto, entre los derechos ‘individuales’ y los derechos ‘de grupo’ no solamente no hay oposición sino que hay interdependencia. Es absolutamente necesario por ello que los derechos civiles y políticos de los grupos vulnerables se garanticen mediante el otorgamiento de derechos especiales según cada caso. De allí viene la diferenciación de ciudadanías.

En otras palabras, hay diversidad de ciudadanías porque hay una diversidad de derechos de grupo que es necesario proteger para que todos los ciuda-

danos puedan ejercer sus derechos básicos. Los derechos especiales son derechos de grupo. Les posibilitan a las minorías excluidas el ejercicio de sus derechos civiles y políticos mediante el otorgamiento de derechos de grupo que varían según el grado de vulnerabilidad del colectivo en cuestión. Los derechos de grupo son derechos de ‘protección externa’.

7b. Las protecciones externas y las restricciones internas

Para entender por qué no hay oposición entre los derechos de grupo y los derechos individuales es preciso “... distinguir entre dos tipos de derechos colectivos que pueden ser reclamados por un grupo. El primero de ellos implica el derecho de un grupo contra sus propios miembros; el segundo implica el derecho de un grupo contra el resto de la sociedad... El primer tipo de derechos está dirigido a proteger al grupo del impacto desestabilizador de la disidencia interna (...) mientras que el segundo pretende proteger al grupo del impacto de presiones externas (...) Para distinguir entre estos dos tipos de derechos llamaré a los primeros derechos a las ‘restricciones internas’ y a los segundos derechos a las ‘protecciones externas’”.⁸

Las ‘restricciones internas’ se refieren a las limitaciones a la autonomía individual que introducen en muchos casos los usos y las costumbres tradicionales. Así por ejemplo, es norma socialmente aceptada, al interior de los grupos culturales endogámicos tradicionales, que las alianzas matrimoniales de las mujeres con hombres provenientes de otros grupos etnoculturales se encuentren prohibidas. La transgresión de esta norma se sanciona con la expulsión de la mujer del grupo etnocultural. Se dice que las restricciones internas a la autonomía individual de las mujeres al interior de los grupos étnicos tradicionales cumplen la función de asegurar la sobrevivencia del grupo a costa de la restricción de sus libertades individuales. Las ‘restricciones internas’ por motivos culturales son dinámicas coactivas que están respaldadas por la autoridad de la tradición. Obligan a las mujeres a sacrificar su libertad individual en pro de la sobrevivencia del grupo. Plantean el problema ético de la coacción, del injustificado sometimiento de las mujeres en las sociedades tradicionales en base a reglas impersonales de aceptación interna. Son ‘restric-

ciones internas' a la autonomía individual que las mujeres están obligadas a aceptar para asegurarse el ejercicio de su derecho a la pertenencia cultural. Las 'restricciones internas' de la autonomía individual por motivos culturales son propias de las sociedades no liberales.

Por el contrario, las 'protecciones externas' se refieren a los derechos de los grupos etnoculturales frente a la invasión y/o agresión de otros grupos y de manera especial, de la nacionalidad dominante que se expande a través de los aparatos hegemónicos del Estado-nación. Las 'protecciones externas' son medidas reactivas, respuestas defensivas a las agresiones culturales que vienen de fuera. Son derechos defensivos que no generan limitaciones a las libertades individuales sino que más bien protegen a los grupos culturalmente vulnerables de las coacciones que otros grupos etnoculturales les imponen desde fuera. "La concesión de derechos especiales de representación, de reclamaciones territoriales o de derechos lingüísticos no los ponen necesariamente, y a menudo no lo hace, en una posición dominante, frente a otros grupos. Por el contrario, esos derechos pueden ser vistos como la puesta en pie de igualdad de diversos grupos entre sí, al reducir el grado en que el grupo minoritario es vulnerable frente al mayoritario".⁹

Las leyes de cuotas son un ejemplo típico de legislación proteccionista, es decir, de protección externa que se justifica como medida transitoria. Las cuotas de representación en las asambleas legislativas y de acceso a la educación superior cumplen una función igualadora. Evitan que se reproduzcan las desigualdades en el acceso a los bienes sociales por discriminación social y cultural. Hay quienes critican las cuotas y los derechos especiales alegando que introducen discriminación contra los bien situados social y culturalmente y restricciones injustificadas al ejercicio de las libertades individuales de los ciudadanos que desean asimilarse a los grupos hegemónicos. El Estado, dicen, debe abstenerse de legislar en estas materias, debe permanecer como árbitro neutral. Pero el Estado no puede ser neutral. Debe tomar —y de hecho toma siempre— decisiones en materia cultural cuando escoge, por ejemplo, qué versión de la historia nacional se va a transmitir a través de la educación pública, cuál va a ser la o las lenguas de la administración de justicia, cuál será el calendario de festividades, etc. Plantear que el Estado para ser neutral debe promover valores cívicos y debe abstenerse de promover valores etnoculturales

es un argumento de poco peso. Porque la cultura cívica tampoco es éticamente neutral. Ni la tolerancia, ni la autonomía —que son los valores cívicos por excelencia— son éticamente neutrales. La neutralidad en ética no existe. Ni la tolerancia ni la autonomía son valores exclusivamente occidentales. Por dos razones: primero, porque en Occidente también hay tradiciones anti-liberales que valoran y defienden el patriarcado, el autoritarismo y el racismo. Y, segundo, porque en las culturas no-occidentales —incluyendo las culturas islámicas— también hay antiguas tradiciones que valoran la tolerancia y la autonomía como fundamentos de la convivencia.

El Estado democrático no puede ni debe abstenerse de tomar posiciones y actuar frente a las injusticias culturales. Hay injusticias que se cometen por razones exógenas, como por ejemplo, las agresiones culturales, las políticas asimilacionistas de los Estados nacionales y la homogeneización de los deseos y valores que la globalización expande. Y hay injusticias culturales que se cometen por razones endógenas. Este es el caso de las ‘restricciones internas’ a la autonomía individual por motivos culturales. Frente a estos dos tipos de injusticias culturales, lo que propone Will Kymlicka es —fiel a su espíritu liberal— abstenernos de legislar en torno a las restricciones internas por razones culturales. En segundo lugar, el Estado democrático debe promover un sistema de ‘protecciones externas’ entre las culturas, legislando los derechos especiales de los grupos vulnerables, con la finalidad de evitar las agresiones interculturales.

7c. Los derechos de grupo como derechos especiales

Los derechos de grupo son derechos especiales que dependen de cada caso en particular. Su finalidad es hacer posible el ejercicio de los derechos básicos de los ciudadanos que pertenecen a los grupos vulnerables. Pueden ser de cuatro tipos: derechos especiales de representación, derechos de autogobierno, derechos lingüísticos y derechos poliétnicos.

a. Los derechos especiales de representación se refieren al otorgamiento temporal de cuotas de representación en las asambleas a los grupos vulnerables. Estos derechos “hacen menos probable que una minoría nacional o étnica

sea ignorada en decisiones que afectan globalmente al país”.¹⁰ Son acciones afirmativas que no atacan el fondo del problema. Son medidas a corto plazo. Para que sean transitorias deben ser complementadas con acciones transformativas a largo plazo, que cambien las estructuras del imaginario simbólico de la sociedad en su conjunto.

b. Los derechos especiales de autogobierno le confieren autonomía política a las minorías nacionales para que no sean excluidas por la mayoría “en decisiones que son de particular importancia para su cultura, como las cuestiones de educación, inmigración, desarrollo de recursos, lengua y derecho familiar”.¹¹ También se refieren al derecho de los pueblos indígenas a ser consultados y a participar en las decisiones que se toman con relación con los recursos naturales de sus respectivos territorios. El Convenio 169 de la OIT es especialmente relevante al respecto.

c. Los derechos especiales lingüísticos se refieren al derecho de los pueblos a utilizar sus lenguas en la esfera pública. “En la mayoría de Estados democráticos, los gobiernos han adoptado el lenguaje de la mayoría como el único ‘lenguaje oficial’ —esto es, el lenguaje del gobierno, la burocracia, las cortes, las escuelas y más. Todos los ciudadanos han sido forzados a aprender este lenguaje en la escuela, y la fluidez en su uso es requerida para trabajar o para tratar con el gobierno. Mientras esta política es defendida en nombre de la ‘eficacia’, también es adoptada para asegurar la eventual asimilación de las minorías nacionales en el grupo mayoritario”.¹² La oficialización de una sola lengua en un contexto plurilingüe es una manera de silenciar la manifestación de la diversidad. Es una política de construcción nacional (*national building*) destinada a asimilar a las culturas subalternas a los modelos de expresión y de pensamiento de la cultura hegemónica. “Hay firmes evidencias de que los lenguajes no pueden sobrevivir por mucho tiempo en el mundo moderno a no ser que sean usados en la vida pública, de esta manera, las decisiones gubernamentales relativas a los lenguajes oficiales son, en efecto, decisiones acerca de qué lenguas prosperarán y cuáles se extinguirán”.¹³ La protección de las culturas se debe realizar, por ello, a través de la protección de las lenguas y éstas se protegen oficializando su uso público.

d. Los derechos especiales poliétnicos “protegen prácticas religiosas y culturales específicas que podrían no estar adecuadamente apoyadas mediante el mercado o que están en desventaja en la legislación vigente”.¹⁴ Dentro de la

‘protección externa’ de las creencias y las costumbres, el derecho consuetudinario ocupa un lugar especial. La protección del pluralismo jurídico, al igual que la protección del pluralismo lingüístico, sólo se garantiza oficializando su uso público. Los problemas se presentan cuando hay colisión entre el derecho estatal y el derecho consuetudinario. La solución clásica es permitir el uso del derecho consuetudinario mientras no contravenga al derecho oficial. Pero el problema es que el derecho estatal no se halla interculturalizado; es un derecho etnocéntrico. Por ello hay que empezar por revisarlo para enraizarlo y diversificarlo culturalmente, para que no sea más una externalidad impuesta.

7d. La debilidad del multiculturalismo anglosajón.

La ciudadanía no es el conjunto de atributos propios de un agente moral universal y abstracto. Son los atributos que el Estado le reconoce a los sujetos arraigados en una cultura, en un *ethos*, en una situación social y económica concreta. Los condicionamientos y las circunstancias no son exteriores a los sujetos morales, son partes constitutivas de sus identidades. Por ello, creo que se debe legislar a partir de la lectura de los contextos y de acuerdo a las diversas situaciones concretas y no al revés. Sólo así se puede producir justicia cultural. De otra manera, la inequidad real se soslaya con la equidad jurídica y las injusticias culturales y sociales se reproducen bajo el manto protector del liberalismo de la neutralidad.

El multiculturalismo anglosajón ha permitido un tratamiento más simétrico de las diferencias. Tanto la ecología cultural como las acciones afirmativas y los derechos especiales han contribuido significativamente a generar equidad de oportunidades y tolerancia cultural. Pero el problema que produce el multiculturalismo es que genera islas étnicas, sociedades paralelas que tienden cada vez más al autocentramiento y de esta manera al desmembramiento del tejido social. Por otro lado, las ‘acciones afirmativas’ por sí solas fortalecen los prejuicios raciales y culturales que están en la base de la estigmatización social. Son medidas transitorias que se hacen crónicas porque no suelen estar acompañadas de acciones transformativas a largo plazo de las estructuras económicas y simbólicas de la sociedad. No atacan el fondo del problema. Son medidas analgésicas que no construyen ciudadanía, la protegen. Evitan que los conflictos estallen pero no erradican las causas de la injusticia social y cultural.

8. La teoría de la ciudadanía en el multiculturalismo mexicano

El multiculturalismo mexicano, cuyo principal representante es Luis Villoro, surge como respuesta a la injusta y secular exclusión de los pueblos indígenas amerindios del ejercicio de la ciudadanía en las repúblicas latinoamericanas. La discriminación no es un problema de ‘minorías’ nacionales sino de ‘pueblos’ enteros despojados del ejercicio de sus derechos básicos con la complicidad y consentimiento de los Estados nacionales. El problema de la exclusión social y el problema de la discriminación cultural son por ello problemas de Estado.

La percepción del problema de la injusticia cultural y las soluciones propuestas por el multiculturalismo mexicano son muy distintas a las que provienen de las canteras del multiculturalismo anglosajón. Mientras que los multiculturalistas anglosajones se limitan a plantear propuestas de acción afirmativa y discriminación positiva, el multiculturalismo mexicano plantea el problema de la exclusión de los pueblos indígenas como un problema de Estado y propone como parte sustancial de la solución la transformación de los Estados nacionales en Estados multiculturales.

Por otro lado, ambos multiculturalismos rechazan el carácter homogeneizante e indiferenciado de la concepción ilustrada de la ciudadanía. Pero mientras que el multiculturalismo anglosajón, en su versión canadiense, propone el concepto de ‘ciudadanías diferenciadas’, el multiculturalismo mexicano critica este concepto y propone en su lugar el concepto de ‘ciudadanía restringida’.

8a. La crítica a las ciudadanías diferenciadas

De manera general se puede decir, siguiendo a Luis Villoro, que la ciudadanía consiste en el ejercicio de iguales derechos y obligaciones por parte de los individuos frente al Estado. “Los derechos del ciudadano son posteriores a la constitución de la asociación política y en ella fundan su legitimidad”. Por el contrario “los derechos de etnias y nacionalidades son condiciones de la constitución de un Estado, la ciudadanía, en cambio, es su resultado”.¹⁵

La ciudadanía surge con el Estado-nación, el derecho de los pueblos es anterior. “Es la ley la que otorga derechos e impone obligaciones a los ciudadanos, a la par, que constituye el Estado nacional”.¹⁶ Desde este punto de vista, los derechos de los pueblos indígenas son anteriores a la constitución de los Estados-nación y, por ello, no fundan su legitimidad en la existencia del Estado. Es al revés. El Estado funda su legitimidad al reconocerlos como tales pues los derechos de los pueblos indígenas son anteriores a la construcción del Estado-nación. No existen porque el Estado los reconoce sino que, porque existen los pueblos con su derecho a la auto-determinación, los Estados deben reconocerlos. Existen pueblos sin Estado, lo que no puede existir es ciudadanía sin Estado.

De aquí parte Villoro para cuestionar y tomar distancia del concepto de ‘ciudadanías diferenciadas’. Éstas, sostiene Villoro, conllevan una duplicación insostenible, “una doble ciudadanía: la común a todos los ciudadanos de un Estado y la propia de un grupo específico”.¹⁷ Este planteamiento contiene tres dificultades, dos conceptuales y una programática.

1. Las ciudadanías diferenciadas alteran la igualdad jurídica de los ciudadanos por lo que pueden “dar lugar a nuevos privilegios y ventajas de ciertos grupos... Cualquier diferenciación de derechos conduciría a un trato inequitativo. Invitaría a la discriminación (así sea ‘positiva’) de un grupo por otros”.¹⁸

2. Los derechos especiales conducen fácilmente a la atomización social pues “una división de ciudadanos por grupos favorece la disgregación del todo social”¹⁹ y debilita el vínculo de los individuos con el Estado.

3. Los derechos especiales de los grupos vulnerables no poseen criterios objetivos de adscripción. ¿Cómo fijar los criterios de adscripción de las ciudadanías diferenciadas? Ni la auto-adscripción, ni la lengua materna parecen ser criterios satisfactorios.

Con relación a la primera dificultad, soy de la opinión que proviene de un malentendido. Conviene recordar que los derechos especiales de los grupos vulnerables no constituyen una duplicación de la ciudadanía. No son derechos suplementarios a los derechos civiles y políticos. Son un conjunto de derechos grupales sin los cuales los grupos vulnerables están incapacitados de ejercer sus derechos básicos. Hacen posible el acceso de los ciudadanos discri-

minados al ejercicio de la ciudadanía. En este sentido, habría que decir que no constituyen una especie de segunda ciudadanía sino que son la condición necesaria de posibilidad del ejercicio de ella para los excluidos de la ciudadanía. Por otro lado, conviene también recordar que la incorporación de los derechos especiales en las legislaciones nacionales es el resultado de luchas sociales por el reconocimiento, libradas en los espacios públicos de las sociedades democráticas con la finalidad de generar equidad de oportunidades, no privilegios arbitrarios. Es cierto que no pueden asumirse como una solución definitiva al problema de la exclusión fáctica de la ciudadanía de las minorías étnicas y de los pueblos indígenas. Es una legislación que es y debe ser no sólo transitoria sino transicional. Esto quiere decir que los derechos especiales son derechos de 'protección externa' que se justifican porque promueven el acceso de los grupos vulnerables y de las identidades menospreciadas a las asambleas y a las diversas esferas públicas de las sociedades democráticas. Desde allí, los pueblos y las minorías excluidas pueden luchar por el reconocimiento de su ciudadanía al interior del estado de derecho. Es cierto que los derechos especiales no promueven ciudadanía, pero sí promueven la creación de espacios públicos para luchar por ella.

Comparto plenamente la segunda y la tercera dificultad planteada por Villoro a la tesis de las ciudadanía diferenciadas. La mayor fragilidad del multiculturalismo es el desfavorecer la integración cultural. El reconocimiento de los derechos especiales y las ciudadanía diferenciadas generan sociedades paralelas al interior de los Estados nacionales, fortalecen prejuicios y, aunque sea indirectamente, conducen a la fragmentación social. Es justamente por esta razón que considero que el multiculturalismo anglosajón no es por sí solo una opción válida para el tratamiento de las injusticias culturales. Y es por ello también que en América Latina muchos pueblos indígenas han forjado una manera completamente distinta de abordar estos problemas. Es en este sentido que se apela a la interculturalidad como alternativa frente al multiculturalismo anglosajón y frente al etnocentrismo de los Estados nacionales.

8b. Las ciudadanías restringidas

En lugar de generar derechos especiales para los grupos vulnerables, hay que separar la noción de ciudadanía de la cultura política de la nacionalidad dominante. Esto quiere decir que la nueva noción de ciudadanía debe ser expresión del acuerdo entre las diversas nacionalidades. En el plano de los hechos, “los derechos del ciudadano se confunden con los dictados por un pueblo sobre otro. Pero el ejercicio de la libertad de cada ciudadano tiene como condición elegir en el abanico de posibilidades de la cultura a que pertenece que, en países multiculturales, puede diferir de la hegemónica”.²⁰ En otras palabras, el ejercicio de las libertades individuales y de los derechos ciudadanos sólo estará garantizado si se reconoce el derecho de los pueblos a su autodeterminación.

El derecho de los pueblos es el nuevo ‘derecho de gentes’, que John Rawls reclamaba en la última etapa de su vida. Un *‘ius gentium’* que sea resultado de un consenso entrecruzado entre los diversos pueblos y culturas y no entre los Estados nacionales. Rawls pensaba en este sentido que el nuevo derecho internacional deberá repensarse como normatividad que rija las relaciones entre los pueblos y las nacionalidades, incluso entre aquellas que están dentro de un mismo Estado-nación, o en varios a la vez.

El derecho a la auto-determinación es inherente a la idiosincrasia de los pueblos. “Los pueblos indígenas no han gozado de iguales oportunidades para ejercer sus derechos ciudadanos. Aunque se los declare iguales en derechos, en realidad no lo son. Carecen de las mismas oportunidades que los demás para decidir respecto de sus formas de vida, personales y sociales, y ejercerlas siguiendo su propia cultura, sin interferencias ajenas. La autonomía que reclaman es justamente la facultad de realizar, con la libertad que les confiere su derecho de ciudadanos, sus propias formas de vida. Para ello necesitan que se estatuya ese derecho en la Constitución”.²¹ No es cierto que los derechos de los pueblos introduzcan restricciones a las libertades individuales; al contrario, son la garantía de su realización.

Una ciudadanía común separada de la nacionalidad dominante debe necesariamente incluir el derecho a la diferencia y el derecho a la pertenencia como derechos fundamentales. Ambos se implican mutuamente y son la condición necesaria del ejercicio de los derechos individuales.

El derecho a la pertenencia a un *ethos* y una cultura es inseparable del ejercicio de la libertad de pensamiento y de culto, pues “un agente moral no está libre para elegir su plan de vida sin las posibilidades de elección que le presenta la cultura a la que pertenece”.²²

Así como no puede haber ejercicio de libertades fundamentales si el derecho a la pertenencia no se encuentra garantizado, de manera semejante es posible afirmar que no puede haber equidad de oportunidades si el derecho a la diferencia no se halla también garantizado. Hay diferentes manera de entender los derechos humanos. “Es el caso, por ejemplo, de los derechos de propiedad individual. Muchos indígenas consideran indispensable para el mantenimiento de la comunidad, la propiedad colectiva y el carácter inapropiable de la tierra”.²³ Y es que la tierra es más que un conjunto de recursos naturales explotables. La tierra es el territorio en el que transcurre la vida y la historia. Es el *ethos* y el *habitat*. Nadie puede ser dueño de su *ethos*, de su *habitat* o de sus dioses. La tierra es por definición, para la mentalidad indígena, un bien inapropiable individualmente. No tiene sentido, por lo tanto, imponerle a los pueblos indígenas una legislación agraria basada en el concepto liberal de propiedad privada. Deben respetarse las diferentes cosmovisiones, pues de otra manera estamos legitimando la dominación cultural y legalizando la injusticia.

Tanto el derecho a la pertenencia como el derecho a la diferencia son derechos básicos, no son derechos especiales. Constituyen el cimiento común sobre el que los diversos pueblos construyen sus ciudadanías al interior de los Estados multiculturales. El consenso traslapado entre los pueblos no puede dejar de incluir el acuerdo en torno a estos dos tipos de derechos. El consenso traslapado debe ser un acuerdo intercultural, pues de otra manera no sería traslapado, sino contradictoriamente unilateral.

“Una ciudadanía restringida constituye un marco común para la unión de pueblos diferentes. La unión se lleva a cabo al nivel del Estado, no de la nación que tiene su propia identidad histórica”.²⁴ La diversidad tiene que estar incluida en el concepto de ciudadanía restringida y en los modelos de Estados plurinacionales que la actualidad requiere.

8c. La crisis de los Estados homogéneos

La identificación del Estado con la nacionalidad dominante dio origen al Estado-nación de la modernidad. Las ‘políticas de construcción nacional’ invisibilizaron a las culturas originarias y se encargaron de homogeneizar la diversidad cultural a través de la educación y la administración pública. Las *national building* son, en sentido estricto, ‘políticas de identidad’. Estas políticas uniformizadoras han generado, sin embargo, múltiples resistencias adversas que reivindican lo étnico en el ejercicio de la política. Este modelo de Estado se encuentra actualmente en crisis. Es demasiado grande para resolver los pequeños problemas y demasiado pequeño para resolver los grandes problemas nacionales. El Estado-nación decimonónico es una institución debilitada por una diversidad de causas. La globalización es quizás la más importante.

El debilitamiento de la autonomía del Estado-nación, que la globalización genera, viene acompañado del resurgimiento de las reivindicaciones de las nacionalidades y etnias que lo componen y que ponen en jaque su capacidad para mantener un ordenamiento homogéneo. “Al mismo tiempo que el mundo se unifica, asistimos al despertar de la conciencia de identidad renovada de los pueblos reales que constituyen los Estados-nación y que vivían bajo el disfraz de una uniformidad inventada. Al debilitarse los estados nacionales, los individuos buscan revivir sus vínculos personales en comunidades cercanas, capaces de ser vividas y no sólo pensadas, que puedan dar un nuevo sentido a sus vidas”.²⁵ Resurge así lo étnico como dimensión privilegiada en la cual fundar el sentido de las identidades personales y grupales. La identidad étnica se ha convertido en la identidad primaria, en la identidad fundante. En este contexto, las identidades mono-nacionales que los Estados-nación forjaron han pasado a ser identidades secundarias. El carácter pluri-étnico de los Estados-nación aflora con indescritible vigor. El Estado no puede permanecer inmune a estos cambios, no puede permanecer igual. Tiene que rehacerse desde esta nueva conciencia, tiene que hacerse plural.

La crisis del Estado-nación homogéneo es una crisis de identidad. Es una crisis de autonomía. Con la globalización los Estados nacionales se han convertido en entidades heterónomas. Las decisiones realmente importantes no se

toman ya a nivel de los Estados sino a nivel del mega-Estado transnacional (OMC, Banco Mundial, FMI). Estas instituciones se encargan de operativizar la lógica de acumulación del capital, que está conduciendo las desigualdades en el planeta a niveles cada vez más alarmantes. “Un conjunto pequeño de países industrializados dominan el capital, las comunicaciones y la tecnología. Veinte por ciento de la población mundial, correspondiente a esos países, posee 87 % de los recursos mundiales; el 13 % restante se reparte entre naciones que cuentan con 80 % de la población mundial. En ellas, la pobreza extrema aumenta”.²⁶

En las repúblicas latinoamericanas los índices de pobreza se concentran preferencialmente en las poblaciones indígenas. La pobreza —nos dice acertadamente Amartya Sen— no es sólo ausencia de recursos. Es ante todo, ausencia de oportunidades, ausencia de derechos, ausencia de ciudadanía. En los Estados nacionales los pueblos indígenas son colectivos excluidos de la ciudadanía por motivos de orden económico y por razones de orden cultural. La reivindicación de sus derechos básicos es la plataforma de lucha común del movimiento indígena latinoamericano. La reivindicación de la ciudadanía de los pueblos indígenas pasa necesariamente por el reconocimiento de sus identidades culturales y de sus derechos territoriales. Al respecto, el movimiento de Chiapas es un caso ejemplar. Al igual que otros movimientos indígenas latinoamericanos, el tema de la identidad y la autonomía son los ejes centrales. No se trata de movimientos pre-ilustrados que promuevan la desintegración de los Estados. “Las reivindicaciones étnicas y los problemas que provocan no significan necesariamente un regreso a situaciones premodernas; pueden verse también como anuncios de una nueva forma de Estado posterior a la modernidad, vuelta posible por el debilitamiento de los Estados nacionales”.²⁷ En otras palabras, la reivindicación de lo étnico no es el anuncio del desmembramiento del Estado sino más bien de su necesaria transformación. “La solución a la crisis no es, pues, la desaparición del Estado-nación. El regreso al pasado no es un camino transitable. La solución estaría en la reforma del Estado moderno. Sólo con un cambio en la concepción del Estado, podrá éste hacer frente a los nuevos retos”.²⁸

8d. El Estado plural y la soberanía de los pueblos indígenas.

Los Estados homogéneos fueron concebidos como instancias soberanas de interlocución en el contexto internacional. “Pero esa soberanía ya no puede ser equivalente a exclusión y aislamiento, debe ser compatible con la interdependencia”.²⁹ Estamos pasando del sistema de soberanías ilimitadas al sistema de soberanías compartidas. Resulta que la soberanía de las naciones depende más que nunca de la ubicación de éstas en el concierto internacional. “Para ello son menester acciones concertadas en un espacio internacional: restablecimiento de controles supranacionales sobre los flujos de capital, eliminación de los paraísos bancarios no sujetos al fisco, establecimiento de impuestos sobre los movimientos de dinero; en suma: controles políticos internacionales sobre las transferencias de capital. Y eso implica soberanía compartida”.³⁰

Los Estados-nación tienen que aprender a compartir su soberanía hacia el exterior y también hacia el interior de ellos mismos. Tienen que empezar por reconocer la existencia de ‘pueblos’ (y no sólo de minorías) dentro de ellos y aprender a compartir su soberanía con ellos. Los ‘pueblos’ son sociedades que poseen una cultura propia, una relación con un territorio y un proyecto histórico compartido. Las minorías (sean étnicas, raciales, religiosas o sexuales) no comparten estos tres elementos. El multiculturalismo anglosajón no hace esta diferencia y trata a los pueblos indígenas como minorías étnicas. Este error conceptual tiene consecuencias políticas relevantes pues los convenios de Naciones Unidas les confieren a los pueblos el derecho a la autodeterminación, no así a las minorías. De tal manera que “los pueblos podrían ejercer su derecho de autodeterminación escindiéndose del Estado que los dominaba, o bien, reclamando autonomía sin dejar de pertenecer a un Estado plural”.³¹ El reclamo de autonomía tiene diversas modalidades.

Así, a diferencia de los países europeos, en América Latina “el territorio donde subsisten las viejas culturas aborígenes está en las comunidades. A partir de ellos podrían constituirse, por asociación, municipios de mayoría indígena, y luego regiones. Comunidades y municipios son los espacios donde el pueblo real vive y trabaja, donde puede participar en una vida colectiva. Una política realmente democrática tendría que propugnar por el acrecentamiento de recursos y de poder a los ámbitos locales”.³²

9. La construcción de los espacios públicos en las democracias inclusivas

El principal vacío que comparten el multiculturalismo anglosajón y el multiculturalismo mexicano es que no le asignan ningún rol protagónico a la sociedad civil en la construcción de las democracias inclusivas.

Sin embargo, en las democracias inclusivas las políticas tienen legitimidad social cuando surgen del acuerdo entre el Estado y la sociedad civil. El Estado no debe sustituir a la sociedad civil en la generación de las políticas públicas; antes bien, debe garantizar la existencia de esferas públicas que aseguren la aparición de la pluralidad cultural en la deliberación democrática. El Estado debe generar y garantizar que estas esferas públicas deliberativas no excluyan a los ciudadanos por su procedencia étnica o su cultura de origen. La elección libre y transparente de los representantes del pueblo en las asambleas legislativas y de gobierno es la condición necesaria de posibilidad de la democracia y el buen gobierno, pero no es su esencia. La esencia de la democracia es la autorregulación colectiva. Para que haya autorregulación pública es preciso construir una cultura política común que permita la comunicación intercultural en esferas públicas plurales. Una cultura política transcultural viva, es decir, que comprenda no sólo concepciones y creencias, sino también hábitos, costumbres, valoraciones y sentires compartidos.

Las esferas públicas son indispensables para la convivencia democrática porque en torno a ellas se construyen las comunidades políticas de las naciones. No hay comunidad política sin esferas públicas. La ciudadanía es praxis y pertenencia a una comunidad política inclusiva de la diversidad.

El gran problema de las democracias liberales representativas es que las esferas públicas y los partidos políticos son monoculturales y excluyentes de la otredad. Así, para un ciudadano indígena el acceso al debate público y a la vida partidaria presuponen no sólo la adquisición de nuevos códigos sino el desaprendizaje de los propios, es decir, el desarraigo cultural. Los derechos culturales en las democracias liberales son formalidades jurídicas sin concreción real. Para que puedan accionarse en los partidos políticos y en las esferas públicas, estos tienen que interculturalizarse, es decir, convertirse en espacios de encuentro y diálogo entre las culturas. Ello implica liberar la razón pública

del imperio de la racionalidad instrumental, pluralizarla, abrirla a otras racionalidades, hacerla prudencial, comunicativa.

El problema central de los Estados nacionales modernos es que los espacios públicos de deliberación democrática son espacios colonizados por la racionalidad monológica y por los paradigmas culturales de las nacionalidades dominantes. Por ello, la primera tarea de los estados plurales es y debe ser descolonizar cultural y económicamente los espacios públicos del debate político.

Los espacios públicos del debate democrático no deben estar subsumidos a los imperativos del mercado. Deben ser culturalmente inclusivos, socialmente diversos y girar en torno a agendas que incluyan los problemas de injusticia cultural y de injusticia distributiva de la sociedad. Las políticas públicas, a través de las que se busca responder a estos problemas, deben surgir de la sociedad civil; deben ser fruto de la deliberación pública y de la participación plural de los actores sociales

Para que las democracias liberales dejen de ser solamente representativas y sean también participativas, los términos de la relación entre el Estado y la sociedad civil deben ser trastocados. El aparato burocrático del Estado debe ser un instrumento eficaz y eficiente de la sociedad civil, para ejecutar los acuerdos sociales deliberados en las esferas públicas interculturalizadas.

En la democracia radical, el poder administrativo del Estado debe estar al servicio del ‘poder comunicativo’ de la sociedad civil, y no al revés. Por ello, la construcción de la ciudadanía pasa necesariamente por el fortalecimiento e interculturalización de la sociedad civil; pero, de manera especial, por la democratización cultural de los partidos que conforman la sociedad política.

El Estado nacional moderno nunca practicó ni practica la democracia inclusiva. La cultura política que expandió en las diversas capas y sectores de las sociedades nacionales fue y sigue siendo una cultura orgánicamente ligada a las nacionalidades dominantes. Para generar acuerdos sociales y refundar el pacto social es necesario empezar por interculturalizar la cultura política de los derechos. Para ello, hay que desatar la cultura política de la cultura hegemónica y recrearla desde los aportes provenientes de las culturas políticas de las culturas subalternas. Esta es la condición de posibilidad de la convivencia democrática y de los consensos ciudadanos.

En las sociedades latinoamericanas han sido las culturas urbano —castellano— escriturales las que —elevadas al rango de culturas nacionales— se ex-

tendieron a las culturas subalternas. Constituyen las bases sobre las que se construyeron las identidades nacionales y los cimientos de la cultura política de las democracias constitucionales. Sin embargo, la exclusión de las culturas originarias de la cultura política de las naciones no ha permitido la construcción de una ética ciudadana pluralista, inculturada y, por ende, significativa para la convivencia entre los diferentes. Esta exclusión de nuestras culturas originarias fue soslayada mediante la teoría del mestizaje cultural. La identidad nacional fue presentada como resultado de una síntesis entre lo indígena y lo hispano. Síntesis que nunca se produjo, y que más bien sirvió para invisibilizar la injusticia cultural y la asimetría social.

La democratización cultural de los Estados nacionales apunta a refundar el pacto social sobre bases sólidas. Unidad en la diversidad: éste debe ser el principio y el lema de los Estados pluriculturales, y este principio tiene que reflejarse en las Constituciones republicanas.

Los Estados nacionales deben dejar de ser aparatos homogeneizadores para constituirse en espacios institucionales, que promuevan la deliberación intercultural y el reconocimiento de la diversidad. El Estado nacional debe enraizarse ética y culturalmente y, para ello, debe dejar de promover unidades homogéneas inexistentes y pasar a ser una asociación plural. “Un Estado plural supone tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia. Igualdad no es uniformidad: igualdad es la capacidad de los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida conforme a sus propios valores, por diferentes que éstos sean... El reconocimiento del derecho a la diferencia de pueblos y minorías no es más que un elemento de un movimiento más general que favorece la creación de espacio sociales en que todos los grupos y comunidades puedan elegir sus formas de vida, en el interior del espacio unitario del Estado”.³³

La construcción de las autonomías locales y regionales es la columna vertebral del Estado plural. Pero las autonomías no deben significar el desmembramiento del Estado nacional. Para ello no existen fórmulas preestablecidas; cada Estado nacional debe encontrar la suya. Así, por ejemplo, “...la estructura federal no corresponde necesariamente con la que tendría un Estado plural; suele ser, en efecto, resultado de particiones administrativas que no reflejan la división en pueblos distintos. En los países federales de América o de África

reproduce las divisiones coloniales, o bien, responde a intereses políticos circunstanciales”.³⁴ El Estado plural implica la descentralización administrativa, pero también la descentralización política y cultural del Estado homogéneo de la modernidad.³⁵ Implica, en otras palabras, la presencia de la pluralidad política y de la diversidad cultural en las asambleas legislativas y en los órganos de gobierno a nivel local, regional y nacional. “La vía hacia un Estado plural es una forma de la lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales”.³⁶

La participación ciudadana en la autolegislación colectiva, a nivel macro y a nivel micro, es la condición *sine qua non* de la democracia radical. De ella reciben las instituciones del Estado y de la sociedad civil su legitimidad social. “Una discriminación positiva que permita a los marginados participar más en el poder político es la estrategia recomendada para que la democracia sea cada vez más real y compartida”.³⁷ Esto nos permite interculturalizar la deliberación pública. Pero si bien la discriminación positiva permite el acceso de los representantes de los grupos discriminados al debate público, también genera problemas. Las cuotas de representación fueron pensadas en un comienzo como medidas transitorias, pero son en realidad medidas proteccionistas crónicas. Aseguran el acceso de la diversidad a las esferas públicas, pero refuerzan los prejuicios culturales que están en la base de la discriminación social. Para combatirlos es preciso desarrollar estrategias de educación intercultural que permitan construir la interculturalidad positiva y el *ethos* democrático en el día a día, tanto en la esfera de la vida íntima como en la esfera de la vida pública.

10. La microfísica del poder y la interculturalidad en la vida íntima

La interculturalización de las esferas públicas, donde se realiza la deliberación democrática y la autorregulación colectiva, es una necesidad apremiante para generar formas de convivencia civilizada en las que los ciudadanos se sientan reconocidos. La construcción de una racionalidad pública pluralista, donde converjan las múltiples racionalidades que conviven en el espacio social de los Estados-nacionales, es la condición de posibilidad de la deliberación democrática.

tica. Ambas constituyen la parte sustantiva del marco de referencia macro-social que es necesario construir para promover el diálogo intercultural en la vida cotidiana, es decir, en el espacio micro-social.

Si los cambios macro-sociales no se reflejan en transformaciones sustantivas en la microfísica del poder, entonces carecen de sentido. Pero, como bien señala Xavier Albó, entre la micro y la macro interculturalidad no hay una relación de causa-efecto. Lo macro-social condiciona lo micro social. Es su condición necesaria pero no suficiente de posibilidad. Pero, por otro lado, es desde los espacios micro-sociales, es decir, los gobiernos locales, las comunidades, las escuelas, las asociaciones y las familias, que se generan los cambios macro-sociales de la estructura básica de la sociedad. Entre lo micro y lo macro no hay relaciones unilaterales, hay relaciones de interacción recíproca.

Es un grave error pensar que para generar cambios sustantivos en la esfera micro-social hay que producir primero cambios sustantivos en la esfera macro-social. Los cambios hay que generarlos simultáneamente en ambos niveles, pues se condicionan entre sí. La transformación del Estado homogéneo, el protagonismo de la sociedad civil en las políticas públicas y la interculturalización de la deliberación democrática son tareas macro que es necesario emprender. Pero, al mismo tiempo, es necesario empezar también por democratizar las escuelas, convertirlas en espacios de formación ciudadana y fomentar el diálogo intercultural en el aula.

En la esfera micro-social, las relaciones autoritarias deben ser transformadas gradualmente en relaciones de reconocimiento mutuo. En la esfera de la intimidad, la experiencia de la alteridad no es una vivencia que se agota en su dimensión cognitiva. No se limita al conocimiento del tú, sino sobretodo a la disposición emocional a entablar un diálogo afectivo con el otro. La experiencia de la interculturalidad en la vida íntima, en la amistad y en el amor, es la experiencia más profunda de encuentro humano. Involucra un aprender a desposeerse de los códigos propios, un desprendimiento incondicional de las certezas adquiridas, una transformación sustancial de nuestras identidades. El diálogo intercultural en la vida íntima modifica nuestras subjetividades, nos abre a nuevos horizontes de comprensión de lo vivido y nos enseña a habitar el mundo de formas inéditas.

El diálogo intercultural no se limita al intercambio de saberes. El diálogo no es trueque: es encuentro. El intercambio es una relación instrumental, el diálogo es una relación comunicativa, “Lo que tiene ocurrir es lo que Gadamer denomina la ‘fusión de horizontes’”.³⁸ Es decir, el encuentro ético de las ontologías contenidas en los *ethos* de pertenencia de los interlocutores que se encuentran.

La fusión de horizontes, el encuentro de culturas, se evidencia también en las objetivaciones del espíritu: en la arquitectura, en la artesanía, en la pintura, en la música, en las instituciones. En la recreación de todo aquello que, desde Hegel, denominamos el ‘espíritu objetivo’, es decir, el mundo de las manifestaciones culturales.

Lo que acontece en el diálogo intercultural es la fusión de horizontes, y lo que acontece en la fusión de horizontes es la recreación de las identidades. “Los auténticos juicios de valor presuponen la fusión de horizontes normativos; presuponen que hemos sido transformados por ‘el estudio del otro’, de modo que no sólo juzgamos de acuerdo con nuestras normas familiares originales”.³⁹ Esto es cierto solamente en parte. Porque el diálogo es más que ‘el estudio del otro’: el diálogo es empatía, apertura existencial, disposición preteórica, afectiva y cognitiva al mismo tiempo. Encontrarse en situación de diálogo es más que un estudio recíproco. Estudiar es colocarse en una actitud teórica, es colocar al otro como tema de estudio, es petrificar al ‘yo ajeno’, es negar el ‘tú eres’. La actitud teórica es una actitud derivada, reflexiva. No es la actitud primigenia del encuentro de las identidades.

El encuentro de culturas, la fusión de horizontes, nos permite descubrir aspectos de nosotros mismos, invisibles a nuestra propia mirada. Nos permite renacer por acción del encuentro con el otro. El diálogo de las identidades está en el origen de la recreación y la fecundación recíproca. Es la esencia de la interculturalidad en la vida íntima. Es el motor que dinamiza la realización recíproca del proyecto ético de las identidades convergentes.

Notas

1. Martín Hopenhayn.

2. John Rawls, *Derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 79.
3. Will Kymlicka, “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”, en: *Isegoría*, No. 14, Madrid, 1996, p. 5.
4. *Op. cit.*, p. 8.
5. *Ibid.*, p. 9.
6. Will Kymlicka, *Politics in the vernacular*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 71.
7. Will Kymlicka, “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”, *op. cit.*, p. 5.
8. Will Kymlicka, *Politics in the vernacular*, *op. cit.*, p. 30.
9. *Ibid.*, p. 31.
10. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 61.
11. *Op. cit.*, p. 61.
12. Will Kymlicka, *Politics in the vernacular*, *op. cit.*, p. 78.
13. *Ibid.*, p. 78.
14. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, *op. cit.*, p. 61.
15. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1999, p. 99.
16. *Op. cit.*, p. 17.
17. *Ibid.*, p. 100.
18. *Ibid.*, pp. 100-101.
19. *Idem.*
20. *Ibid.*, p. 102.
21. *Ibid.*, p. 102.
22. *Ibid.*, p. 103.
23. *Ibid.*, 103.
24. *Ibid.*, p. 104.
25. *Ibid.*, p. 51.
26. *Ibid.*, p. 50.
27. *Ibid.*, p. 51.
28. *Ibid.*, p. 52.
29. *Ibid.*, p. 53.
30. *Idem.*
31. *Ibid.*, p. 57.
32. *Ibid.*, p. 60.
33. *Ibid.*, pp. 58 y 59.
34. *Ibid.*, p. 59.
35. *Idem.*
36. *Idem.*

37. Victoria Camps, *El malestar de la vida pública*, Barcelona, Grijalbo Ed., 1996, p. 25.

38. Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, F.C.E., 1993, p. 99.

39. *Ibid.*, p. 104.