

Ciudadanías plurales y esferas públicas .

Fidel Tubino Arias-Schreiber
Pontificia Universidad Católica del Perú

Empezar este ensayo explicitando las incoherencias del proyecto ilustrado no debe interpretarse como una deconstrucción deliberada del proyecto modernizador. Develar sus fallas de origen y sus contradicciones estructurales no tiene por qué conducirnos a los abismos ontológicos del nihilismo post-moderno ni al neoconservadurismo político que le es propio.

Creo que la alternativa ético-política al liberalismo global no se va a gestar a partir del antiliberalismo militante ni del antimodernismo nostálgico, sino de la radicalización del liberalismo político mismo . Esto significa partir del reconocimiento crítico de la contradicción que separa la oferta filosófica y jurídica de liberalismo político y el liberalismo político realmente existente . La distancia entre sus ofertas sociales y sus realizaciones históricas es, por decir lo menos, alarmante. La lógica de la globalización necesita ser replanteada desde un modelo alternativo. Sabio es reconocer que la alternativa ético-política al liberalismo global está partiendo del liberalismo mismo, de su autoconciencia , de su autocrítica, del núcleo mismo del proyecto moderno: es decir, del movimiento autorreflexivo que permitió la fundación de la misma Modernidad.

En lugar de contribuir a la defunción de la democracia moderna me propongo más bien contribuir a su reconstrucción, a abrirla, a sacarla de la estrechez de los discursos cerrados, auto-referenciales y auto-indulgentes; retomar sus ideales, sus motivaciones iniciales, no para justificar lo injustificable, sino para realizarlos en la diversidad .

1. Los sueños de la Razón ilustrada.

Desde el paradigma de la Modernidad las culturas no-occidentales han sido y son percibidas como entidades sincrónicas, “sin historia”- según expresión de Claude Levy-Strauss - 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, 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 es posible 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 instrumental 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.

Ya 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 ví” 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.

La democracia liberal establece los marcos jurídicos de la universalización de la ciudadanía y esto es indudablemente un gran aporte. Pero no basta el reconocimiento legal de los derechos ciudadanos cuando, por ejemplo, en el caso de los indígenas amerindios, el acceso a la ciudadanía implica la renuncia a su cultura de pertenencia. La inclusión del otro pasa 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. El discurso ilustrado de

¹ Hopenhayn, Martín.

la ciudadanía parte de la confusión entre equidad y homogeneidad, 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 de origen.

2.- Las ciudadanía desarraigadas

. La identidad ciudadana moderna es una identidad abstracta. Los derechos humanos son tematizados como atributos esenciales de un sujeto sin locus y sin éthos. Es una identidad desvinculada. Como consecuencia de ello el ciudadano indígena tiene que escoger entre ser indígena o ser ciudadano. Poner entre paréntesis su ethos es la condición de la ciudadanía. Su lengua, 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 auto percepción 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 atributos del 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 para 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. Dicho en negativo, si se suspenden las libertades individuales - los derechos civiles- no es posible el ejercicio de las libertades positivas, es decir, de los derechos políticos.

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. Este es quizás el aporte más relevante del liberalismo político en relación al 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 intersujetos y que tampoco reconoce la pertenencia a un éthos y a un hábitat como esenciales e inherentes a la constitución de la subjetividad.

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 la versión ilustrada de los derechos no 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 particular. 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. Su valor de uso está supeditado a su valor simbólico y a su significación ontológica. El vínculo con la tierra no es el de 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 éthos, 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 sobretodo 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 éthos pueden ayudarnos a revisar con espíritu intercultural y autoreflexivo 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 también que tornarse auto-reflexivas, pues sólo así estarán en condiciones de apropiarse crítica y selectivamente de sus propias tradiciones y de las ofertas culturales de los diferentes.

3. Más allá de los discursos cerrados.

El problema de fondo del discurso ilustrado de la ciudadanía es que es un discurso

autocentrado y cerrado en sí mismo que parte de la desvalorización a priori de toda otra posible manera de entender los derechos de las personas y la convivencia social. Se auto-coloca como universal y no tolera puntos de partida diferenciados. Es un discurso auto-referencial. El Otro no tiene discurso. El decir del otro no es un decir gramatical, 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 formas alternativas de convivencia civilizada. El lema parecería ser: o la Modernidad o la barbarie, o la tolerancia o la guerra. Pero, con quién practica el liberal la tolerancia? Con el liberal? Con el iliberal? Con el asimilado? Con el que comparte sus creencias básicas. Extraña manera de practicar la tolerancia, pues al semejante no se le tolera. La tolerancia es respeto al otro. Aquí hay un problema de fondo O estamos frente a un problema semántico o estamos frente a un defecto de fábrica de la concepción ilustrada de la tolerancia ciudadanía y 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 auto-reflexionarse y así generar sus propios meta-discursos. Y en eso consisten propiamente hablando los discursos post-modernos. La post-Modernidad es el meta-discurso de la Modernidad. Pero va más lejos, pues es la apología de los discursos plurales, y abiertos: es la apología del fragmento. Es una consecuencia y al mismo tiempo una prolongación de la Modernidad pues la autoreflexividad y la autoconciencia son el alma – muchas veces renegada- del proyecto modernizador. El meta-discurso post-moderno le impide a la Modernidad auto-colocarse como fuente de meta -relatos descontextualizados y de saberes incondicionados. Le permite al proyecto moderno reconocer sus pertenencias originarias, a una tradición, a un éthos, a una historia. Esta conciencia hermenéutica, este saber de las pertenencias, le posibilita al discurso ilustrado el descubrimiento de la alteridad como valiosa y de esta manera la apertura a otros discursos, a otros éthos, a otras culturas, a otras formas de entender y habitar el mundo.

El proyecto moderno es un proyecto inacabado, y probablemente siempre lo será . Lo que hay que hacer es abrirlo, sacarlo de la estrechez de los discursos cerrados y auto-indulgentes, hacer que recupere su talante crítico y retomar sus ideales para reintentar realizarlos desde y con la diversidad .

Por ello deberíamos dejar de hablar de la ciudadanía ilustrada como si fuera un modelo universal exportable a cualquier contexto cultural y de la democracia liberal como única forma de convivencia razonable. Abrámonos a la diversidad de maneras de entender y ejercer la ciudadanía así como al hecho 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 de la existencia de formas válidas de gobierno y de organización social iliberales y 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 que organizan el poder en torno a “ jerarquías consultivas decentes (!) ” que disponen de sistemas jurídicos que protegen “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 y el trabajo forzado, y la libertad de conciencia, de pensamiento y de

religión), el derecho de propiedad y el derecho a la igualdad formal, expresada en las reglas de la justicia natural (casos similares deben ser tratados de manera similar)² Una sociedad esclavista por ejemplo no es una jerarquía consultiva decente. Lo propio de las jerarquías consultivas es que las autoridades escuchan y toman en cuenta la opinión de los súbditos antes de tomar decisiones. Son autoridades legítimas 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 realmente existentes. Es el caso por ejemplo de algunas sociedades andinas y amazónicas de América del Sur. El gran problema sin embargo que estas jerarquías consultivas poseen es el de la exclusión de las mujeres de la deliberación pública y la toma de decisiones comunitarias. Este es un *factum* que indudablemente expresa una debilidad de las sociedades jerárquicas tradicionales en relación a las sociedades modernas. Lo que no considero justificable es utilizar esta debilidad de las sociedades tradicionales para desacreditarlas en bloque como formas de vida con las que dialogar no tiene sentido.

A la universalidad abstracta hay que oponerle el universal concreto y a la igualdad como homogeneidad el reconocimiento de la heterogeneidad como lugar desde el cual se construyen las ciudadanías diferenciadas. El proyecto modernizador y las democracias liberales han funcionado y funcionan satisfactoriamente sólo en aquellas sociedades donde surgieron como expresión de tradiciones de pensamiento propias y como resultado de procesos endógenos. En ellas la modernización ha logrado generar mejores niveles de vida y de libertad política para las mayorías. No así en aquellas sociedades como las nuestras en las que se ha impuesto desconociendo la existencia de tradiciones culturales locales. El problema del proyecto modernizador es que, al no reconocer alteridad, se universaliza arrasando las tradiciones y no diversificándose y arraigándose en ellas. Y engendra monstruos. 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 doctrina de los derechos humanos.

4. Las ciudadanías arraigadas

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 *éthos* y parte de un hábitat. 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

² Rawls, John. Derecho de gentes, Barcelona, Paidós, 2001. p. 79

desencarnada. Es el ejercicio del “sapere aude” desde una voluntad enraizada en un ethos, en un pathos, situada en una tradición, vinculada a otras subjetividades, ubicada en un locus.

Considero por ello, el concepto de ciudadanía debe repensarse desde otro lugar, 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, herramientas conceptuales pertinentes, discursos abiertos, pero por sobre todo una nueva actitud, la actitud del diálogo, no sólo racional, pues también dialogan las sensibilidades, los afectos, los silencios. En muchas culturas la comunicación no verbal es más importante que la comunicación verbal, los acuerdos orales son más significativos que los acuerdos escritos, etc.

El reconocimiento de la alteridad, el diálogo intercultural y la racionalidad prudencial son por ello la nueva koyné desde la cual estamos emprendiendo la tarea de repensar los derechos humanos y la reconstrucción de las ciudadanías.

Hay que empezar para ello por liberar los derechos humanos del sujeto desvinculado 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 intercultural que resulte de la fusión de los diversos horizontes de comprensión. La interculturalización de los derechos humanos es una tarea ético-política, un proceso histórico, un intento de sacar a los derechos humanos del discurso cerrado de la racionalidad monológica, 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 expresión de la radicalización del liberalismo político, y en esto se parecen, pero en sus concepciones de ciudadanía y en las políticas públicas en sus hay diferencias sustantivas que es preciso no mezclar.

5. El multiculturalismo anglosajón

El multiculturalismo anglosajón surgió en USA como respuesta al fracaso del modelo integrador del **melting-pot**. Este fue duramente cuestionado por soslayar la discriminación de las minorías e invisibilizar las relaciones de poder entre la cultura hegemónica y las culturas subalternas. La homogeneización cultural del espacio público y de la administración del Estado desde la lengua y la cultura anglosajona arrinconó a las culturas subalternas al espacio de la vida privada. En USA no pocas de las demandas sociales de reconocimiento de las minorías se han ido incorporando al estado de derecho por acción de la lucha por el reconocimiento de los grupos vulnerables..

Las políticas multiculturales buscan generar relaciones de equidad entre los diferentes: éste es su aporte. Pero no construyen cultura política ni interculturalizan los éthos de la gente: esta es su gran limitación.

El problema ético más importante que nos plantea el ejercicio de la ciudadanía moderna en las sociedades multiculturales es el del desarraigo cultural que el ejercicio de la ciudadanía ilustrada implica. Nuestro acceso a la comunidad política, a la pólis, a la deliberación pública, se estructura desde nuestros vínculos de pertenencia a comunidades pre-políticas previas. Nuestra pertenencia a comunidades valorativas pre-políticas es nuestra pertenencia originario. Nuestra pertenencia a la comunidad política es posterior, derivada. En las comunidades valorativas originarias – familia, iglesia, comunidad, etc.-se produce nuestra primera socialización y se construyen nuestros horizontes morales y los pilares de nuestra identidad personal. “ ... Los individuos no nacen como individuos libres; se hacen miembros de una comunidad política a partir de su pertenencia a las diversas formas de comunidad en las que se van desarrollando y cuyos valores van interiorizando”³ Las comunidades valorativas de primer orden son el lugar de la socialización primaria. Es en los encuentros y desencuentros con los “otros significativos” que se estructuran las bases de nuestra autoconfianza y, como decíamos, “... la autoconfianza individual es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública”⁴ El acceso a la deliberación pública y al ejercicio de la libertad política están condicionados fuertemente por nuestros vínculos de pertenencia a nuestras comunidades valorativas originarias. Las valoraciones culturales de estas comunidades de referencia no pocas veces son ajenas o están desencontradas con las valoraciones propias de la comunidad política y del ejercicio de la ciudadanía moderna. Y es que el modelo clásico de ciudadanía es un modelo ajeno a las tradiciones amerindias. No hemos sabido inculturarlo, recrearlo a partir del éthos de los pueblos originarios. Por ello, los hábitos y las virtudes públicas que presupone el ejercicio de la ciudadanía moderna no son ni están en vía de ser costumbre, cultura viva.

Pero la comunidad política es también una comunidad valorativa, aunque de segundo orden. Así, la participación en la comunidad política presupone la valoración de la tolerancia y la autonomía por encima de nuestras creencias y valoraciones propias. El respeto de las diferencias – la tolerancia como virtud pública - consiste en ser capaz y haber adquirido el hábito de no colocar el sistema propio de creencias como condición absoluta de la convivencia con los otros. La tolerancia no es una disposición natural de la especie humana. La tolerancia como hábito en la convivencia se adquiere o no se adquiere desde los procesos más primarios de nuestra socialización. Y si en el espacio de nuestras comunidades valorativas de primer orden, la tolerancia y el respeto a la autonomía no se cultivan, entonces es de esperar que la tolerancia como virtud pública no exista. Y una comunidad política multicultural intolerante es una contradicción in se. Pues sin tolerancia no hay deliberación política: hay imposición cultural.

Por otro lado, la autonomía , es decir, el ejercicio del derecho a elegir nuestras creencias, nuestra forma de pensamiento y nuestra identidad ética, no es un valor social en las sociedades tradicionales , donde los roles sociales son distribuidos de acuerdo a criterios de adscripción y no de logro. Así por ejemplo, la participación política de las mujeres no es un rol adscrito por la tradición, antes bien, es un antivalor en las sociedades tradicionales. La autonomía individual y la autoregulación colectiva – es decir, la democracia - son ajenas a las sociedades tradicionales.

³ Ibid. P. 50.

⁴ Honneth, Axel. La lucha por el reconocimiento. Barcelona, Crítica- Grijalbo- Mondadori, 1997. p. 133.

Es muy común la existencia de contradicciones valorativas entre las comunidades prepolíticas y la comunidad política, entre nuestro ser cultural y nuestro ser ciudadano. Esto es así sobretudo en las sociedades donde la modernidad ha sido impuesta desde fuera, donde el liberalismo no es una tradición propia, donde la ciudadanía resulta ser una impostación cultural y la fuerza de las costumbres suele entrar en colisión con el reconocimiento jurídico de los individuos como sujetos universales de derechos. Entre la moral de las costumbres y la moral de los derechos hay distancias insalvables. El azote público sigue siendo una práctica consuetudinaria, una sanción social legítima, contra los abigeos en la región andina. Los niños brujos siguen desatendidos en las comunidades asháninkas, la cliteroctomía sigue siendo parte del rito de iniciación de las mujeres africanas. La integridad física como derecho inalienable no es un deber ser cultural universal y entra constantemente en contradicción con las morales sociales de los pueblos.

El reconocimiento jurídico de la ciudadanía como un derecho para todos no es suficiente. Más aún, cuando los modelos de ciudadanía y de derechos de la cultura política son ajenos a las éticas propias de las culturas locales comprendidas en el ámbito de los Estados nacionales modernos. En América Latina el ejercicio de la ciudadanía para un indígena, le exige el desaprendizaje de sus propios referentes culturales y su asimilación a la cultura política propia de la cultura urbana- castellano- hablante. Por ello, “... una teoría (y práctica) adecuada de la ciudadanía multiétnica en los países de América Latina, precisa de una elaboración más fina de los procesos de integración- diferenciación sociocultural, de un proceso de integración no homogeneizadora, que son extraordinariamente complejos. Hasta ahora se ha insistido en planteamientos casi unilaterales de integración simple o de diferenciación simple. Por estas vías sólo es posible obtener un concepto sesgado y, por tanto, insatisfactorio de ciudadanía. Lo que precisamos es una teoría sobre el complejo proceso de integración- diferenciación y no integración- homogeneización, sobre el que madura la identidad personal y grupal”⁵. Integración sí, pero sin homogeneización. El proceso de integración diferenciada a la comunidad política nacional implica una reformulación de la noción clásica de ciudadanía. El problema de esta concepción es que de manera soslayada propiciaba la integración homogeneizante de los no- occidentales al modelo logocéntrico de la cultura moderna.

Esta tarea es un trabajo a largo plazo que debe empezar hic et nunc. Mientras tanto, no nos queda otra salida – como solución transitoria a corto plazo- que el trasladar el principio de la discriminación positiva al ejercicio de la ciudadanía. Esta es la esencia de las ciudadanía diferenciadas del multiculturalismo . Se trata de asignar derechos colectivos especiales a los grupos vulnerables para posibilitar así que los individuos pertenecientes a estos grupos tengan la oportunidad de acceder al ejercicio de sus derechos fundamentales. No es que de esta manera hacemos de los grupos vulnerables, grupos privilegiados en razón de sus carencias y de la discriminación que padecen. De lo que se trata es de evitar que los derechos básicos de los colectivos menospreciados se queden en un plano puramente abstracto. Las ciudadanía diferenciadas han surgido así y abarcan el reconocimiento de

⁵ Rivera Elena y Walle Erick. Ciudadanía y diferencia: las demandas de las comunidades indígenas peruanas. Ponencia presentada en : Congreso Internacional de Antropología Jurídica y Pluralismo legal. Arica, 2000. p. 5.

cuatro tipos de derechos especiales en proporción a la vulnerabilidad del colectivo en cuestión. Son:

1. Derechos de auto-gobierno y de autonomía territorial relativa . Se encuentran dirigidos de manera especial a los pueblos o nacionalidades oprimidas al interior de los Estados nacionales. En el caso de los pueblos amerindios se tiene que considerar que – de acuerdo a las cosmovisiones indígenas - el derecho al “ territorio” es inseparable del derecho a la vida pues la vida sin tierra es muerte. La tierra posee connotaciones ontológicas más importantes que la significación económica e instrumental que de hecho también posee. Los pueblos indígenas son sociedades en las que el desencantamiento del mundo no se ha producido. De ahí que los pueblos indígenas reclamen el derecho a la tierra como parte del derecho a la vida.
2. Derechos de representación en el parlamento nacional, en los gobiernos municipales, los gobiernos regionales y los partidos políticos.
3. Derechos lingüísticos. dirigidos a impedir la extinción de las lenguas originarias y a favorecer la integración no homogeneizante a la vida pública de las nacionalidades excluidas. El derecho a la educación intercultural bilingüe contenido en la Constitución de la República y en la agenda de los principales movimientos indígenas latinoamericanos es expresión de la autoconciencia del derecho a la lengua y a las propias cosmovisiones como parte también de los derechos fundamentales.
4. Derechos poliétnicos que permitan a los grupos étnicos expresar sus particularidades sin que ello obstaculice su integración en las instituciones educativas, económicas y políticas de la cultura societal nacional. El derecho al pluralismo jurídico y al derecho consuetudinario es la expresión privilegiada de los derechos poliétnicos en América latina.

La objeción más frecuente a la tesis de las ciudadanías diferenciadas es que fomentan el desmembramiento del tejido social y la atomización de los Estados nacionales. Esta es una lectura sesgada del asunto. Pues lo que fomentan no es la desestructuración pura y simple de los Estados modernos sino su transformación para que dejen de ser instrumentos de la homogeneización y dominio cultural y pasen a ser Estados plurales donde la diversidad sea respetada y reconocida.

Asimismo, se sostiene que la discriminación positiva que implica la aplicación de derechos especiales fomenta la reproducción de los prejuicios culturales y la consolidación de la discriminación social. Esto es cierto. Por ello debemos ir más allá de la discriminación positiva y generar ciudadanías interculturales.

Por otro lado, para aplicar la tesis de las ciudadanías diferenciadas se necesita que los

grupos étnicos implicados sean fácilmente reconocibles y posean una base territorial identificable como propia. Esto es difícil de establecer en muchos casos debido al flujo de los procesos migratorios del campo a la ciudad y los grandes desplazamientos poblacionales del Hemisferio Sur al Hemisferio Norte. “... En una sociedad en la que las etnias se encuentran mezcladas, es casi imposible aplicar con precisión criterios semejantes”⁶.

Por ello es que se torna importante ir más allá de la tesis de los derechos especiales. “ Debemos construir – nos dice Luis Villoro - una teoría y una práctica de la ciudadanía que sean capaces de conjugar dos exigencias: la de asegurarle autonomía a los grupos excluidos para decidir y practicar sus forma de vida y la de asegurarles participación en la unidad del Estado. Para ello hay que partir en la teoría de “la separación entre ciudadanía y nacionalidad dominante. Una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y no tiene por qué ser incompatible con el establecimiento de autonomías, con tal de no incluir en la ciudadanía ninguna característica inaceptable para cualquiera de los pueblos que deciden convivir en el mismo Estado “.⁷ La ciudadanía intercultural involucra la creación dialógica de una cultura política común que no debe ser la de la nacionalidad dominante. La idea de fondo es que la participación en una nacionalidad común de segundo orden es una necesidad que debe ser atendida para lograr la cohesión del tejido social entre los diferentes. Ella sin embargo no debe ser impuesta sino debe ser resultado de un acto voluntario y de un pacto social entre las diversas nacionalidades y etnias que componen el Estado nacional. La unidad social y la conciencia nacional tienen un fundamento distinto en un Estado nacional plural que en un Estado nacional homogeneizante. En el Estado nacional plural “la identidad de esa nación de segundo nivel no podría emanar de la posesión de una misma tradición, ni de los mitos históricos de una nacionalidad dominante, sino de un proyecto libremente asumido por todos los pueblos que la componen. Sería un fin proyectado y no una herencia recibida lo que daría unidad a las distintas culturas “⁸

Ciudadanías multiculturales:(tolerancia, sociedades paralelas,respuesta al melting pot)

- Escuela anglosajona

Will Kymlicka: ciudadanías diferenciadas
restricciones internas y protecciones externas.

⁶ Villoro. Luis. Idem. P. 101.

⁷ Ibid. P. 103.

⁸ Ibid. P. 105.

6. El multiculturalismo mexicano.

- Escuela mejicana

Luis Villoro

Critica a Kymlicka.

-Autonomía de los pueblos. Estados plurales (aporte a la macro-intreculturalidad: el diálogo intercultural en lo público)

Ciudadanía interculturales:

macro y microinterculturalidad

7. La macro-interculturalidad

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 de deliberación colectiva que aseguren la aparición de la pluralidad cultural. 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 social 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 esfera pública. La ciudadanía es praxis y pertenencia a una comunidad política inclusiva de la diversidad. (partidos políticos)

El gran problema de las democracias liberales representativas es que sus esferas públicas son monoculturales y excluyentes de la otredad. Así, para un ciudadano indígena el acceso al debate público presupone 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 las esferas públicas tienen que interculturalizarse, es decir, convertirse en lugar 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 deben girar en torno a agendas que incluyan los problemas de injusticia cultural y de injusticia distributiva de la sociedad. Las políticas de Estado a través de las cuales se busca responder a estos problemas sólo pueden ser fruto de la deliberación pública y de la participación plural de la sociedad civil.

Para que las democracias liberales dejen de ser sólo representativas y no 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 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 y de manera especial por la democratización cultural de la sociedad política.

El Estado nacional moderno nunca practicó ni practica la democracia inclusiva. La cultura política que expandieron en las diversas capas y sectores de las sociedades nacionales fue y sigue siendo una cultura orgánicamente ligada a las culturas nacionales. Y las culturas nacionales que cohesionaron a los diversos pueblos en un proyecto nacional común han sido las culturas de los sectores dominantes de la sociedad. En las sociedades latinoamericanas han sido las culturas urbanas castellano-hablantes las que – elevadas al rango de culturas nacionales – se extendieron a las culturas subalternas y construyeron las bases de las identidades nacionales y los cimientos de la cultura política de los ciudadanos.. 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 los textos constitucionales. 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 Estado⁹ La construcción de las autonomías locales y regionales es por ello 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 circunstanciales¹⁰. El Estado plural implica la descentralización administrativa, pero también la descentralización política y cultural del Estado homogéneo de la Modernidad.¹¹ Implica, en otras palabras, la presencia de la pluralidad política y de la diversidad cultural en los gobiernos locales y en las asambleas legislativas. **"La vía hacia un Estado plural es una forma de la lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales"**.¹² La participación ciudadana en la autolegislación colectiva a nivel local y regional 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 "¹³. 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 a 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.

6. De la macro a la micro interculturalidad (la micro-física del poder)

La construcción de Estados plurales basados en consensos traslapados en torno a la justicia distributiva y la justicia cultural constituye la columna vertebral de la estructura básica de las democracias inclusivas que el mundo actual reclama.

La interculturalización de las esferas públicas de la sociedad civil y la construcción de una racionalidad pública donde convergan las racionalidades que conviven en el espacio de los Estados- nacionales son las condiciones de posibilidad de la deliberación democrática y de la refundación del pacto social que nuestras sociedades necesitan. Constituyen el gran marco de referencia macro-social de la interculturalidad positiva en la vida cotidiana , es decir, en el espacio micro-social. Si los cambios macro-sociales no se reflejan en una redistribución de la microfísica del poder entonces carecen de sentido. Pero, como bien

⁹ Villoro, Luis. Estado plural, pluralidad de culturas. México, Paidós ed., 1998. P.58 y 59.

¹⁰ Ibid. P. 59

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Camps, Victoria. El malestar de la vida pública. Barcelona, Grijalbo Ed., 1996. p. 25.

señala Xavier Albó, entre la micro y la macro interculturalidad no hay una relación de causa-efecto. Los marcos macro-sociales condicionan, favorecen o desfavorecen los cambios micro sociales, es decir, el tipo de actitudes, las formas de comportamiento y los estilos de vida de los agentes sociales en el ámbito de las relaciones inter-personales. Pero por otro lado, es desde los espacios micro-sociales – gobiernos locales, comunidades, asociaciones inter-familiares - que se generan los cambios macro-sociales de la estructura básica de la sociedad. Entre lo micro y lo macro hay pues una relación de interacción recíproca.

En el plano micro-social la interculturalidad como actitud es más que una disposición cognitiva. “Conocemos gente muy hábil en la lengua y muy diplomática en el manejo de los códigos culturales de los otros, pero poco abierta a relacionarse de manera positiva y creativa con ellos”¹⁴. La interculturalidad como actitud en la vida cotidiana alude a la disposición a entablar un diálogo afectivo con el otro, a la amistad, al encuentro espontáneo y libre de un yo con un tú.

El diálogo no se limita al intercambio de saberes. El diálogo no es trueque: es encuentro de horizontes distintos. El intercambio es una relación instrumental, el diálogo es una relación comunicativa “... Lo que tiene que ocurrir es lo que Gadamer denomina la “fusión de horizontes”¹⁵ Es decir, el encuentro de las ontologías contenidas en los ethos de pertenencia de los horizontes de comprensión que se encuentran. La fusión de horizontes se produce en las objetivaciones culturales: en la arquitectura, en la pintura, en la música, en las instituciones. En la recreación de todo aquello que, desde Hegel denominamos el “espíritu objetivo”. Pero, “¿por qué – se podría preguntar todavía- la experiencia hermenéutica de la verdad debe configurarse como un “andar dentro del espíritu objetivo”? ¿No se da tal vez el riesgo de que la experiencia de lo verdadero como “kalón”, pertenencia no conflictual de los interlocutores entre sí y al horizonte de la lengua, del espíritu objetivo, de la tradición viviente que les media, sea sólo otro modo de presentarse del ideal de un sujeto transparente, ahistórico y neutralizado?”¹⁶Lo que acontece en la fusión de horizontes, es la autorecreación de las identidades. Por ello sostiene con razón Charles Taylor que “... 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”¹⁷ Pero el diálogo es más que “el estudio del otro”: el diálogo es apertura existencial, empática, pre-teórica, afectiva y cognitiva al mismo tiempo. Encontrarse en situación de diálogo no es un estudio recíproco, pues estudiarse es objetivarse, colocarse como tema ante la mirada del otro. Es petrificar al “yo ajeno”, es negar el “tú eres”.

El encuentro de culturas, la fusión de horizontes nos permite descubrir aspectos de nosotros mismos invisibles a nuestra propia mirada. Nos hace renacer por acción del encuentro humano libre y transparente. El diálogo de las identidades está en el origen de la recreación y la fecundación recíproca. En una palabra, es el motor de la realización

¹⁴ Albó, Xavier. Iguales aunque diferentes. La paz, CIPCA, 1999. p. 89.

¹⁵ Taylor, Ch. Ibid p. 99.

¹⁶ Vattimo, G. Ibid. P. 65.

¹⁷ Ibid. P. 104.

recíproca del proyecto ético de las identidades convergentes.

Foucault