

## Desarrollo humano, libertad cultural y políticas de reconocimiento

Fidel Tubino.

La pobreza es uno de los grandes problemas crónicos de nuestro país y al mismo tiempo uno de los temas centrales del evento que hoy nos congrega. Con frecuencia se piensa que la pobreza se reduce a la ausencia de recursos o de bienes primarios. Sin embargo, si bien es cierto que la pobreza es ausencia de recursos, es esencialmente ausencia de ciudadanía. “La idea de ciudadanía – sostiene acertadamente Amartya Sen – saca a la luz la necesidad de considerar a las personas como agentes racionales, no meramente como seres cuyas necesidades tienen que ser satisfechas o cuyos niveles de vida deben ser preservados”<sup>1</sup>. La esencia de la ciudadanía es la agencia y la libertad de agencia es “la capacidad de uno mismo para potenciar metas que uno desea potenciar”<sup>2</sup>. O, para decirlo en palabras de Hannah Arendt, es la capacidad de actuar, de “tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir”, y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino)”.<sup>3</sup>

El verdadero desarrollo empieza por construir ciudadanía en los pobres. Generar capacidad de agencia en los excluidos del ejercicio de sus derechos, consiste en tornarlos capaces de potenciar metas deseables, de tomar iniciativas, de innovar lo imprevisible, en pocas palabras, de ser actores de su propio florecimiento humano. Es oportuno recordar en este momento que la capacidad de agencia es una capacidad combinada y que por ello presupone no sólo el desarrollo de predisposiciones internas sino también de condicionamientos externos sin los cuales no es posible la ciudadanía como praxis del desarrollo como proceso endógeno.

Hoy lo sabemos bastante bien, el verdadero desarrollo no consiste en el aumento de la capacidad de consumo de la gente sino en el aumento de la capacidad de agencia. Sin ella, los derechos humanos reconocidos jurídicamente se quedan en un nivel declarativo.

---

<sup>1</sup> Sen, Amartya. Reanalizando la relación entre ética y desarrollo. En : La agenda ética pendiente de América Latina ( Bernardo Kliksberg, compilador) México, FCE, 2005. P. 40.

<sup>2</sup> ( 1995 ) Sen, Amartya. *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid, Alianza Editorial, P. 75.

<sup>3</sup> Arendt Hannah. *La condición humana*. Barcelona-Bs-As-México, Paidós, 1998. P. 201.

Desde el enfoque del desarrollo humano lo realmente importante no es cuánto consume la gente sino de qué son capaces de ser o hacer las personas en un contexto socio- cultural determinado. Por ello en desarrollo humano como bien señala Martha Nussbaum, "... en lugar de preguntar acerca de la satisfacción de la gente o de los recursos que la gente está en condiciones de manejar, nosotros preguntamos qué es lo que la gente es realmente capaz de ser o de hacer".<sup>4</sup> ¿Tienen o no las capacidades u oportunidades para escoger el tipo de funcionamientos que consideran valiosos?

Desde esta perspectiva, el desarrollo humano, antes que una normativa ideal o una utopía realizable al estilo del liberalismo político de Rawls, es una manera de realizar el proceso que conduce de la ausencia de libertades y capacidades al florecimiento humano y el ejercicio de los derechos. Este proceso consiste en la ampliación de las libertades para que las personas puedan realizarse – no de acuerdo a un modelo pre-establecido de vida buena- sino de acuerdo a los valores y modelos que han tenido la oportunidad de escoger y que tienen razones para valorar. La capacidad de elegir como deseamos vivir es fundamental en el enfoque del desarrollo humano . Cuando el desarrollo , con la carga valorativa que conlleva, es impuesto desde fuera, deja de ser desarrollo humano. El motor del desarrollo humano es la capacidad de agencia de la gente y ésta no se puede desarrollar sin libertad cultural. En otras palabras, el desarrollo humano es y debe ser un proceso endógeno desde los actores . La centralidad de la libertad cultural es pues desde este enfoque medular.

## 1. Libertad cultural

En principio podemos decir que la "libertad cultural" consiste en " poder optar " por un plan de vida de acuerdo a un modelo de vida y una jerarquía de valores no impuesta desde fuera. Pero siempre elegimos desde una situación existencial dada y un contexto social y cultural determinado que influye en la orientación de nuestras opciones. ¿Podemos escoger desde nuestras raíces nuestra identidad cultural y con ella los valores que orientan nuestras vidas? ¿Es la pertenencia cultural un destino frente al cual es nada o muy poco lo que podemos hacer? ¿ Existen márgenes de "

---

<sup>4</sup> Nussbaum Martha. Las mujeres y el desarrollo humano. Barcelona, Herder Ed., 2000.P. 40.

libertad “ para escoger a favor o en contra del ethos o de las culturas de pertenencia que hemos asimilado en nuestros procesos de socialización primaria? Es difícil dar una respuesta a priori a esta pregunta. Sería quizás más prudente responder de acuerdo a cada caso particular pues los márgenes posibles de libertad cultural son variables.

Pero antes de proceder a una casuística detallada creo que debemos analizar más en detalle el concepto de “ libertad cultural “ y aclarar lo que presupone e implica la praxis de la libertad cultural .

Al respecto el planteamiento de Amartya Sen resulta bastante iluminador. Para entenderlo hay que empezar por esclarecer lo que entiende por identidades múltiples. Los seres humanos elaboramos narrativas y representaciones sobre nosotros mismos a partir de las narrativas y las representaciones que nos envían las comunidades valorativas a las que pertenecemos ( familia, religión, partido político, etc. ). Por ello , los seres humanos tenemos no una, sino muchas narrativas , no una sino muchas identidades situacionales, no esenciales. Somos portadores de identidades múltiples a partir de las cuales podemos o no elegir lo que queremos ser o hacer.

Nuestras identidades, es decir, nuestras autorepresentaciones narrativas, se configuran pues en función de nuestras pertenencias. La conciencia de pertenencia a una clase social, nos da identidad de clase, la conciencia de pertenencia a un género, nos da nuestra identidad de género, la conciencia de pertenencia a una comunidad religiosa, nos da nuestra identidad religiosa y la conciencia de pertenencia a un grupo étnico o cultural, nos da nuestra identidad cultural. Somos constitutivamente plurales. “ ... Existe una gran cantidad de categorías diversas a las que pertenecemos simultáneamente. Yo puedo ser al mismo tiempo un asiático, un ciudadano hindú, un bengalés con antecedentes en Bangladeh, residente en América y Gran Bretaña, economista, filósofo, escritor, sancritista, convencido del laicismo y la democracia, hombre, feminista, heterosexual, defensor de los derechos de los gay y las lesbianas, con un estilo de vida no religioso, de familia hinduista, no brahmán, que no cree en la vida después de la muerte ( y tampoco, en el caso que quieran saberlo, en una vida anterior a la muerte).<sup>5</sup>

Sin embargo, dada las condiciones externas, las personas suelen autorepresentarse como portadoras de una sola identidad. Así “ allí donde la gente se siente amenazada en su fe, es la pertenencia a una religión la que parece resumir toda su identidad. Pero si lo

---

<sup>5</sup> Sen, A. Identità e violenza. Roma-Bari, Laterza ed. p. 21.

que está amenazado es la lengua materna, o el grupo étnico, entonces se producen feroces enfrentamientos entre correligionarios. .. Con todos estos ejemplos quiero insistir en que, si bien en todo momento hay, entre los componentes de la identidad de una persona, una determinada jerarquía, ésta no es inmutable, sino que cambia con el tiempo y modifica profundamente los comportamientos... Muchas veces, la identidad que se proclama está calcada – en negativo- de la del adversario”.<sup>6</sup> En estos casos los márgenes de libertad cultural se reducen al mínimo, porque estos se estructuran desde la manera como se encuentran jerarquizadas dentro de nosotros nuestras múltiples identidades. Cuando la jerarquía es una respuesta al comportamiento del adversario, anula la diversidad interna. De esta manera se construyen las identidades únicas, que son identidades reactivas y de resistencia a una violencia simbólica sistemática. En este momento las personas dejan de autoconcebirse como portadoras de múltiples identidades perdiendo así los lazos que las vinculan a múltiples comunidades de pertenencia. La reducción de lo múltiple a lo uno es causa de muchos de los enfrentamientos étnicos o religiosos que existen hoy en el mundo y que tienen como condición de posibilidad la insurgencia de identidades únicas .“ ... La insistencia, aunque sólo implícita, sobre la naturaleza unívoca, sin posibilidad de elección, de la identidad humana, no es solamente reductiva para nosotros, sino que tiene efectos incendiarios en el mundo... La principal esperanza de armonía en nuestro atormentado mundo reside en la pluralidad de nuestra identidad “. <sup>7</sup>

La puesta en funcionamiento de la libertad cultural como capacidad combinada presupone la autorepresentación del yo como identidad múltiple . En este sentido, como bien afirma Sen “ ... el individuo debe tomar una decisión sobre el peso relativo a atribuirle a su respectiva identidad, que dependerá de la específica naturaleza del contexto ”<sup>8</sup> sabiendo que “ efectuamos nuestra elección desde vínculos particulares “ .<sup>9</sup> Si bien es cierto que en tanto ciudadanos o ciudadanas podemos comportarnos como agentes racionales “ vale la pena observar que, en las variaciones sobre la importancia relativa de la identidad pueden entrar en juego significativas influencias externas: no todo depende exclusivamente de la naturaleza de la elección racional”.<sup>10</sup> El hecho es que podemos

---

<sup>6</sup> Identidades asesinas. Madrid, Alianza Ed., 2001.P. 21-22.

<sup>7</sup> Sen, A. Identità e violenza. Roma-Bari, Laterza ed.

<sup>8</sup> Ibid. P. 21.

<sup>9</sup> Ibid. 33.

<sup>10</sup> ibid. P. 27.

escoger racionalmente lo que queremos ser desde pertenencias no escogidas que nos permiten ubicarnos subrepticamente en el espacio social y en el tiempo histórico. “... Un país – decía en este sentido Jorge Basadre- lleva en sí, por cierto, una multiplicidad de tradiciones. Está él ahí, antes e independientemente de nosotros, sus individuos transitorios. Es algo en que nacemos y que – querámoslo o no – nos otorga muchos elementos fundamentales de nuestra ubicación dentro de la vida.”<sup>11</sup>.

En síntesis “ ... está suficientemente claro que el modo como nos vemos a nosotros mismos influye en nuestra razón práctica, ( es decir, en nuestra manera de deliberar sobre lo que debemos elegir ) pero no es absolutamente claro en que modo – incluso, en qué dirección- actúa esta influencia ”<sup>12</sup>

## **2. Sin políticas de reconocimiento no es posible la libertad cultural y el desarrollo humano**

La libertad cultural es una capacidad combinada pues involucra el desarrollo , en primer lugar, de una disposición interior a elegir desde una pluralidad de identidades constitutivas aunque no esenciales, y en segundo lugar, de un conjunto de condiciones externas que hagan posible un margen de elección libre de influencias culturales determinantes y de coacciones sociales impuestas.

Las condiciones externas que hacen posible la libertad cultural suelen no existir de facto; lo que encontramos en su lugar es la institucionalización de dos formas de exclusión cultural : la exclusión por el modo de vida y la exclusión de la participación<sup>13</sup>. La exclusión cultural por el modo de vida se produce cuando “ se niega el reconocimiento y la cabida al estilo de vida escogido a un grupo en particular e insiste en que los individuos de una sociedad deben vivir exactamente como sus demás miembros”.<sup>14</sup> Es lo que sucede al interior de nuestros Estados nacionales latinoamericanos, en los que a través de la educación pública y los medios de comunicación de masas se impone un modelo de vida buena y la jerarquía de valores de la cultura hegemónica a la pluralidad de culturas

---

<sup>11</sup> Basadre, Jorge. Discurso pronunciado en Torre Tagle el 26 de enero de 1979.

<sup>12</sup> Ibid. P. 34.

<sup>13</sup> Informe de Desarrollo Humano. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy. México, Ediciones Mundi-Prensa, 2004

<sup>14</sup> Informe de Desarrollo Humano. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy. México, Ediciones Mundi-Prensa, 2004. p.6

subalternizadas que componen el Estado nación. Es el caso por ejemplo en el Perú de la construcción de las viviendas populares que se hicieron en zonas rurales andinas después de los veinte años de lucha interna – se supone que para estimular el retorno de los desplazados por la violencia- bajo los patrones de vida de la clase media urbana sin tomar en cuenta el modo de vida que tradicionalmente pre-existe en el campo. La imposición de los patrones de vida de la cultura hegemónica es con frecuencia subliminal, no explícita.

El segundo tipo de exclusión cultural hace referencia a “ la exclusión de la participación, cuando las personas son discriminadas o sufren una desventaja en cuanto a oportunidades sociales, políticas y económicas debido a su identidad cultural”.<sup>15</sup> Un caso ilustrativo de este tipo de exclusión cultural son las barreras lingüísticas que existen en el Perú tanto en la administración de la justicia estatal como de la salud pública. En la región del Cusco por ejemplo los juicios se desarrollan en castellano, a pesar de que la mayoría de los involucrados en los procesos que son de origen rural son bilingües incipientes. En el campo de la salud pública se están haciendo avances importantes como es el caso por ejemplo de la incorporación del parto vertical en las casas de atención en zonas rurales andinas. Pero aún hay serias barreras lingüísticas en los otros campos de la salud pública. La exclusión de la participación por razones culturales no se limita sin embargo a estos campos, se refiere también y sobre todo a las limitaciones que se imponen a los indígenas para participar en las esferas públicas políticas. Estas esferas suelen estar colonizadas por la lengua y la cultura hegemónica, son inflexiblemente monoculturales. Esto quiere decir por ejemplo que las lenguas y las formas culturales de deliberación pública propias de las culturas indígenas mayoritarias no son tomadas en cuenta. Los indígenas que acceden a estos foros están desde un inicio en una posición de desventaja frente a los que proceden de la cultura urbano castellano hablante. ¿Cómo se puede hablar de libertad cultural o de libertad de agencia en estos contextos ? La capacidad de agencia y la capacidad de libertad cultural son – lo sabemos- capacidades combinadas. Involucran aspectos subjetivos y objetivos, condiciones internas y condiciones externas que no existen y que hay que producirlas.

Desde este punto de vista , tanto la exclusión cultural como la estigmatización social, la discriminación y el racismo actúan como impedimentos externos que bloquean el

---

<sup>15</sup> Informe de Desarrollo Humano. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy. México, Ediciones Mundi-Prensa, 2004. p.6

desarrollo de la libertad cultural y la libertad de agencia en nuestras frágiles democracias latinoamericanas. Se requieren por ello de políticas públicas orientadas a deconstruir estos obstáculos y a generar espacios inclusivos de reconocimiento de la alteridad. Recordemos, como bien señala Martha Nussbaum, que “... el objetivo de la política pública es la producción de capacidades combinadas. Esto significa promover los estados de la persona a través de la educación y el cuidado necesarios, y significa también preparar un ambiente propicio para el ejercicio del razonamiento práctico y otras funciones mayores”<sup>16</sup>. Esto no es responsabilidad exclusiva del estado. La sociedad civil tiene en este campo un rol importante que cumplir. Así por ejemplo, las universidades no estatales tienen también la responsabilidad de ofrecer una educación que promueva el desarrollo de la libertad de pensamiento, de la razón práctica y la apertura a la diversidad cultural como un valor y no como un defecto. Asimismo, tienen la responsabilidad de erradicar el racismo y la discriminación al interior de ellas mismas y producir “un ambiente propicio” para el desarrollo de la libertad cultural y la libertad de agencia.

Se hace por ello necesario implementar desde los actores “políticas de reconocimiento de la diversidad que generen aquellas condiciones externas que hagan posible que los sectores culturalmente estigmatizados y socialmente excluidos accedan al ejercicio de la ciudadanía y la libertad cultural. Sólo de esta manera podrán desarrollar capacidad de agencia y convertirse en los agentes privilegiados del desarrollo humano que la sociedad demanda.

### **3. Tipos de políticas de reconocimiento**

En contextos socio- culturales como el nuestro las políticas de reconocimiento no deben estar desvinculadas de las políticas redistributivas porque la exclusión cultural en las sociedades post- coloniales suele coincidir con la exclusión económica. Injusticia distributiva e injusticia cultural suelen ser dos caras de la misma moneda. En estos contextos la erradicación progresiva de la injusticia social y cultural es una tarea de largo aliento que involucra la generación – desde los propios actores – de acciones afirmativas provisionales a corto plazo y de acciones transformativas a largo plazo. En este campo

---

<sup>16</sup> Nussbaum Martha. La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En: La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 2000. p.49.

no hay fórmulas pre-establecidas porque cada sociedad tiene su propia historia y su propio “acmé”.<sup>17</sup>

En el mundo contemporáneo sin embargo es posible diferenciar entre dos tipos básicos de políticas de reconocimiento en la vida pública : el multiculturalismo anglosajón y el interculturalismo latinoamericano.

Hablar de multiculturalismo anglosajón como un tipo de política de reconocimiento no es del todo apropiado, porque hay tipos de multiculturalismo radicalmente diferentes entre sí . Una cosa es por ejemplo el multiculturalismo liberal canadiense que promueve el ejercicio de la libertad cultural y el acceso de los excluidos culturalmente a los foros de representación política mediante el otorgamiento de derechos especiales y otra cosa es el multiculturalismo comunitarista orientado más bien a proteger y conservar las costumbres y creencias de los grupos culturalmente endógenos de la sociedad.

Hablar de un interculturalismo latinoamericano como un tipo de política de reconocimiento es hablar de políticas que reconozcan tanto los territorios ancestrales como las cosmovisiones propias de los pueblos indígenas que se hallan encarnadas en dichos territorios. Es reconocer los aportes de la medicina tradicional para la salud pública es reconocer el pluralismo jurídico en la administración de justicia y hacer que la educación pública deje de ser un instrumento de homogeneización cultural y pase a ser bilingüe e intercultural para todos.

Existen sin embargo varios tipos de interculturalismo . En este sentido es posible identificar un interculturalismo indigenista muy ligado a las grandes organizaciones indígenas del continente que promueve la valoración intracultural de los pueblos indígenas latinoamericanos y el fortalecimiento de sus identidades étnicas como primer paso hacia una relación intercultural más equitativa y justa con la sociedad mayor. Por otro lado hay una corriente cada vez más fuerte en el continente que promueve la interculturalidad para todos, no sólo para los pueblos indígenas. La idea central que alimenta esta corriente es que ya el problema de la exclusión cultural, la discriminación y

---

<sup>17</sup> El “acmé” se refiere al momento de la vida de una persona individual en que suele alcanzar su máximo florecimiento o perfección. Vico , en la *Scienza Nuova* prima , extiende la noción de “acmé” a la historia de las naciones . Es en esta línea que me permito hablar del “acmé” de una nación como el modo propio y el estado de máxima perfección que puede alcanzar una sociedad determinada de acuerdo a su propia historia. En el caso de las sociedades plurinacionales como la nuestra el asunto es bastante complejo.



el racismo es un problema de doble vía, entonces debe ser abordado por ambos lados. Sin embargo, la corriente predominante en América Latina es, por razones históricas, la del interculturalismo indigenista. No olvidemos que la interculturalidad como proyecto surge en el espacio abierto por la educación bilingüe de los pueblos indígenas en América Latina, En aquellos países del hemisferio Sur de alta densidad indígena. En la actualidad, los movimientos indígenas que tienen presencia política a nivel de los Estados nacionales, como es el caso de Bolivia y Ecuador, son plenamente conscientes de que las políticas interculturales, para que sean políticas de Estado troncales y dejen de ser marginales se debe cambiar el modelo actual de Estado- nación que tenemos.

A pesar de las diferencias que hay al interior del multiculturalismo y del interculturalismo podemos decir que mientras que el primero apunta a incluir la diversidad en los espacios públicos, el segundo apunta a interculturalizar dichos espacios. El interculturalismo va más lejos que el multiculturalismo pues se propone no sólo la inclusión de las diferencias sino además y sobre todo la redefinición tanto de las reglas de juego de los espacios públicos políticos como de la cultura pública en la que se sustentan las relaciones entre los ciudadanos.

Por otro lado, el interculturalismo latinoamericano es propio de sociedades post-coloniales en las que la injusticia cultural y la injusticia distributiva tienden a coincidir. No es por casualidad que la pobreza extrema en países como el Perú se concentre en aquellas regiones de alta densidad de población indígena, como es el caso de la región de Huancavelica. Por ello, el interculturalismo latinoamericano en general apuesta por soluciones que articulen políticas públicas de reconocimiento con políticas de redistribución y de participación ciudadana. En el caso del multiculturalismo anglosajón las políticas de reconocimiento no están atadas a políticas redistributivas, tal vez porque la correlación entre exclusión cultural y pobreza en el Hemisferio Norte del continente no sea tan evidente como en América Latina.

El multiculturalismo anglosajón genera sociedades paralelas, este es su principal déficit. Disminuye la violencia cultural explícita pero no combate la violencia latente. Al focalizarse en los grupos discriminados fortalece las diferencias y no fomenta la unidad en la diversidad. El interculturalismo latinoamericano combate las políticas asimilacionistas y al mismo tiempo valora las diferencias para construir la unidad en la diversidad

fortaleciendo las alianzas interculturales como estrategia para acceder a una sociedad más equitativa y justa para todos.

#### **4.- Aportes de las políticas multiculturales e interculturales al desarrollo de la libertad cultural y la libertad de agencia**

Las acciones afirmativas propias de las políticas multiculturales son insuficientes porque no van a las causas de la exclusión económica y cultural de los grupos injustamente menospreciados. Con frecuencia se limitan a ser políticas paternalistas que producen élites beneficiarias entre los oprimidos y pasividad en los excluidos. Sin embargo pueden ser reformuladas y convertirse en espacios privilegiados de formación de ciudadanía y de liderazgo intercultural. Es lo que está sucediendo en los programas de acción afirmativa Hatun Ñan que se vienen ejecutando en las universidades San Cristóbal de Huamanga en Ayacucho y San Antonio Abad del Cusco. En primer lugar, no se han creado cuotas de ingreso a las mencionadas universidades. Se han seleccionado dos grupos de acuerdo a la lengua de origen (quechua, yine y machiguenga en el Cusco y quechua y asháninka en Ayacucho), a su procedencia rural y su situación de pobreza. Estos programas no se limitan a ofrecerles educación compensatoria para nivelarlos académicamente e integrarlos pasivamente a la universidad sino que los forman en ciudadanía para que se conviertan no sólo en profesionales exitosos sino sobre todo en agentes transformadores de su entorno. Dado el enfoque intercultural de la formación ciudadana que reciben, muchos de ellos han logrado desarrollar un sentimiento de autoestima cultural que los empodera y potencia haciéndolos capaces de transformar activamente las condiciones externas hostiles en las que tienen que desenvolverse. Así por ejemplo, en la Universidad de Huamanga un grupo de estudiantes del Hatun Ñan tomó la iniciativa de crear un programa radial a través del cual ponían en evidencia en el espacio público las situaciones injustas de discriminación que existen en la academia.

Este ejemplo ilustra muy bien por qué no hay que optar siempre entre el multiculturalismo anglosajón y el interculturalismo como si fueran políticas a priori excluyentes. Las acciones afirmativas interculturalizadas constituyen espacios potenciales privilegiados de generación de libertad de agencia. Asimismo, el enfoque utilizado ha hecho posible que los estudiantes tomen conciencia de sus múltiples identidades, facilitándose así a largo

plazo las alianzas interculturales entre grupos históricamente confrontados en función de un proyecto común concertado.

## 5.- Por qué es necesario un cambio de modelo de Estado ?

Para generar cambios socialmente significativos es necesario que las políticas inter y/o multiculturales de reconocimiento se conviertan en políticas de Estado. Sin embargo, el modelo de Estado nación que tenemos es incapaz de asumir dichas políticas como columna vertebral de las políticas públicas porque es estructuralmente centralista y al mismo tiempo excluyente de la diversidad. Para que las políticas interculturales no se queden a nivel micro y puedan llegar a tener impacto macro-social no basta la descentralización del estado que tenemos. Es necesario deconstruir el modelo de Estado monocultural que tenemos y construir Estados nacionales multiculturales o plurinacionales adaptados a los diferentes contextos. Por eso no hay uno sino muchos modelos de Estados multiculturales. Esto quiere decir que lo que es válido y legítimo en países como Ecuador o Bolivia no tiene que serlo necesariamente en el Perú. Así por ejemplo “ el tipo de reformas de Estado demandadas por los afroamericanos en EE UU difiere drásticamente del tipo de reformas demandadas por los indígenas maoríes de Nueva Zelanda o por los inmigrantes chinos en Canadá”.<sup>18</sup> Sin embargo, a pesar de las diferencias Will Kymlicka ha identificado con acierto tres rasgos propios de todo Estado multicultural. “ El primero, y más importante, es que un Estado multicultural implica el repudio a la vieja idea de que el estado es posesión de un solo grupo nacional(...) El segundo, como consecuencia, implica que un Estado multicultural repudia las políticas de “ construcción nacional “ que asimilan o excluyen a los miembros de minorías o grupos no dominantes(...) El tercero, un Estado multicultural reconoce la injusticia histórica que se hizo a las minorías o grupos no dominantes por las viejas políticas de asimilación y exclusión, y manifiesta su deseo de ofrecer algún tipo de remedio o rectificación frente a éstas”.<sup>19</sup> Esto quiere decir que el tránsito de un modelo de Estado a otro no se puede imponer de arriba abajo. Tiene, en primer lugar, que producirse una deslegitimización social y un sentimiento socialmente compartido de descrédito del modelo de Estado nación monocultural. Debe, en este sentido, perderse el temor que tienen las derechas y

---

<sup>18</sup> Kymlicka, Will. Estados multiculturales y ciudadanos interculturales. En: Realidad multilingüe y desafío intercultural. Lima, PUCP-MINEDU-GTZ, 2003.P. 50

<sup>19</sup> Nussbaum Martha. La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En: La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 2000. p.49

las izquierdas de nuestros países de que las reivindicaciones etnoidentitarias son necesariamente fuente de separatismos y enfrentamientos étnicos que derivan a mediano plazo en conflictos inmanejables y en violencia explícita. La inclusión de la diversidad en la escuela pública por ejemplo es una ocasión propicia para trabajar desde la edad temprana los estereotipos negativos que están a la base de la discriminación y el racismo, que son modalidades privilegiadas de violencia simbólica latente. En segundo lugar tiene que haber conciencia colectiva de la verdad de las injusticias sociales y culturales que se han producido en el pasado y que impiden en el presente la reconciliación entre los grupos hegemónicos y los grupos subalternos.