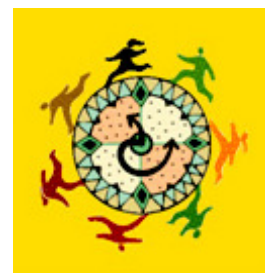


Revista cultural electrónica

Construyendo Nuestra
Interculturalidad

Año5. N°5. Noviembre 2009. Lima-Perú.

www.interculturalidad.org



No una sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina

Fidel Tubino

Pontificia Universidad Católica del Perú

ftubino@pucp.edu.pe

Resumen

En el presente artículo se pone en confrontación tres concepciones de la ciudadanía vigentes en el contexto latinoamericano. La concepción comunitarista de la ciudadanía, que en América Latina se la reconoce como “ciudadanías indígenas”, la concepción de la ciudadanía del culturalismo liberal que reclama derechos especiales de corte proteccionista y que se halla incorporada en varias de nuestras legislaciones y la concepción intercultural de la ciudadanía que aboga por la inclusión de la diversidad en la vida pública.

1) Introducción

En Perú la Educación Bilingüe Intercultural tiene aún un marcado sesgo lingüístico. Aún no se sabe bien qué es “lo intercultural” de la EBI y menos aún como aterrizarlo en el aula. La importancia que se le otorga a lo bilingüe (léase, a la enseñanza de la lecto-escritura en lengua materna) es desproporcionada. Y la educación en ciudadanía desde un enfoque intercultural -que tanta falta nos hace- está ausente de las realizaciones prácticas de la EBI.

Por otro lado, en Perú la educación ciudadana no se promueve desde el Estado. Lo que se ha hecho y se hace en este campo ha sido y sigue siendo trabajo de la sociedad civil y en particular de las ONGs de derechos humanos. El trabajo que hacen estas



organizaciones es loable de por cierto. Sin embargo, aún no han internalizado la necesidad de poner al día la doctrina de los derechos humanos y de diversificar los contenidos de la educación ciudadana desde la diversidad de culturas y memorias colectivas existentes en el país. La educación ciudadana que se imparte se maneja desde las categorías básicas de la concepción moderna-ilustrada de los derechos humanos que tuvo su origen en la Europa del siglo XVIII.

Esta concepción es insuficiente por dos razones: primero, porque es marcadamente etnocéntrica y por lo mismo homogeneizante. Es una concepción que confunde equidad con uniformidad, y por ello, en nombre de la equidad practica la homogeneización cultural. Esto se evidencia en las llamadas políticas de “integración” que invisibilizan la diversidad existente en los espacios públicos y desconocen las diversas formas de entender la política y practicar la ciudadanía. Y segundo, porque al colocar los derechos individuales como los derechos fundamentales no ha logrado descubrir la importancia de los derechos colectivos. La doctrina clásica de los derechos humanos excluye a priori la posibilidad de que un derecho colectivo, por ser justamente colectivo, no pueda ser considerado derecho fundamental; lo cual no es universalmente ni válido ni aceptable.

Para suprimir el sesgo lingüístico de la EBI clásica y el sesgo etnocéntrico de la educación en derechos es necesario superar la fisura que hay entre la EBI actual y la educación ciudadana clásica. Pero para ello no basta con articular ambos modelos educativos pues se requiere un cambio conceptual de envergadura. Es necesario empezar por reformular la EBI desde una concepción renovada de la ciudadanía y reformular la educación ciudadana desde una concepción crítica de la interculturalidad

Al respecto, es importante diferenciar, al interior del interculturalismo, entre el interculturalismo funcional y el interculturalismo crítico. El interculturalismo funcional postula la importancia del diálogo intercultural pero no subraya el hecho de que para que el diálogo sea una realidad es necesario empezar por construir las condiciones que lo hagan posible. Así, en condiciones de profunda asimetría social y cultural, el diálogo se transforma en espacio de negociación del conflicto. El diálogo auténtico, es decir, el encuentro fértil de culturas no es posible en espacios sociales signados por la estigmatización y el conflicto. Mientras que el interculturalismo funcional busca promover el diálogo sin tocar las causas de la discriminación y la asimetría cultural, el interculturalismo crítico busca suprimirlas para generar las condiciones que hagan posible el diálogo. “No hay que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O, dicho todavía con mayor exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería sólo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de



poder que reina hoy en el mundo”¹. Para hacer que el diálogo intercultural sea un acontecimiento y no sólo un concepto hay que empezar por visibilizar las causas reales del no-diálogo.

Hacer interculturalidad crítica implica, primero, deconstruir las relaciones de discriminación para, segundo, generar espacios potenciales de reconocimiento.

La interculturalidad crítica parte de la crítica social. Visibilizar el racismo y la estigmatización cultural, generar debates sobre la discriminación, introducir estos temas en las agendas públicas, son el punto de partida obligado de la interculturalidad crítica. Son formas educativamente pertinentes, políticamente democráticas y socialmente legítimas de combatir la injusticia cultural. Pero este es sólo el punto de partida. Sin embargo, desde un comienzo debemos tener claro también hacia donde apuntamos, qué queremos hacer, deconstruir sí, pero para construir qué.

Deconstruimos la discriminación y el racismo para construir espacios de reconocimiento en las instituciones de la sociedad civil, en las escuelas, en las universidades, en los gobiernos locales, etc.

Hay que empezar por construir “desde abajo” los espacios de reconocimiento en los cuales es posible la convivencia ciudadana basada en el diálogo intercultural. Vista así, La interculturalidad es ante todo un asunto político, un asunto de ciudadanía, un asunto de democracia.

En el presente ensayo voy a presentar tres maneras -alternativas a la concepción clásica- de entender la ciudadanía. Estas conceptualizaciones aparecieron en el marco de los debates generados al interior de la Red Internacional de Estudios Interculturales (RIDEI). Este proyecto agrupa a varias universidades latinoamericanas que trabajan directa o indirectamente con pueblos indígenas en sus respectivos países, a saber, Bolivia, Perú, Ecuador, México, Nicaragua y Brasil. En cuarto lugar, propondré algunas pistas que nos permitan encontrar *verdaderas* relaciones de complementariedad entre estas tres concepciones. Este cambio conceptual creo que nos va a posibilitar reformular, con base teórica, los contenidos y las estrategias de la educación ciudadana, con la intención de hacerla culturalmente competente e interculturalmente crítica.

2) Hacia una concepción comunitarista de la ciudadanía: las ciudadanías indígenas

Lo que se busca en esta primera aproximación es resolver la tensión existente entre la pertenencia a la comunidad política nacional y la pertenencia a una comunidad étnica o cultural. Desde el punto de vista ilustrado, la adquisición de la identidad ciudadana



presupone dejar de lado -o mejor dicho- restringir las identificaciones comunitarias a los espacios privados. Sin embargo, podemos y debemos aspirar a que no sea así. La participación en la comunidad nacional no debería presuponer el abandono de la lengua materna ni de las maneras tradicionales o culturalmente específicas de deliberar y llegar a acuerdos concertados. Sin embargo, de acuerdo a las reglas de juego del Estado- nación vigente, hay que optar.

Esta concepción de la ciudadanía la encontramos gestándose en la Bolivia actual. Sin embargo, la teorización de esta concepción se halla aún en germen:

“[...] yo no me considero ciudadano porque mis antepasados nunca han sido considerados como ciudadanos, porque ellos estaban considerados como menores de edad. Estaban considerados como salvajes. Hasta ahora creo que seguimos siendo considerados igual que nuestros abuelos...Yo no me siento boliviano [...] soy de otra Bolivia, soy del Qullasuyu, soy aymara, yo soy de la nación aymara.”

De esta manera, Felipe Quispe, Presidente del Movimiento Pachacuti, expresaba la idea de que para un indígena aymara, su nacionalidad primaria y secundaria es la nacionalidad aymara, que la pertenencia a la nación boliviana es irreal, ficticia; y que tienen que los aimaras tienen que optar: entre la pertenencia a la nacionalidad aymara y la pertenencia a la comunidad nacional. Desde este punto de vista, para un aymara, no hay alternativa, hay confrontación, es, o lo uno o lo otro. No hay posibilidad de reconciliar ambas pertenencias. Una excluye a la otra:

“[...] yo me siento ciudadano boliviano porque he nacido en esta tierra sagrada, he sufrido en esta tierra, en mi vivencia de extrema pobreza y, de igual manera, he crecido y estudiado y por eso me siento ciudadano boliviano. Yo soy también aymara porque mis padres habían sido aimaras, mis abuelos de la misma manera...mis primeras hablas han sido en aymara, según mi abuelita, y los usos y costumbres los practico genuinamente como son las costumbres ancestrales de los aimaras.”

Así se expresaba, en agosto de 2002, Roberto de la Cruz, aymara de origen y secretario general de la Central Obrera Regional de la ciudad del Alto. En su discurso, Roberto de la Cruz nos presenta una manera muy distinta de entender, para un aymara, la tensión entre la pertenencia a su comunidad étnica y la pertenencia a la comunidad nacional.

Para Roberto de la Cruz ambas pertenencias deben dejar de ser excluyentes, deben ser reconciliables, y pueden serlo. La identidad nacional y la identidad étnica devienen excluyentes en el Estado-nación que tenemos, pero pueden dejar de serlo. Para ello es necesario cambiar el modelo de Estado vigente, hacerlo inclusivo, plural. Esta es la primera y la principal tarea política de las ciudadanías indígenas.

Roberto de la Cruz no es una voz aislada, expresa en su testimonio una demanda de



los pueblos indígenas en Bolivia:

“La ciudadanía entendida como la pertenencia colectiva al Estado y, simultánea y complementariamente, a un grupo sociocultural específico, es una noción que demandan diversos pueblos indígenas, incluidos los 33 que habitan en las tierras bajas de Bolivia”. (López, Jiménez y Machaca, 2005)

Desde este punto de vista la ciudadanía define no sólo una relación del individuo con el Estado y viceversa, sino también una relación con la comunidad. La pertenencia a la comunidad nacional le asigna al ciudadano indígena un conjunto de derechos y deberes consignados en la carta magna del Estado-nación boliviano mientras que la pertenencia étnica le asigna un conjunto de derechos y deberes consuetudinarios, de origen comunitario.

“Los líderes y organizaciones indígenas de tierras bajas, al igual que lo expresado por nuestros entrevistados quechuas, manifiestan su preferencia por esa doble ciudadanía”, nos dicen Luis Enrique López, Luz Jiménez y Guido Machaca (s/f). Sin embargo, dado el carácter monocultural y excluyente del actual modelo de Estado-nación vigente, la pertenencia a la comunidad nacional, y por ende, el derecho a recibir los servicios básicos del Estado, se queda en un plano puramente formal, procedimental, no es algo efectivo. Para que sea efectivo es necesario cambiar el modelo de Estado-nación, hacerlo inclusivo de la diversidad, en una palabra, hacer que deje de ser monocultural y pase a ser un Estado-nación plurinacional. Tampoco se trata de que los servicios, tal como se ofrecen ahora a los sectores privilegiados de la sociedad, lleguen tal cual a todos. Hay que cambiar también la manera de concebirlos. Educación pública de calidad para todos, sí, pero educación intercultural bilingüe; salud pública para todos, sí, pero desde un enfoque no etnocéntrico de la salud.

Las ciudadanía indígenas implican, pues, más que una nueva manera de entender la ciudadanía, involucran una ruptura epistemológica, un cambio de mentalidad, un cambio conceptual, un cambio de paradigma sobre el que aún poco se ha dicho y poco se sabe. Involucran una manera distinta de entender de entender la nación, el Estado, de concebir el rol de lo étnico en la vida pública, de entender la política:

“Esta noción implica que la ciudadanía,[...] debe ser también concebida de forma diferenciada, diversa y heterogénea dentro del Estado; es decir, cuando se habla de respetar la pluralidad no cabe una ciudadanía única u homogénea [...]. Cabe destacar que una visión tal interpela a la visión con la que se concibió el Estado- nación e igualmente pone en jaque la definición histórica de nación.” (López, Jiménez y Machaca, 2005: 45.)

La construcción de ciudadanía indígenas implica repensar el concepto universalista de ciudadanía desde la pluralidad y la diferencia. Habrá que empezar a pensar en



serio la idea de las ciudadanía de pertenencias múltiples, donde la pertenencia a una nacionalidad no es excluyente de la pertenencia a otras nacionalidades. Pasar del mono-nacionalismo al multi-nacionalismo. Pensar que la diferencia es inherente a la ciudadanía, que la integración a la comunidad nacional no implica necesariamente el sacrificio de la pertenencia a la comunidad de origen, que la integración puede ser un proceso no uniformizante, un proceso diferenciado.

La ciudadanía indígena implica el reconocimiento del derecho a ejercer los derechos y deberes que emanan de la pertenencia a la comunidad nacional y de los derechos y deberes que emanan de la pertenencia a la comunidad étnica de origen. El problema aquí es sin embargo ponerse de acuerdo en cómo resolver los problemas que se inevitablemente surgen cuando hay colisión entre los derechos y deberes que emanan de la pertenencia simultanea a comunidades diferenciadas que no comparten las mismas jerarquías de valores, los mismos modelos de vida buena, las mismas normativas, las mismas éticas. Los estudios actuales sobre pluralismo jurídico son al respecto muy ilustrativos.

Pero lo que el concepto de “ciudadanías indígenas” coloca seriamente en jaque, tal vez en jaque mate, es “la definición histórica de nación”. Hemos pensado hasta ahora las identidades nacionales como entidades monoculturales, como unidades indiferenciadas. De ahora en adelante habrá que ver como incluir la diversidad de nacionalidades en la definición de nación, de manera que la conciencia de pertenencia a una comunidad nacional nos haga conscientes de nuestra pertenencia a la diversidad que la constituye.

3) Las ciudadanía diferenciadas del culturalismo liberal

Desde esta segunda aproximación lo que se busca es resolver de manera armónica la tensión entre los derechos individuales y los derechos colectivos. Desde un punto de vista liberal ortodoxo los derechos colectivos introducen serias e injustificadas limitaciones al ejercicio de los derechos individuales.

Desde este punto de vista por ejemplo, los derechos lingüísticos coaccionan la libertad de los padres de familia de poder escoger en qué lengua desean educar a sus hijos pues los obligan a hacerlo en la lengua custodiada por la ley. La praxis de la ecología cultural es, desde esta perspectiva, una restricción a las libertades individuales. Sin embargo, al interior de un Estado-nación clásico, los padres de familia tampoco escogen “libremente” en qué lengua desean educar a sus hijos, pues sólo la lengua hegemónica tiene funciones públicas. En realidad no escogen, pues para escoger debe haber más de una opción. Para que puedan verdaderamente escoger, lo que habría que hacer es restituirles funciones públicas a las lenguas subalternas en aquellos contextos en los que son socialmente relevantes. De esta manera les



aseguramos a los ciudadanos la posibilidad de ejercer el derecho a escoger libremente en qué lengua expresarse en los tribunales o en qué cultura educar a sus hijos. En otras palabras, la introducción de derechos colectivos lingüísticos de protección de lenguas vulnerables o en proceso de extinción no introduce restricciones al ejercicio de los derechos individuales. Por el contrario, los hace posible. Este es el punto de vista del “culturalismo liberal”.

Esta concepción de la ciudadanía la encontramos gestándose en países como Canadá, donde, pensadores como Will Kymlicka (2001), entre otros, están logrando teorizarla de manera satisfactoria.

Frente a la concepción liberal clásica de la ciudadanía indiferenciada, debemos entender que entre ciudadanía y diversidad no hay ruptura, que el ejercicio de la ciudadanía no involucra la renuncia a la pertenencia comunitaria y que, en este sentido, los derechos comunitarios no introducen necesariamente limitaciones injustificadas al ejercicio de los derechos individuales.

Decir que la diferencia es inherente a la ciudadanía, o que la ciudadanía es por esencia diferenciada, es decir que entre los derechos individuales y los derechos colectivos no hay exclusión. Muy por el contrario, son derechos interconectados y complementarios.

Que en las democracias liberales se reconozcan los derechos individuales en el plano legal para todos los ciudadanos que pertenecen a la comunidad nacional no quiere decir que no existan impedimentos objetivos que bloqueen su efectivo ejercicio. Este es el caso por ejemplo de los ciudadanos y ciudadanas que pertenecen a los pueblos indígenas cuando se relacionan con el poder judicial. No pueden hacer uso del derecho al debido proceso porque los procesos judiciales se hacen en una lengua que muchos de ellos no entienden o, en el mejor de los casos, manejan de manera incipiente.

Justamente, para que las personas que pertenecen a grupos socio-culturales vulnerables puedan ejercer sin restricciones sus derechos individuales se necesita otorgarles derechos lingüísticos, los cuales son por definición, derechos colectivos. De otra manera, el reconocimiento jurídico de los derechos individuales se queda en un plano puramente formal. Y la ciudadanía es praxis, o no es ciudadanía.

Visto así, el problema del multilingüismo es un problema político y ante todo un problema de democracia. “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.” (Kymlicka, 2001:78)

Esto quiere decir que las democracias representativas son altamente deficitarias. Son democracias restringidas. Los Estados nacionales construyen la hegemonía cultural de la nacionalidad dominante mediante las políticas lingüísticas de “construcción nacional” (‘national building’). Estas políticas contribuyen de manera “eficaz” a generar una comunidad imaginada mediante la asimilación forzada de las culturas subalternas a los modelos de expresión y de pensamiento de la cultura hegemónica. Así se ha construido el concepto moderno de nación. A pesar de ello, las culturas subalternas no desaparecen, se transforman. Sin embargo, “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” (Kymlicka, 2001:78). En este contexto adverso las políticas de protección de lenguas y culturas se hacen necesarias “y éstas se protegen oficializando su uso público”¹.

El reconocimiento jurídico no basta. Le otorga un marco de legalidad a la lucha por los derechos de los pueblos. Hace que esta lucha sea reconocida como justa por todos, pero no genera necesariamente ciudadanía. Las legislaciones culturalmente proteccionistas son legislaciones de emergencia, necesarias para evitar la desaparición de las lenguas y las culturas en lo inmediato, pero no van al fondo de los problemas. Por otro lado, son ambivalentes, pues por un lado impiden que prospere el proceso de extinción, pero por otro lado, generan los vicios propios de las medidas de corte paternalista: dependencia, ausencia de iniciativa y, más grave aún, generan una cultura de la compasión que calma las conciencias dejando intocables los estereotipos estigmatizadores vigentes y los prejuicios étnicos y culturales que permiten la reproducción de la discriminación.

Aunque no solucionan los problemas, los derechos especiales de las ciudadanías diferenciadas -entre ellos, los derechos lingüísticos- son necesarios. Sin embargo no son suficientes. Son necesarios porque legalizan el acceso de los excluidos a la esfera pública y al ejercicio efectivo de la ciudadanía. Pero no son suficientes porque no basta el acceso a la esfera pública para desbloquear su efectiva realización. Para ello hay que introducir cambios sustantivos en los espacios públicos de las democracias actuales, porque son espacios excluyentes de la diversidad. Son espacios monoculturales y monolingüísticos. Sus reglas de juego son reglas impuestas, no son reglas consensuadas porque son espacios colonizados por la cultura hegemónica y por la lógica del mercado.

4) Las ciudadanías interculturales

¹ Por ello, en la actualidad, en el Perú, la Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural del Ministerio de Educación se encuentra promoviendo una consulta nacional en torno a la ley de lenguas.



Esta concepción de la ciudadanía no emerge ni se sustenta en un movimiento social específico. Es más una propuesta teórica que una agenda política. Se discute en determinados círculos académicos y organizaciones indígenas.

La idea central es que si el ejercicio de la ciudadanía se realiza en las esferas públicas, éstas deben ser inclusivas de la otredad. Pues si las esferas públicas son cultural y lingüísticamente excluyentes, entonces tenemos allí un serio problema de democracia. Hay que incluir la diversidad en los espacios públicos para que el ejercicio de la ciudadanía sea igual para todos. En otras palabras, no basta con que los representantes de los excluidos accedan al Congreso de la República. Es importante que dicho acceso no sea un camino trillado, que las barreras lingüísticas se levanten y que el trato entre pares sea equitativo y no discriminatorio.

En una sociedad tan asimétrica en lo cultural y en lo político como la nuestra, los ciudadanos indígenas requieren de la descolonización cultural de los espacios públicos para poder efectuar sus derechos políticos. En otras palabras, requieren de la interculturalización de la vida política. Que los partidos políticos se abran a la diversidad y que en sus agendas formulen las cuestiones fundamentales que la inclusión de la diversidad plantea.

La convivencia entre personas de diferentes culturas y grupos étnicos en espacios públicos compartidos exige la creación de códigos o referencias comunes que sean resultado de un proceso de concertación, no de una soterrada imposición. En otras palabras, requiere que las reglas de juego de la convivencia y de la deliberación pública sean fruto de un *consensus* traslapado, y por lo mismo, válidas desde la pluralidad política y la diversidad cultural. En una palabra, que sean parte de la cultura pública común.

La cultura pública, para ser legítima no puede pues basarse en la imposición cultural. Debe ser fruto de un diálogo intercultural. Pero para que haya diálogo intercultural hay que empezar por crear las condiciones que lo hagan posible. La asimetría entre las lenguas y las culturas es una adversidad que dificulta el diálogo y la comunicación intercultural. Genera barreras y malentendidos difíciles de erradicar. En condiciones asimétricas el diálogo no procede, se bloquea.

La creación de condiciones simétricas que hagan posible el diálogo puede hacerse dialógicamente o no. Sin embargo, no puede construirse el diálogo sobre la base del no-diálogo. A dialogar, es decir, a construir un pensamiento con los otros, se aprende dialogando.

El diálogo empieza por la construcción dialógica de las reglas de juego de la deliberación intercultural. En sus inicios parece ser un asunto de “metodología”, un asunto procedimental, no un asunto sustantivo, de contenido, de agenda pública. Hay que empezar por plantearnos que no hay una sino muchas formas válidas de llegar a acuerdos colectivos, que hay muchos estilos de pensamiento y que no



debemos presuponer jerarquías entre ellos de manera anticipada. Hay que plantearnos la necesidad de incorporar en la deliberación pública, nuevas formas de argumentación, de exposición, nuevas estructuras de razonamiento, nuevas reglas de juego. Ello implica liberar la razón pública del imperio de la racionalidad instrumental vigente, pluralizarla, abrirla a otras racionalidades, hacerla comunicativa. Pero sobre todo, abrirla a nuevas sensibilidades, nuevas mentalidades.

4.1. La descolonización cultural de las esferas públicas

El gran problema de las democracias representativas es que las esferas públicas y los partidos políticos son estructuras monoculturales y excluyentes de la otredad. Así, para un ciudadano indígena el acceso al debate público y a la vida partidaria lo obliga no sólo la adquisición de nuevos códigos sino al desaprendizaje de los propios, es decir, al desarraigo cultural. Mientras menos se perciba su origen étnico será mejor aceptado en la comunidad política nacional.

Los derechos culturales en las democracias liberales son generalmente formalidades jurídicas sin concreción real. Para que puedan accionarse en los partidos políticos y en las esferas públicas, políticas y no políticas, estos espacios y estas estructuras tienen que flexibilizarse tienen que interculturalizarse, y para ello, tienen que empezar por incluir la diversidad cultural en la pluralidad política.

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 y del estado-nación. 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.

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

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.” (Villoro, 1998:58-59)

4.2. Repensando la cultura política pública

Decíamos líneas arriba que la cultura política común, base de la convivencia democrática, para que goce de legitimidad cultural debe ser resultado de un consenso traslapado (o entrecruzado), es decir, un consenso que no implique la postergación de ninguna creencia comunitaria. Eso significa que lo que genera el consenso debe un conjunto de principios o valores culturalmente neutrales.

Si la doctrina de los derechos humanos aspira a ser la base de un consenso traslapado tenemos pues que empezar por confrontarla con las concepciones de la dignidad humana que provienen de otras tradiciones culturales. En otras palabras, se debe empezar por construir una concepción no etnocéntrica de los derechos humanos.

Sólo así se abrirán nuevos espacios de discusión que nos permitirán recrearlos dialógicamente y construir de nuevo el núcleo ético de la nueva cultura política pública que el mundo contemporáneo requiere.

Ello implica acoger otros lenguajes, no sólo los conceptuales, nuevas formas de deliberación y nuevas sensibilidades que incluyen el respeto a la naturaleza como parte importante de la convivencia política. En otras palabras, se trata de aprender a “crear las condiciones en las que este juego interactivo pudiera llevar, con el tiempo, a la creación de un espacio público plural y de una cultura política de base amplia” (Bhikhu, 2005:331).



5) La complementariedad entre las tres concepciones alternativas de ciudadanía

Entre la concepción comunitarista de las ciudadanía indígenas y la concepción liberal de las ciudadanía diferenciadas no hay que optar. Se trata de concepciones complementarias. Las ciudadanía indígenas requieren de derechos especiales y de condiciones objetivas distintas a las existentes para su efectiva realización. No pueden ejercerse en el marco del Estado nación actual. Implican un cambio de modelo de Estado:

“El modelo de Estado-nación desarrollado en Europa en los siglos dieciocho y diecinueve fue extendido a otras partes del mundo. Muchos Estados post-coloniales en América Latina, Asia y África adoptaron el modelo europeo de manera acrítica con ligeros cambios a circunstancias históricas y culturales completamente diferentes. Este hecho condujo a las muchas dificultades que en el tercer mundo se encontraron con las llamadas políticas de construcción nacional (‘nation-building’).” (Stavenhagen, 1990:19)

Estas políticas llamadas “integracionistas” en el fondo son políticas asimilacionistas. Impiden el acceso de las ciudadanía indígenas a los espacios públicos de deliberación política. Deben por ello ser sustituidas por políticas de reconocimiento y por acciones afirmativas que desbloquean el acceso de los excluidos a los espacios públicos de ejercicio de la ciudadanía.

El ejercicio de las ciudadanía indígenas empieza pues por la consolidación de los derechos colectivos, sin los cuales los indígenas están prácticamente condenados a no poder ejercer sus derechos individuales. Pero este es sólo el punto de partida. La creación de Estados plurinacionales o multiculturales capaces de generar las bases institucionales de una identidad nacional inclusiva de la diversidad es el otro gran requerimiento de las ciudadanía indígenas. Sólo así la interculturalización de la deliberación pública podrá ser institucionalizada y la convivencia democrática podrá ser una realidad.

6) Bibliografía



Bhikhu, Parekh (2005): *Repensando el multiculturalismo*. Madrid: Istmo.

Kymlicka, Will (2001): *Politics in the vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. USA: Oxford University Press. (Edición en español: Kymlicka, Will (2003): *La política vernácula: Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós).

López, Luis Enrique; Luz Jiménez y Guido Machaca (2005): *Interculturalidad, educación y ciudadanía en Bolivia*. Cochabamba: PROEIB Andes (Mimeo).

Stavenhagen, Rodolfo (1990): *The ethnic question*. Tokyo: United Nations University Press.

Villoro, Luis (1998): *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.

Cómo citar este artículo:

Tubino, Fidel. No una sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina. *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*, Año 5, N°5, Vol. 4: 1-13, 2009.

Disponible en: http://www.interculturalidad.org/numero05/docs/0203-Muchas_Ciudadanias-Tubino.Fidel.pdf.

