

*Edwin Cruz Rodríguez*

# Pensar la interculturalidad

---

Una invitación desde Abya-Yala  
América Latina



ABYA  
YALA

2013

**PENSAR LA INTERCULTURALIDAD**

**Una invitación desde Abya-Yala/América Latina**

*Edwin Cruz Rodríguez*

1era. edición: Ediciones Abya-Yala  
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson bloque A  
Casilla: 17-12-719  
Teléfonos: (593-2) 2 506-267 / (593-2) 3962 800  
e-mail: [editorial@abyayala.org](mailto:editorial@abyayala.org)  
[www.abyayala.org](http://www.abyayala.org)  
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9942-09-146-8

Diseño, diagramación Ediciones Abya-Yala  
e impresión: Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, agosto de 2013

*Para Justo y Carmen, por esta vida.*

*Yo soy como soy y tú eres como eres, construyamos un mundo donde yo pueda ser sin dejar de ser yo, donde tú puedas ser sin dejar de ser tú, y donde ni yo ni tú obliguemos al otro a ser como yo o como tú.*

Subcomandante Marcos.

# Contenido

---

Exordio

Introducción

Primera parte: Contenidos heurísticos

Capítulo I. Alcances analíticos

Introducción

- 1.1. El tamaño del grupo cultural: una perspectiva limitada
- 1.2. Las concepciones objetivista y relacional de la identidad colectiva

Corolario

Segunda parte. Contenidos prescriptivos

Capítulo II. Horizontes y proyectos normativos

Introducción

- 2.1. Más allá de la tolerancia y la coexistencia: respeto y convivencia
- 2.2. Más allá de la igualdad y la justicia formales: igualdad y justicia sustanciales

Corolario

Capítulo III. Multiculturalismo y alteridad: una crítica al enfoque de W.

Kymlicka

Introducción

- 3.1. El lugar del otro en el multiculturalismo de Kymlicka
- 3.2. Las alternativas del interculturalismo
  - 3.2.1. Las antinomias aparentes del interculturalismo
  - 3.2.2. La necesidad de una concepción no ensimismada del otro y del diálogo intercultural

Corolario

Capítulo IV. Pluralismo cultural y derechos humanos: la crítica

intercultural

Introducción

- 4.1. El diálogo intercultural
- 4.2. El carácter universalizable de los derechos humanos
- 4.3. La hermenéutica diatópica

Corolario

Tercera parte: Alcances prácticos y arreglos institucionales

Capítulo V. Hacia una ciudadanía intercultural

Introducción

- 5.1. Las transformaciones en la ciudadanía contemporánea
- 5.2. La ciudadanía diferencial y el debate entre multiculturalistas e interculturalistas
- 5.3. Ciudadanía diferencial y democracia

Corolario

Capítulo VI. Por una autonomía intercultural

Introducción

- 6.1. Los arreglos institucionales: federalismo y autonomía
- 6.2. El enfoque multicultural
- 6.3. Hacia una autonomía intercultural
  - 6.3.1. La crítica de la autonomía multicultural
  - 6.3.2. Las ventajas del interculturalismo
  - 6.3.3. Elementos para una autonomía intercultural

Corolario

Capítulo VII. De las acciones afirmativas a las políticas interculturales (una propuesta normativa para el caso de los grupos étnicos)

Introducción

- 7.1. Las acciones afirmativas
- 7.2. Hacia las políticas interculturales
  - 7.2.1. Lógica mayorías/minorías versus lógica dominación/subalternidad
  - 7.2.2. Más allá de las políticas correctivas
  - 7.2.3. Convivencia *versus* coexistencia
  - 7.2.4. Políticas participativas

7.2.5. Políticas de largo plazo o permanentes

Corolario

Conclusión

Referencias

## Exordio

---

La categoría de interculturalidad ha ganado un lugar relevante en el espacio público de la sociedad contemporánea, no sólo en América Latina. De ser un significante bastante crítico en su formulación pero restringido a los discursos de los movimientos indígenas de distintos países, ha pasado a convertirse en un término de uso común no sólo en los discursos políticos de diversas tendencias ideológicas, sino también en la jerga administrativa, tanto pública como privada. Este fenómeno podría interpretarse, al menos, desde dos perspectivas.

Por una parte, podría tratarse de una “funcionalización” del discurso crítico por parte del “sistema”. Desde este punto de vista, la interculturalidad habría perdido su potencial emancipatorio y adquirido la función de legitimar políticas estatales alejadas o contrarias a los ideales que originalmente persiguió y más cercanas a aquellas que critica.

Sin embargo, también es posible pensar que los significantes tienen cierta carga de sentido que no puede ser del todo re-semantizada. Así, si bien es probable que el potencial crítico de la interculturalidad se haya moderado como parte del discurso estatal y de sectores no críticos, no es menos cierto que ello constituye un buen indicador del espacio que el proyecto ético y político de la interculturalidad ha ganado.

En el fondo el problema radica en que, como término claramente político, la interculturalidad es un “significante vacío”, cuyo significado no está plenamente fijado, sino, por el contrario, depende de las luchas y relaciones de poder entre distintos proyectos políticos (Laclau, 1995). Por tanto, todo intento por construir un significado

para el concepto de interculturalidad es en sí mismo una apuesta política no menos que académica o intelectual. Como afirma el filósofo francés Jacques Rancière (2009: 67), “lo propio de las nociones políticas no consiste en ser o no polisémicas: lo propio es que son objeto de una lucha. La lucha política es también la lucha por la apropiación de las palabras”.

Este modesto trabajo se ocupa de dar alguna sistematicidad a los distintos significados que se han producido en el marco de lo que podría denominarse el campo crítico de la interculturalidad en América Latina. Realiza una lectura, entre muchas posibles, de los debates y proyectos que estructuran ese campo. Por lo tanto, no tiene ninguna pretensión de originalidad ni de exhaustividad, y menos de arribar a un supuesto significado definitivo de la interculturalidad que dé por terminado el debate. Al contrario, al intentar fijar un significado pretende contribuir a fundamentar una posición y, en consecuencia, alimentar la discusión y el diálogo. No obstante, cada parte del texto está atravesada por una aspiración: plantear que la interculturalidad como apuesta ético política, lejos de haber caído por completo en lógicas funcionales al mantenimiento del *statu quo*, tiene mucho que ofrecer a los proyectos emancipatorios.

Las ideas que aquí se presentan empezaron a tomar forma hace varios años, inspiradas por una aproximación a los discursos y proyectos políticos de los movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador, y los retos que ha planteado la construcción del Estado plurinacional en estos países. En su elaboración inicial conté con la invaluable orientación del profesor Leopoldo Múnica Ruiz. El profesor Edgar Novoa contribuyó con valiosos comentarios a una versión anterior del texto. También quiero manifestar mi gratitud a las demás compañeras y compañeros del Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea “Teopoco” de la Universidad Nacional de Colombia, por hacer de ese espacio un lugar idóneo para trabajar, pensar y soñar.

# Introducción

---

La diversidad cultural expresada en multiplicidad de fenómenos, desde flujos migratorios e intercambios promovidos por la globalización hasta nacionalismos fundamentalistas y movimientos étnicos de distinto tipo, ha desafiado el modelo de modernidad basado en la correspondencia entre un Estado y una cultura nacional. Hoy se acepta que la mayoría de los Estados son plurinacionales, albergan más de una cultura nacional, y pluriculturales, enfrentan distintas expresiones de diversidad. Por ende, se requieren arreglos políticos que posibiliten el entendimiento mutuo.

Una alternativa es el multiculturalismo neoliberal. Esta categoría tiene origen en las políticas de los estados norteamericanos, orientadas a gestionar el pluralismo cultural en los años setenta: en Canadá, la coexistencia de varios pueblos o naciones en el interior del Estado y, en Estados Unidos, como respuesta a los movimientos sociales que desafiaron el modelo de integración nacional basado en el *melting-pot* (Tubino, 2003: 1). En los años noventa, el filósofo canadiense W. Kymlicka (1996) desarrolló el trabajo más sistemático que, inspirado en modernas democracias occidentales, trató de conciliar la ciudadanía individual con los derechos específicos en función de grupo.

Pero, en América Latina, el multiculturalismo se articuló al modelo económico neoliberal, por lo que sus críticos desarrollaron otra perspectiva: la interculturalidad. Esta categoría tuvo origen en las políticas de educación para pueblos indígenas a comienzos de los años ochenta y más tarde fue reivindicada por los movimientos indígenas como parte de su proyecto descolonizador.

Comúnmente ambos conceptos, multiculturalismo e interculturalidad, se usan en un sentido descriptivo, para denotar la diversidad cultural en un espacio determinado (Walsh, 2008: 140; Ainson, 2007: 40-41; Tubino, 2004a: 155; Requejo, 1996: 94). No obstante, ello no ha bastado para suprimir su polisemia. Los dos términos se caracterizan por la diversidad de significados que revisten cuando se toman en un sentido prescriptivo.

No existe un consenso sobre el significado de la categoría de interculturalidad. Incluso, para algunos autores no es necesario ni deseable que la interculturalidad sea revestida con un significado particular. Por ejemplo, Fornet-Betancourt (2002: 1) sugiere que la pregunta por la interculturalidad no tiene ni puede tener una respuesta universal. Hay culturas que, a diferencia de la occidental, no dan prioridad al momento de la definición de los conceptos. Por consiguiente, plantear una definición con pretensiones de universalidad puede conllevar “cierta violencia”, pues la comprensión de lo intercultural haría parte de un proyecto teórico más amplio que sólo podría ser monocultural.

Sin embargo, con frecuencia lo que predomina en la literatura latinoamericana es la polivocidad de la categoría. Algunos autores, como Tapia (2010: 64-65), distinguen varias formas de interculturalidad de acuerdo a su tendencia ideológica (colonial, de resistencia, neocolonial o neoliberal) y asumen que la interculturalidad es un concepto progresista, mientras las formas de interculturalidad no progresistas serían sinónimos de multiculturalismo. En el mismo sentido, Tubino (2004a: 157-158; 2008: 175; 2011: 10-12) ha sugerido la distinción entre una interculturalidad funcional, equivalente a multiculturalismo, que reconoce la diversidad cultural desde arriba a fin de hacerla funcional al sistema político y económico vigente, y una interculturalidad crítica, construida desde abajo y que implica no sólo el reconocimiento de la diferencia sino una forma de con-

vivencia que empieza por atacar las causas de la desigualdad entre culturas.

El multiculturalismo, por su parte, también se caracteriza por la multiplicidad de sus significados (Sartori, 2001: 126). De acuerdo con Colom (1999: 37), “literalmente, el término parece tener tantos significados como bocas lo pronuncian”. El problema no ha sido soslayado por los especialistas. El antropólogo jamaicano Stuart Hall (2010: 582-618), por ejemplo, ha tratado de aportar cierta claridad al distinguir entre multiculturalidad, un término descriptivo de la diversidad cultural, y multiculturalismo, como las actitudes y acciones que se toman por diversos actores para gestionar esa diversidad. Ello implica que existen varios multiculturalismos. Desde un multiculturalismo “asimilacionista” hasta un multiculturalismo “liberal” basado en la tolerancia.

En consecuencia, si se asume en rigor esta perspectiva, algunas veces lo que se designa como multiculturalismo asume contenidos de aquello que se ha nombrado, en contextos distintos, como interculturalismo. Por ejemplo, algunas concepciones de interculturalismo en América Latina reivindican la necesidad del reconocimiento en términos del filósofo canadiense Charles Taylor (2001) aunque este autor comúnmente se sitúa entre los multiculturalistas.

A todo ello habría que adicionar los diferentes usos que el término multiculturalismo adopta en distintas tradiciones de pensamiento y en diversos contextos geográficos. Por ejemplo, Levey (2012: 217), llama la atención sobre los variados usos que tiene en Europa continental y en la tradición anglosajona, de acuerdo a los problemas particulares de cada contexto.

Por esas razones, Werbner (2012: 198), sostiene que el multiculturalismo es ante todo un discurso político que puede ser articulado “desde abajo” o “desde arriba” en función de las disputas que se estructuran sobre los problemas que el campo comprende (iden-

tividad, diversidad, derechos diferenciados, entre otros). No obstante, si bien esta alternativa permite zanjar la discusión, implica claudicar ante la necesidad de identificar los potenciales analíticos y normativos del concepto.

En cualquier caso, quizás por ese complejo de significaciones no existe un desarrollo sistemático que permita identificar las ventajas de los dos enfoques, el multiculturalismo y el interculturalismo, en términos normativos, analíticos y prácticos. Aunque el problema de las diferencias y las similitudes entre ambos enfoques ha estado en el centro de las preocupaciones de varios estudiosos, no existe una respuesta satisfactoria, al menos en el contexto latinoamericano. En este sentido, es posible identificar tres posiciones.

Primero, una posición que enfatiza el contenido prescriptivo de ambos términos y señala que la mayor diferencia se ubicaría en la afirmación de la interculturalidad como una perspectiva intrínsecamente progresista frente al carácter “funcional” del multiculturalismo (Viaña, 2010: 10-11).

Segundo, la subestimación del problema por considerar que se trata de una diferencia retórica, pues las oposiciones entre ambos conceptos son “simplistas y caricaturizantes” (Restrepo, 2012: 205), o responden a una cuestión de usos, porque ha dejado de ser “políticamente correcto” el posar de multiculturalista: ello puede implicar defender los valores de la cultura política dominante (Borrero, 2009: 67). En un sentido muy similar, Kymlicka (2012: 211) considera que la oposición tradicional entre un buen interculturalismo y un mal multiculturalismo obedece a una moda, a aproximaciones retóricas más que analíticas, dado que

“no se basa en un análisis conceptual cuidadoso de los principios o supuestos de los dos enfoques, sino que se apoya en una cruda tergiversación, incluso caricatura, de las teorías y enfoques multiculturales.

Tampoco está basada en una comparación empírica sistemática de los resultados de las actuales políticas asociadas a los dos enfoques”.

Finalmente, existe una posición que defiende la validez del multiculturalismo y su supremacía en distintos sentidos sobre el concepto de interculturalidad. Por ejemplo, Meer y Modood (2012: 175), basados preponderantemente en la literatura anglófona, sostienen que el interculturalismo no puede ofrecer una alternativa al multiculturalismo, por lo que en el mejor de los casos sería un complemento. Entre otras cosas, estos autores (2012: 177), argumentan que no es cierto que el interculturalismo esté más orientado hacia el diálogo y la interacción entre culturas que el multiculturalismo; tampoco es acertado decir que el interculturalismo es menos “grupista” y más orientado a la producción de “síntesis” que el multiculturalismo, que el primero tenga un compromiso más fuerte con la totalidad, la cohesión social y la ciudadanía nacional o, finalmente, que el multiculturalismo sea iliberal y relativista mientras el interculturalismo conduce a la crítica de prácticas culturales no liberales. Por consiguiente, se inclinan a pensar que estas diferencias no se sostienen y, en la práctica, ambos conceptos no son tan distintos. Pero, además, arguyen que existe una aproximación más sistemática del multiculturalismo a estos problemas, lo que justifica su vigencia como proyecto político.

Lamentablemente, tanto la aproximación de Kymlicka (2012) como la de Meer y Modood (2012) adolecen de un total desconocimiento del debate latinoamericano en torno a los dos conceptos; sus aproximaciones están basadas fundamentalmente en la literatura anglófona y en problemáticas de diversidad cultural del contexto anglosajón. Por esta razón, Wieviorka (2012: 225) diagnostica esta situación como un “anglocentrismo”, que desconoce significados de multiculturalismo e interculturalismo distintos a los que se han usado en la discusión anglosajona.

Este ensayo pretende contribuir al desarrollo teórico de la interculturalidad en un momento en que su potencial crítico y emancipatorio es cuestionado por su institucionalización en el discurso y la praxis estatal (Tubino, 2005a: 85; Boccara, 2012: 13). La extensa literatura desde ambas perspectivas comprende diversos campos: filosofía, antropología, pedagogía, etc. Este estudio se concentra en la perspectiva política y en el debate latinoamericano, donde ambos conceptos han tenido significados distintos a los de otros contextos. Para el multiculturalismo se discuten los aportes de Kymlicka, entendiendo que su enfoque no agota el multiculturalismo, pero ha tenido mayor influjo en las discusiones latinoamericanas. La perspectiva intercultural se reconstruye con base en trabajos de especialistas latinoamericanos, como los del filósofo peruano Fidel Tubino y la pensadora anglo-ecuatoriana Catherine Walsh, principalmente. Los términos interculturalismo e interculturalidad se usan indistintamente.

Erigir la interculturalidad como un enfoque alternativo para tramitar la diversidad cultural, implica precisar su alcance en los terrenos metodológico y prescriptivo. Este trabajo analiza estas dimensiones del concepto en comparación con el multiculturalismo. Se argumenta que el interculturalismo tiene mayor alcance analítico y normativo: da cuenta de un rango más amplio de fenómenos de diversidad, intenta ir más allá de la tolerancia y la coexistencia entre culturas para alcanzar el respeto y la convivencia, y defiende una igualdad y justicia sustanciales más que formales entre ellas, a partir de una visión no ensimismada del otro. No obstante, ambos enfoques tienen límites para pensar las relaciones entre culturas. A fin de salvaguardar los derechos individuales y los valores liberales, el multiculturalismo establece *a priori* una desigualdad entre culturas. Para asegurar la equidad entre culturas, el interculturalismo acepta distintas concepciones de “vida buena”, pero no define los límites de la tolerancia, ni criterios para proteger los derechos individuales, sino apuesta por una definición consensual de tales criterios mediante mecanismos de diálogo intercultural como la hermenéutica diatópi-

ca. Este debate posibilita repensar los arreglos institucionales, la ciudadanía diferencial y las políticas públicas empleadas para la gestión de la diversidad.

Para desarrollar este argumento, el texto se divide en tres partes. La primera realiza una comparación sistemática de los alcances analíticos del interculturalismo y el multiculturalismo, sobre todo de su capacidad de generalización y sus supuestos teóricos.

El capítulo I compara los contenidos heurísticos de ambos enfoques y desarrolla un argumento según el cual el interculturalismo tiene mayor alcance analítico y mayor potencial de generalización que el multiculturalismo. Ello se explica porque parte de la distinción entre culturas dominantes y subalternas, en vez de minoritarias y mayoritarias, y de una concepción relacional de la identidad, lo que le permite comprender casos de diversidad cultural en contextos distintos a las democracias liberales desarrolladas.

La segunda parte estudia los contenidos prescriptivos de ambos enfoques, particularmente el horizonte normativo o deber ser por el que apuestan, así como sus concepciones de justicia, la forma como conciben la relación con el otro y la actitud que adoptan frente a los derechos humanos.

El capítulo II examina los horizontes normativos de las dos perspectivas en cuestión. Allí se argumenta que los ideales de la interculturalidad son más amplios que los del multiculturalismo, porque trata de ir más allá de la coexistencia, la tolerancia y la igualdad formal, para conseguir la convivencia, el respeto y la igualdad sustancial entre culturas.

Luego, el capítulo III formula una crítica al enfoque multicultural de Kymlicka develando la concepción del otro que lleva implícita. Se trata de una concepción privativa, egocéntrica o ensimismada del otro que conduce a todo su argumento a enfrentar una para-

doja. Para Kymlicka la igualdad formal entre culturas sólo es posible si aceptan de entrada un marco liberal, que permita a los grupos culturales obtener ciertos derechos diferenciados siempre y cuando acepten los principios liberales de gobierno y respeten los derechos individuales. Sin embargo, de esa forma erige de entrada una relación desigual entre culturas, asumiendo que la liberal es superior a las otras o se erige en una suerte de marco universal en donde deben darse las relaciones entre culturas.

En seguida, el capítulo IV analiza el problema que supone conciliar la justicia e igualdad entre culturas con el respeto por los derechos humanos, partiendo del debate entre multiculturalismo e interculturalismo. Allí se sugiere una alternativa al universalismo abstracto y asimilacionista del multiculturalismo, sin caer en el relativismo, para conciliar ambos valores. Tal alternativa enfatiza la necesidad del diálogo intercultural, de avanzar hacia una concepción no universalista pero sí universalizable de los derechos humanos y de imaginar mecanismos que permitan el diálogo intercultural, como la hermenéutica diatópica.

La tercera parte está enfocada en el análisis de las consecuencias que ambos enfoques tienen en la práctica política, en las concepciones y prácticas de la ciudadanía, los arreglos institucionales y las políticas públicas implementadas para gestionar la diversidad cultural.

El capítulo V plantea algunas líneas para avanzar hacia una ciudadanía intercultural, que si bien concuerda con el enfoque multicultural en la necesidad de derechos diferenciados, propugna por adecuar los mecanismos de reconocimiento de derechos y representación política a los ideales interculturales de diálogo, respeto, convivencia y aprendizaje mutuo entre culturas.

En esa misma vena, el capítulo VI propone avanzar desde la autonomía multicultural hacia una autonomía intercultural. El

interculturalismo asume que arreglos institucionales como el federalismo asimétrico y los regímenes de autonomía, implementados para hacer posible la autodeterminación en el marco del Estado nación, son necesarios para conseguir la igualdad entre grupos culturales. Sin embargo, también insiste en que son insuficientes y deben ser complementados con políticas y mecanismos institucionales que combatan la desigualdad en el interior de las unidades autónomas y el posible aislamiento entre culturas que pueden crear los arreglos institucionales mencionados.

Finalmente, el capítulo VII examina la acción pública estatal y formula una propuesta para avanzar desde las acciones afirmativas hacia las políticas públicas interculturales. Tales políticas deben superar la lógica de culturas mayoritarias/minoritarias, también su enfoque correctivo para atacar las causas más que las consecuencias de la desigualdad y discriminación, no deberían orientarse a la asimilación ni a la coexistencia entre grupos sino propender por construir la convivencia, deberían formularse e implementarse de manera participativa y pensarse en el largo plazo.

# PRIMERA PARTE

## Contenidos heurísticos

*Uno empieza por ceder en las palabras  
y termina por ceder en las ideas.*

S. Freud.

# CAPÍTULO I

---

## Alcances analíticos

*Pienso que nunca antes tuvimos una distancia tan grande entre teoría política y práctica política, y que las razones de esta distancia se deben a cuatro grandes factores:*

*Primero, la teoría política fue desarrollada en el Norte global, básicamente en cinco países: Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y Estados Unidos. Fueron estos países los que, desde mediados del siglo XIX, inventaron todo un marco teórico que se consideró universal y que se aplicó a todas las sociedades. Y hoy el mundo es demasiado visible en su diversidad como para que en estas teorías quepa esa diversidad. Lo que pasa es que mientras estas teorías fueron creadas en el Norte global, la innovación política está emergiendo en el Sur. Esto es característico de nuestro tiempo.*

Boaventura de Souza Santos.

### **Introducción**

El enfoque intercultural tiene un mayor potencial de generalización que el multicultural. Ello se explica porque, aunque ambos asumen que existen relaciones de desigualdad entre culturas, el multiculturalismo piensa el problema en democracias occidentales, donde tal desigualdad se explica por el carácter minoritario o mayoritario de las culturas. La perspectiva intercultural, en contraste, está

elaborada desde América Latina (y más en general desde el sur global), donde la desigualdad responde a una lógica de culturas dominantes y subalternas, no necesariamente relacionada con su tamaño.

Además, esa restricción del enfoque multicultural se refuerza con su concepción de la identidad colectiva, pues supone que las culturas se definen por sí mismas, de acuerdo a ciertas características objetivas e independientemente de su relación con otras culturas, mientras el enfoque intercultural defiende una perspectiva relacional de la identidad.

### **1.1. El tamaño del grupo cultural: una perspectiva limitada**

Para el multiculturalismo la relación de desigualdad entre culturas está definida por su tamaño. De acuerdo con Kymlicka (1996: 13), el problema son los enfrentamientos, en torno a derechos lingüísticos, autonomía regional, representación política o símbolos nacionales, entre culturas o naciones minoritarias y mayoritarias (Kymlicka, 1996: 13). En regímenes democráticos liberales esas cuestiones se han dejado a decisión de las mayorías, por lo que las minorías han sido vulnerables a injusticias (Kymlicka, 1996: 18).

En esta perspectiva existen dos modelos de diversidad (Kymlicka, 1996: 25-26): el de “grupos étnicos”, compuestos de migrantes individuales o familiares, que demandan la integración a la cultura mayoritaria y el reconocimiento de su identidad; y el de “minorías nacionales”, en el cual la diversidad cultural es resultado de la agregación dentro del Estado de culturas que anteriormente disfrutaron de autogobierno, reivindican autonomía para desarrollar su cultura y tienen un territorio. Mientras los grupos étnicos propugnan por un trato diferenciado para integrarse en igualdad de condiciones, las minorías nacionales tratan de instaurar una sociedad y una cultura paralelas (Kymlicka, 1996: 31).

Esta tipología es útil para el análisis en contextos en que las relaciones de desigualdad entre culturas se definen en virtud de su tamaño, pero no es así en todos los casos. Incluso para Kymlicka (1996: 43) se ve desbordada por el caso de los afroamericanos en EE.UU. Fueron llevados involuntariamente a América como esclavos y se les impidió integrarse, por lo que no se asimilan a inmigrantes. Pero tampoco constituyen una minoría nacional porque no tienen un territorio en América o una lengua histórica común.

Según Meer y Modood (2012: 181), la tipología de Kymlicka tampoco aplica en Europa. Primero, porque en este contexto no existen tanto grupos étnicos como una “polietnicidad”, que se expresa en parte en las distintas procedencias de los inmigrantes (idiomas, cultos, comida, vestuario). Segundo, porque los regímenes de ciudadanía en estos países incluyen relaciones con sujetos coloniales, como los reconocidos por Gran Bretaña a sus colonias en 1948, sustancialmente distintos a la ciudadanía teorizada por el filósofo canadiense.

Esa distinción entre culturas mayoritarias y minoritarias plantea más problemas al intentar extrapolarla al contexto latinoamericano, u otras regiones del sur global, pues pierde de vista fenómenos de diversidad no necesariamente referidos a la lógica mayorías/minorías, por las siguientes razones:

Primero, de acuerdo con Kymlicka, las minorías nacionales deben poseer lengua o territorios propios; sin embargo, en América Latina, existen grupos que se identifican como naciones aunque no satisfagan ninguno de esos criterios. Por ejemplo, en varios países los afrodescendientes se identifican como pueblos o culturas aunque no tengan territorios ni idiomas propios. Es decir, aunque no se conciben como naciones, reivindican pertenencia territorial. Las comunidades afroecuatorianas y afrocolombianas reclaman la pertenencia a un territorio, la “Gran Comarca” en la costa pacífica, desde el Darién en Panamá hasta el norte de Esmeraldas en Ecuador (Walsh,

2009: 134). En Bolivia, la comunidad moxeña reclama un territorio y se autoconcibe como pueblo, pese a no poseer idioma propio. En Ecuador, los kichwas, si bien no tienen un territorio delimitado, pues sus asentamientos se confunden con los pobladores mestizos de la Sierra, se conciben como una nacionalidad indígena.

Segundo, en América Latina los significados de los conceptos de pueblo y minorías son distintos (Sánchez, 2010: 272), pues mientras el de pueblo se articula a la autodeterminación, de acuerdo a la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, el de minoría tiene una connotación de poco alcance. De ahí que la mayoría de organizaciones indígenas se auto-conciban como pueblos o naciones.

Tercero, en ciertos casos los pueblos indígenas latinoamericanos pueden interpretarse como “naciones minoritarias”, porque poseen un territorio ancestral, idiomas y formas de gobierno propios, antecedentes al gobierno colonial. No obstante, el grupo de los “mestizos” queda fuera de la tipología, pues están territorialmente diseminados y en situación de ambigüedad. Mientras algunos reivindicaban una identidad blanca, afro, o india, otros pretenden construir una identidad propia como mayoría de la nación (Ramón, 2009: 139).

Por último, y tal vez más importante, hay casos en los que las relaciones de desigualdad entre culturas no está definida por su tamaño. Por ejemplo, en Guatemala y Bolivia, la mayoría de la población pertenece a las culturas indígenas. No obstante, estas culturas han sido históricamente dominadas y subalternizadas por la cultura mestiza, que se elaboró desde el Estado como la cultura de la nación.

Las limitaciones del enfoque multicultural para permitir la comprensión de casos como los anteriormente descritos pueden explicarse porque supone que en todos los casos los grupos culturales mayoritarios serán dominantes; pero no siempre es así. En con-

traste, el interculturalismo latinoamericano está basado en la distinción entre culturas dominantes y subalternas, más que entre culturas mayoritarias y minoritarias.

Por ejemplo, en la perspectiva de Walsh (2009: 28), América Latina se caracteriza por relaciones de desigualdad entre culturas legadas por la dominación colonial, que no necesariamente coinciden con el carácter mayoritario o minoritario de los grupos culturales, y que ella, siguiendo a Aníbal Quijano, denomina “colonialidad”. La “colonialidad del poder” designa una estructura de poder heredada de la dominación colonial, pero se distingue del colonialismo, pues no implica solamente el dominio de un Estado de ultramar, sino un complejo dispositivo de poder basado en la idea de raza (Quijano, 2000: 342-386). Es un patrón de poder que se sustenta en la idea de raza como herramienta de jerarquización social.

Este concepto permite afirmar que existen sociedades pluriculturales que están dominadas por estados monoculturales, de tal manera que, en muchos de los países latinoamericanos, las élites blancas o mestizas han copado los lugares de poder y los estratos sociales altos, mientras que las antiguas “castas” de la Colonia, indígenas y afrodescendientes, están confinados a los estratos bajos y excluidos del ejercicio del poder público (Walsh, 2009: 125).

En consecuencia, en aquellos países donde la cultura mestiza es mayoritaria, como podría ser Colombia o Ecuador, la colonialidad del poder puede concordar con la distinción entre minorías y mayorías. No obstante, en los casos en los que el mestizaje es menos marcado, como Guatemala o Bolivia, lo que existe es la dominación de una cultura minoritaria. En cualquier caso, la colonialidad del poder impide una relación dialógica y equitativa entre culturas, que es el horizonte normativo por el que apuesta el concepto de interculturalidad.

## 1.2. Las concepciones objetivista y relacional de la identidad colectiva

Por otra parte, si bien se trata de categorías típico-ideales, la dificultad que presenta el enfoque de Kymlicka para comprender fenómenos como los que anteriormente se enumeraron, puede entenderse porque supone que las identidades colectivas –por ejemplo, las de cultura, pueblo o nación- se definen por sí mismas, según las características objetivas de sus poblaciones, desconociendo su carácter relacional.

Para Kymlicka (1996: 41), una nación o cultura no puede definirse por la raza o una supuesta ascendencia común. En su lugar, su concepción está referida a características objetivas de los grupos culturales, como el territorio, la cultura compartida o el idioma. Kymlicka (1996: 26) define la nación como “una comunidad histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una tierra natal determinada y que comparte una lengua y una cultura diferenciadas”. En ese sentido es sinónimo de “cultura” y de “pueblo”, en tanto “culturas institucionales”: “comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas” (Kymlicka, 1996: 36). Así, desconoce que las identidades colectivas se definen más por procesos de auto y hetero-definición que por características objetivas.

Como se puede observar respecto a los casos antes mencionados, no existen elementos objetivos necesarios o suficientes para definir la identidad colectiva. Hay pueblos y naciones sin territorio o lengua propia. Un ejemplo arquetípico: la identidad irlandesa sobrevivió a la muerte de su lengua, el gaélico. Como afirma Connor (1998: 46), “la identidad nacional puede sobrevivir a transformaciones sustanciales de la lengua, la religión, el estatus económico y cual-

quier otra manifestación tangible de su cultura”. En el mismo sentido Miller (1997: 39) sostiene:

“...es un error comenzar desde la posición de un observador exterior que intenta identificar a las naciones escrutando para ver qué personas tienen atributos comunes tales como la raza o la lengua. Es más, puede que encontremos gentes que comparten uno o más de estos atributos, y que sin embargo no constituyan una nación porque ellos mismos no piensan que formen una (los austriacos y los alemanes, por ejemplo). Por otra parte, si tomamos a aquellos pueblos que por el reconocimiento mutuo y las creencias compartidas constituyen naciones, no hay una única característica (como la raza o la religión) que tengan todos sus ciudadanos en común”.

Así pues, Kymlicka ignora que las identidades son constructos relacionales y, por ende, suponen disputas políticas que, en última instancia, son las que definen el carácter minoritario o mayoritario, dominante o subordinado, del grupo cultural.

Siguiendo un enfoque relacional puede afirmarse que las identidades colectivas, naciones, pueblos, culturas, son fenómenos “construidos”. Su construcción implica un liderazgo, por ejemplo de tipo nacionalista, que confiere un significado nacional o compartido a ciertas características objetivas de las poblaciones como la historia común, el territorio, el idioma u otros rasgos de la cultura (Gellner, 1988: 80; Hobsbawm, 2000: 18).

Por ejemplo, estudiando el caso canadiense McRoberts (2001: 691), sostiene que la categoría de “primeras naciones”, que sirve para forjar la identidad de varios grupos indígenas en ese país, se originó recientemente en medio de los conflictos por la definición de la nación y el binacionalismo, entre las colectividades francófona y anglófona. Las primeras organizaciones se formaron en 1968 como Hermandad Nacional India, sólo en 1982 cambiaron su nombre por el de Asamblea de las Primeras Naciones.

Esta construcción de la identidad nacional no es muy distinta de la que emprendieron los estados modernos para crear un solo pueblo en el interior de sus fronteras. Por ello, la condición “minoritaria” de esas naciones no sólo está definida por su tamaño, aunque de facto sus poblaciones sean minoritarias, sino también por su lugar de desventaja en las relaciones de poder con los demás grupos culturales. En fin, las naciones minoritarias pueden concebirse como aquellas que no tienen su propio Estado, no se erigen como la nación del estado y, por eso, compiten por el reconocimiento con el nacionalismo estatal (Requejo, 1996: 98). Además, si existen “naciones minoritarias”, también existen “mayoritarias”: aquellas que ven el Estado como una única nación.

Esta concepción relacional de la identidad colectiva concuerda con el interculturalismo porque, en contraste con el enfoque multicultural, cuyo criterio para definir las identidades colectivas son las características objetivas de las poblaciones, el concepto de interculturalidad implica una concepción relacional de la identidad.

Tanto en el multiculturalismo como en el interculturalismo la reflexión sobre el concepto de cultura ha sido débil (Colom, 1999: 40-41). Sin embargo, el interculturalismo mantiene una concepción relacional de la identidad cultural: “La interculturalidad es intrínseca a las culturas, porque las culturas son realidades situacionales, sujetos dinámicos, históricos, que se autodefinen por sus relaciones con los otros” (Tubino, 2004a: 155). La interculturalidad supone que las culturas cambian en el tiempo de acuerdo a las interacciones con otras culturas. Como asevera Tubino (2005a: 90; 2007a: 193), las identidades culturales no son “entidades preexistentes” a las relaciones sino realidades relacionales. La identidad es siempre una auto-imagen que se construye en relación a otro, no es una elaboración ensimismada independiente de las alteridades. En fin, de acuerdo con Panikkar (2006: 130), “todas las culturas son el resultado de

una continua fecundación mutua. Las culturas, como la realidad, no son estáticas, sino que están en proceso de transformación continua”.

De esa forma, las naciones, pueblos o culturas, no se definen por sí mismos, sino siempre en relación con otros (Walsh, 2009: 46). Es la relación la que permite definir las identidades de los grupos culturales y no son identidades prestablecidas o esenciales, como supone el multiculturalismo, las que entran en relación.

### **Corolario**

En suma, desde una perspectiva heurística o analítica, para ambos enfoques existen relaciones de poder y dominación entre culturas, pero el multiculturalismo enfatiza que tales relaciones están determinadas por el carácter mayoritario o minoritario de las culturas. En un régimen democrático, las culturas mayoritarias siempre tendrán más poder que las minoritarias. Tal distinción se sustenta en una concepción de la identidad colectiva que la define por criterios objetivos y no por relaciones, y tiene dificultades para dar cuenta de las relaciones entre culturas en contextos distintos a las democracias occidentales.

El interculturalismo, en claro contraste, ubica la cuestión en las relaciones de dominación entre culturas con base en una concepción relacional de la identidad, lo que le da un mayor alcance analítico para comprender fenómenos de diversidad cultural en contextos más amplios, particularmente en América Latina y el sur global.

Por todo ello, es posible afirmar que el interculturalismo tiene mayor capacidad heurística que el multiculturalismo. ¿Cuáles son las diferencias en términos prescriptivos? ¿Cuál es el deber ser por el que apuestan ambas perspectivas? La siguiente parte se ocupa de estos interrogantes.

# SEGUNDA PARTE

## Contenidos prescriptivos

*No soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de otro, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es al contrario su condición necesaria y su confirmación. No me hago libre verdaderamente más que por la libertad de los otros, de suerte que cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean y más vasta es su libertad, más extensa, más profunda y más amplia se vuelve mi libertad.*

M. Bakunin.

## CAPÍTULO II

---

### Horizontes y proyectos normativos

*El obrero tiene más necesidad de respeto que de pan.*

K. Marx.

#### **Introducción**

En términos prescriptivos, del deber ser o del proyecto que persiguen, multiculturalismo e interculturalismo también presentan enormes diferencias. Podría decirse que los horizontes normativos del interculturalismo son más ambiciosos.

Mientras el ideal a perseguir por parte del multiculturalismo es la coexistencia y la tolerancia entre culturas, el interculturalismo propugna por construir el respeto y la convivencia como condiciones para el diálogo y el aprendizaje mutuo entre ellas.

Mientras el multiculturalismo apuesta por una igualdad formal basada en el reconocimiento de derechos diferenciados a los grupos culturales, el interculturalismo aboga por una igualdad y una justicia sustanciales, que implican cambios estructurales para superar las causas económicas, políticas y sociales que explican la desigualdad entre culturas. De esa forma, permite articular la justicia cultural a la justicia social o, en otras palabras, reconocimiento y redistribución.

## 2.1. Más allá de la tolerancia y la coexistencia: respeto y convivencia

En términos normativos el multiculturalismo y el interculturalismo tienen implicaciones distintas. El multiculturalismo apunta a la construcción de la tolerancia y la coexistencia entre culturas, mientras la interculturalidad tiene como horizonte el respeto y la convivencia, el diálogo y el aprendizaje mutuo.

El multiculturalismo pretende conciliar los valores de la filosofía liberal -tolerancia, libertad individual, igualdad- con los derechos diferenciados en función del grupo, necesarios para garantizar igualdad y justicia entre culturas. Se propone “acomodar” las diferencias nacionales y étnicas “de una manera estable y moralmente defendible” (Kymlicka, 1996: 46). Para ello recurre a tres tipos de derechos diferenciados, que refuerzan la libertad individual (Kymlicka, 1996: 57):

- a) Los *derechos de autogobierno* se refieren a autonomía política o jurisdicción territorial que hagan posible el desarrollo de las culturas y la autodeterminación de las minorías nacionales dentro del Estado (Kymlicka, 1996: 47).
- b) Esos derechos tienen como corolario *derechos especiales de representación* en las instancias de discusión pública (Kymlicka, 1996: 54-55).
- c) Finalmente, los *derechos poliétnicos* son medidas para asegurar el ejercicio efectivo de los derechos comunes de ciudadanía, como la subvención pública de prácticas culturales, medidas para erradicar la discriminación, exención de leyes o disposiciones (Kymlicka, 1996: 52). A diferencia de los derechos de autogobierno, orientados en forma exclusiva a las “minorías nacionales”, los derechos poliétnicos tratan de fomentar la integración del “grupo étnico” a la cultura mayoritaria (Kymlicka, 1996: 53).

De esa forma, el multiculturalismo propugna por la tolerancia y la coexistencia entre culturas. La tolerancia, “soportar lo diferente” (Tubino, 2003: 2), implica que el intercambio o el diálogo entre culturas, y la misma existencia del otro, no se piensan como un bien en sí mismos, sino como algo no del todo deseable o como un mal menor. En esta perspectiva, la diferencia puede existir y las culturas pueden coexistir, pero separadas o aisladas, es decir, no existe convivencia. De ahí que tolerancia y coexistencia no necesariamente impliquen intercambio o diálogo entre culturas. En fin, si bien los derechos diferenciados son necesarios para lograr el intercambio entre culturas en condiciones de igualdad, son insuficientes.

El concepto de interculturalidad también apunta a relaciones equitativas entre culturas, pero enfatiza en los intercambios y el aprendizaje mutuo entre ellas. Las relaciones y el aprendizaje tienen lugar cotidianamente donde existe diversidad cultural, pero se llevan a cabo en condiciones de desigualdad o colonialidad (Walsh, 2009: 45). La interculturalidad es un proyecto descolonizador: propugna por que desaparezca toda desigualdad entre culturas (Walsh, 2009: 54; Esterman, 2009: 52). Ello no implica eliminar el carácter siempre conflictivo de las relaciones entre culturas, sino actuar sobre las estructuras, instituciones y relaciones que producen la diferencia como desigualdad y tratar de construir puentes de interrelación entre culturas (Walsh, 2009: 46)

Siguiendo a Walsh (2009: 14), la interculturalidad, en términos generales, significa “el contacto e intercambio *entre culturas* en términos equitativos; en condiciones de igualdad”. El intercambio se refiere a la comunicación y el aprendizaje permanente entre personas y grupos con distintos saberes, valores, tradiciones y racionalidades, y se orienta a construir el respeto mutuo y el desarrollo de individuos y colectividades trascendiendo las diferencias culturales. El intercambio siempre es conflictivo. Pero los seres humanos comparten muchos aspectos, lo cual permite el diálogo (Ramón, 2009: 135).

Se trata de romper con las relaciones de subordinación entre culturas para garantizar un “con-vivir” en condiciones de respeto mutuo. Así pues, interculturalidad es “un interpensamiento e interrelacionamiento que no tienen la pretensión de asumir la perspectiva del otro sino de permitir que la diferencia intervenga en uno, abriendo así nuevas perspectivas interculturales de vivir “con” o “con-vivir” (Walsh, 2009: 15). Es un enriquecimiento mutuo entre las culturas que no implica diluir la identidad de los interlocutores para formar una síntesis única (Walsh, 2009: 45).

En contraste con el multiculturalismo, el interculturalismo apuesta por el respeto y la convivencia entre culturas. Propugna por ir más allá de los derechos diferenciados y del aislamiento entre culturas, la tolerancia y la coexistencia, para producir un diálogo y un aprendizaje mutuo en condiciones de igualdad. Como antes se afirmó, la tolerancia multicultural no necesariamente implica diálogo y convivencia entre culturas. En cambio, el concepto de respeto, por el que apuesta el interculturalismo, implica que el intercambio con otras culturas y la convivencia son un bien en sí mismos y por lo tanto son deseables. De acuerdo con Ainson (2007: 44-45),

“No basta con un respeto que solo signifique el derecho declarado a existir. Semejante “respeto” sería muy limitado y con razón algunos podrían considerarlo engañoso. Estamos hablando de un respeto que signifique tomar en serio las diferentes culturas, dando la oportunidad a quienes las practican de desarrollarlas en interacción con otras culturas”.

Este tipo de relación entre culturas basada en el respeto sólo puede producirse como resultado de la relación, no es una actitud que pueda tomarse antes de la relación con el otro, como sucede con la tolerancia multicultural. Sólo se puede respetar al otro como resultado de un esfuerzo por conocerlo e, incluso, de comprenderlo. En cambio, la tolerancia supone una posición de partida frente al otro, no implica el esfuerzo por conocerlo y comprenderlo. Por

tanto, a diferencia de la tolerancia, el respeto es un resultado y no un supuesto de partida de la relación entre culturas.

Como reitera Tubino (2005a: 94), el multiculturalismo trata de producir sociedades paralelas, mientras la interculturalidad busca producir sociedades integradas y relaciones simétricas entre culturas: “las políticas multiculturales evitan los desencuentros. Las políticas interculturales promueven los encuentros. El multiculturalismo promueve la tolerancia, el interculturalismo el diálogo”. Así las cosas, el respeto no sólo conlleva la convivencia entre culturas, sino que promueve la necesidad de hacer equitativas tales relaciones a fin de conseguir el reconocimiento.

Todorov (2010: 221) concluye su investigación sobre el descubrimiento del otro enunciando que existen tres ejes de relación con ese otro: a) desde el punto de vista axiológico ese otro puede percibirse como bueno o malo, inferior o superior a mí; b) desde la perspectiva praxeológica puede estar cerca o lejos, impulsarme a seguir sus valores o identificarme con él, asimilarlo a mí, imponerle mi imagen o, finalmente, ser neutral o indiferente; y c) en sentido epistémico se puede inferir si conozco o no la identidad del otro en una gradación infinita. Para el autor, entre estos tres planos existen relaciones pero no una implicación rigurosa. Por ejemplo, puedo conocer muy poco al otro y al mismo tiempo amarlo.

Hasta cierto punto el concepto de respeto por el que propugna el interculturalismo implica una cierta alineación de los tres planos: el respeto sólo se produce una vez se conoce al otro, pero para ello es necesario entrar en relación con él y valorar esa experiencia como un bien en sí mismo, reconocerlo. De acuerdo con Tubino (2003: 10),

“reconocer al otro es respetar su autonomía, es percibirlo como valioso. Pero la valoración a priori del otro es un falso reconocimiento. La gente merece y desea respeto, no condescendencia. El verdadero reconocimiento es a posteriori, se da en la experiencia del encuentro con

el otro. Pero sólo es posible en relaciones auténticamente simétricas y libres de coacción”.

## **2.2. Más allá de la igualdad y la justicia formales: igualdad y justicia sustanciales**

Los dos enfoques, multiculturalismo e interculturalismo, se fundan en concepciones disímiles de igualdad y justicia. El multiculturalismo apunta a una igualdad formal entre culturas, basada en el reconocimiento de derechos. Su principio de justicia es permitir que los grupos nacionales puedan mantener su diferencia si así lo desean.

En cambio, el interculturalismo propugna por una igualdad sustantiva que implica transformaciones estructurales, más allá del reconocimiento de derechos, para eliminar las inequidades sociales y económicas que impiden un diálogo equitativo entre culturas. De ahí su principio de justicia: reconocer la otra cultura como igual y diferente al mismo tiempo.

Ambos enfoques parten de que el Estado no puede ser neutral frente a las identidades étnicas o nacionales. La intervención de Kymlicka plantea diferencias sustanciales con los liberales individualistas, por su defensa de los derechos diferenciados en función del grupo, pero también con los teóricos comunitaristas, pues también propugna porque los individuos miembros de los grupos culturales puedan cuestionar o revisar las concepciones de “vida buena” en la que aquellos están basados<sup>1</sup>.

El filósofo canadiense (1996: 15) discute con el supuesto de los liberales individualistas según el cual para gestionar la diversidad cultural son suficientes los derechos individuales, pues la igual-

---

1 Para la diferencia entre liberales y comunitaristas ver Papachini (1996: 231-261). Una síntesis del recorrido teórico de Kymlicka respecto de liberales y comunitaristas en Kymlicka (2002: 25-48)

dad se entiende como iguales derechos para los individuos, y no son necesarios los derechos diferenciados en función del grupo. Desde esa perspectiva, el Estado debe ser neutral respecto a la pertenencia étnica o nacional de los ciudadanos en forma análoga a la manera como se comporta frente a sus creencias religiosas. Identidad étnica y creencias religiosas pueden expresarse libremente en el ámbito privado, pero no competen al Estado (Kymlicka, 1996: 16).

Para Kymlicka (1996: 17-18) ese enfoque no responde bien a las preguntas que plantea la diversidad cultural: qué lenguas aceptar como oficiales, cómo trazar las fronteras internas del Estado o si se deben destinar fondos públicos para la educación en lenguas maternas a grupos étnicos y nacionales. Además, para Kymlicka (1996: 157) la analogía entre identidad étnica y creencias religiosas no se sostiene. El Estado puede ser laico, pero no neutral frente a las identidades étnicas y nacionales. En una democracia, las decisiones que el Estado adopta para tratar la diversidad cultural hacen que privilegie sistemáticamente la cultura mayoritaria (Kymlicka, 1996: 80). Por eso, la “omisión bienintencionada” por la que se inclinan los liberales individualistas ignora que los miembros de las minorías nacionales enfrentan desventajas que no afectan a la mayoría (Kymlicka, 1996: 156).

La imparcialidad no consiste, entonces, en tratar todas las culturas como si fuesen iguales, sino en conceder a las minorías nacionales las mismas oportunidades que a la mayoría. Así se hacen más equitativas las relaciones entre culturas y se satisface un principio de justicia según el cual: “todos los grupos nacionales tienen la posibilidad de mantenerse como cultura distinta, si así lo desean” (Kymlicka, 1996: 160). La igualdad no requiere un tratamiento idéntico sino diferencial que justifica los derechos en función del grupo, pues compensan las desigualdades que ponen en desventaja a los miembros de culturas minoritarias en regímenes políticos democráticos.

El interculturalismo comparte que el Estado no puede ser neutral y se requieren derechos diferenciados para conseguir la igualdad entre culturas, pero sus argumentos se alejan de la lógica mayorías/minorías. Dado que la colonialidad del poder ordena jerárquicamente la sociedad en función de criterios raciales, el Estado es monopolizado por las élites blancas y mestizas que ocupan los lugares más elevados en esa estructura de poder. Sus políticas se presentan como universales y étnicamente neutrales, pero en realidad desconocen las desigualdades a las que se enfrentan las personas ubicadas en los estratos bajos. La interculturalidad, al perseguir que los indígenas y afrodescendientes tengan derechos diferenciados y participen en las instancias de decisión, no se propone “etnizar” el Estado sino desmonopolizar la “etnización” del Estado consecuencia de la colonialidad (Walsh, 2009: 79).

Sin embargo, la igualdad entre culturas por la que propugna el interculturalismo va más allá de la igualdad formal provista por el reconocimiento de derechos. Para Walsh (2006: 35; 2009: 43-44) la interculturalidad implica cambios estructurales. No se reduce a tolerar la diferencia dentro de las estructuras de la colonialidad vigentes, sino involucra profundas transformaciones, distribución del poder político y socioeconómico, que combatan la desigualdad entre culturas. La interculturalidad requiere cambios estructurales orientados a atacar las causas políticas y económicas de las desigualdades en las relaciones entre culturas, no sólo el reconocimiento de las diferencias (Tubino, 2007a: 195-196). Implica una reinención del Estado, la democracia y el modelo de desarrollo económico (Viaña, 2010: 11-12). Como sostienen Viaña, Claros y Sarzuri (2009: 7), la interculturalidad, el problema de la convivencia entre culturas en términos igualitarios, no es un problema de “voluntad subjetiva”, como lo pretende muchas veces el multiculturalismo, sino también de constricciones estructurales, políticas, económicas y sociales, que condicionan tales relaciones.

De esa forma, el interculturalismo es una alternativa para articular las demandas por reconocimiento de la diferencia y por igualdad social o redistribución, una manera de atacar ambos tipos de injusticia (Fraser, 1997: 18). No se plantea solamente el diálogo, sino al mismo tiempo encarar las condiciones en que este se desarrolla, las constricciones estructurales y las relaciones asimétricas de poder en las que tiene lugar: “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” (Fornet-Betancourt, 2000: 12). No es posible separar la justicia cultural de la justicia social.

Esas transformaciones no sólo son necesarias para que cada cultura pueda mantener su diferencia, sino también para un reconocimiento del otro como sujeto, como igual y al mismo tiempo diferente (Walsh, 2009: 45). Este es el criterio de justicia entre culturas por el que apuesta el interculturalismo.

Reconocer a la otra cultura solo como igual puede equivaler a desconocer su particularidad y tomarla como idéntica a la cultura propia (asimilacionismo). Pero reconocerla solamente como diferente puede generar una relación de desigualdad entre culturas (colonialidad) (Todorov, 2010: 293). Una relación justa implica reconocer la otra cultura como igual y diferente. No es suficiente con el criterio de justicia del multiculturalismo, permitir que una cultura conserve su particularidad si así lo desea, pues ello es compatible con una relación de desigualdad entre culturas. Una cultura subordinada puede mantener su especificidad sin que ello implique una relación equitativa con otras culturas, por ejemplo, en el régimen de castas indio. Una relación justa implica reconocer la otra cultura como igual y diferente a la cultura propia en forma simultánea.

## Corolario

Así, para el multiculturalismo la meta es “acomodar” la pluralidad cultural de acuerdo a los valores del liberalismo, fomentando la tolerancia y la coexistencia entre culturas mediante derechos diferenciados en función del grupo. En contraste, la interculturalidad apunta al respeto y la convivencia entre culturas, que permita no sólo una relación equitativa sino también aprendizajes y enriquecimiento mutuo. Por ello, los derechos diferenciados son necesarios pero no suficientes. Para Walsh (2009: 45, 142; 2008: 141) la interculturalidad es un proyecto que se desarrolla en forma permanente y requiere cambios estructurales, no una meta que se alcanza al garantizar derechos diferenciados.

Además, aunque los dos enfoques desmienten la neutralidad del Estado frente a las culturas, son dos concepciones de igualdad y justicia distintas. El multiculturalismo defiende una igualdad formal entre culturas mediante el reconocimiento de derechos diferenciados. Su criterio de justicia es que cada cultura pueda mantener su diferencia si así lo desea. El enfoque intercultural apuesta por una igualdad sustancial que implica cambios estructurales que remuevan las causas de la desigualdad y complementen la justicia social con la justicia cultural, articulen reconocimiento y redistribución, orientados a asegurar una relación equitativa entre culturas y reconocer la otra cultura como igual y diferente.

## CAPÍTULO III

### Multiculturalismo y alteridad una crítica al enfoque de W. Kymlicka

*Si el hombre fracasa en conciliar la justicia y la libertad, fracasa en todo.*

A. Camus.

#### **Introducción**

El pluralismo cultural supone afrontar el problema de la coexistencia entre distintos o, en otras palabras, entre el yo y el otro, entre identidad y alteridad. El enfoque de Kymlicka trata de alcanzar la justicia entre grupos culturales sin menoscabar los derechos individuales mediante ciertos derechos diferenciados en función de grupo. Sin embargo, puesto que parte de una concepción egocéntrica o privativa del otro, termina por defender una perspectiva supremacista y asimilacionista. Kymlicka supone que la cultura liberal es el medio común o universal en que se deben producir las relaciones entre culturas, que es moralmente superior a las no liberales y, por ende, éstas deben asimilarse a sus valores. Una alternativa normativa parte de una concepción no ensimismada del otro y defiende la necesidad del diálogo intercultural para alcanzar acuerdos de convivencia entre culturas, sin que se impongan criterios monoculturales.

Para Kymlicka la igualdad formal entre culturas sólo es posible si aceptan de entrada un marco liberal. Así, erige una relación desigual entre culturas, asumiendo que la liberal es superior a las otras, y

no satisface el criterio de justicia intercultural, pues reconoce la otra cultura, no liberal, como diferente pero no como igual. Sin embargo, ese criterio permite salvaguardar los derechos individuales frente a culturas que no los respeten. En contraste, el interculturalismo acepta la legitimidad de todas las concepciones de “vida buena” y apuesta porque el aprendizaje mutuo entre culturas les permita adoptar lo que consideren más razonable en vez de establecer desde el principio el marco liberal. Ello le impide responder satisfactoriamente a la pregunta por los límites de la tolerancia frente a las culturas que no acepten sus postulados normativos y definir criterios para proteger los derechos individuales. No obstante, en lugar de establecer *a priori* principios guía para las relaciones entre culturas, el interculturalismo propugna porque tales criterios se definan consensualmente entre ellas, evitando la imposición de concepciones monoculturales.

### 3.1. El lugar del otro en el multiculturalismo de Kymlicka

Los límites del multiculturalismo esbozado por Kymlicka se desprenden de la concepción del otro que lleva implícita. Siguiendo a Todorov (2010: 13), es posible distinguir tres acepciones del otro: a) el otro como “otro yo”, en la medida en que no somos algo homogéneo; b) el otro como yo: sujeto “como yo”, que sólo “mi punto de vista” distingue de mí; y c) un grupo social concreto al que no pertenecemos.

Sin embargo, no siempre esta concepción del otro atiende a la forma como ese otro se representa a sí mismo. Por el contrario, es común que el otro se represente sólo desde la perspectiva del “sí mismo”. El multiculturalismo formulado por Kymlicka está soportado en una representación de este tipo, que puede denominarse *egocéntrica* (Todorov, 2010: 161) o *privativa* del otro, para usar la conceptualización del filósofo colombiano Alfredo Gómez Müller (1997: 10):

“El otro es aquel que *no* hace como *yo* hago, aquel cuyo cuerpo –color, tamaño, rasgos faciales o cabello– *no* es como el mío. La *mismidad* aparece así como horizonte de comprensión del otro: de una comprensión de entrada distorsionada, puesto que el ser que aparece no es propiamente el otro en su otredad, en su determinación positiva propia, sino un ser que *no* es como *yo* o como *nosotros*. La alteridad es alteración de la mismidad”.

En el caso del multiculturalismo, esa mismidad está dada por la cultura liberal, o por aquella que siga los principios de la filosofía liberal, que se erige como canon para juzgar a las otras culturas, aun cuando *a priori* no compartan tales principios. Esa representación del otro conlleva una perspectiva supremacista y asimilacionista: se supone que el liberalismo es una cultura moralmente superior a las otras y, en consecuencia, las otras deben asimilarse a sus valores y principios.

La preocupación central de Kymlicka es alcanzar la justicia entre grupos culturales sin menoscabar los derechos individuales. Sin embargo, su argumento es paradójico, pues para proteger los derechos individuales termina por establecer que las culturas no liberales deben aceptar el marco liberal y la concepción liberal de esos derechos. De esa forma, si bien su enfoque tiene como objeto garantizar la igualdad entre culturas, termina por promover una relación desigual entre ellas, al asumir que la cultura liberal es el medio común o universal en que se deben producir las relaciones entre culturas y es moralmente superior a las demás.

Kymlicka (1996: 58) refuta los liberales que sostienen que los derechos diferenciados en función del grupo son contrarios a los individuales. Para ello distingue entre dos tipos de derechos diferenciados: las “restricciones internas”, reivindicaciones del grupo cultural contra sus miembros, que lo protegen contra el disenso interno; y las “protecciones externas”, reivindicaciones del grupo contra la sociedad englobante, que lo protegen del impacto de sus decisiones.

Ambos salvaguardan la estabilidad del grupo y pueden ser usados contra los derechos individuales.

Con las restricciones internas, los grupos pueden usar el poder estatal para limitar la libertad de sus miembros; por ejemplo, cuando se obliga a los individuos a ir a una iglesia determinada (Kymlicka, 1996: 58-59). Las protecciones externas “no plantean el problema de la opresión individual dentro del grupo sino de injusticia entre grupos”. Un grupo puede ser segregado debido a las protecciones de otro; por ejemplo, en el régimen de *Apartheid* (Kymlicka, 1996: 59), pero no necesariamente crean injusticia. No implican *a priori* una posición de dominio sobre otros grupos, sino los sitúa en mayor pie de igualdad, “reduciendo la medida en que el grupo más pequeño es vulnerable ante el grande” (Kymlicka, 1996: 60).

En fin, las protecciones externas no son admisibles cuando permiten que un grupo oprima a otros, sino sólo en la medida que fomentan la igualdad entre grupos (Kymlicka, 1996: 212). Los liberales sólo pueden aprobar los derechos de las minorías si son coherentes con la autonomía individual (Kymlicka, 1996: 111). Aquéllos deben reivindicar determinadas protecciones externas, pero rechazar las protecciones internas que limitan el derecho de los individuos a poner en cuestión valores y autoridades de sus grupos culturales (Kymlicka, 1996: 60). Los derechos diferenciados no deben permitir que un grupo domine a otros ni que oprima sus individuos miembros (Kymlicka, 1996: 266). “Una perspectiva liberal exige *libertad dentro* del grupo minoritario, e *igualdad entre* los grupos minoritarios y mayoritarios” (Kymlicka, 1996: 212).

Si bien la distinción entre protecciones externas y restricciones internas se justifica para proteger los derechos individuales, ello implica asumir que la concepción liberal de derechos es superior a la de otras culturas y que los valores liberales son el marco en el que deben producirse las relaciones entre culturas. Así, el multicultural-

lismo piensa colonialmente, supone que existe una cultura superior a las demás presentada como si fuese universal (Walsh, 2009: 43).

Ello implica que las relaciones entre culturas sólo se pueden hacer equitativas si las culturas minoritarias aceptan el marco liberal, si se liberalizan. Por tanto limita las relaciones y el aprendizaje mutuo. Kymlicka (1996: 213) lo formula explícitamente:

“He defendido el derecho de las minorías nacionales a mantenerse como sociedades culturalmente distintas, pero sólo si, y en la medida en que, estas minorías nacionales se gobiernen siguiendo los principios liberales”.

Aunque ello es loable para proteger los derechos individuales, afirma de entrada una desigualdad entre culturas y restringe la posibilidad de que las culturas minoritarias protejan prácticas y tradiciones distintas a las de la cultura liberal. Por ejemplo, plantea si es admisible que una comunidad elija sus autoridades por consenso o por rotación de cargos, mecanismos distintos a la democracia liberal y que pueden entrar en conflicto, o si son admisibles formas de intercambio no mercantiles o de propiedad distintas a la propiedad privada.

Además, el argumento de Kymlicka es contradictorio porque intenta resguardar las culturas minoritarias pero al mismo tiempo liberalizarlas. No trata de que desaparezcan las otras culturas porque son importantes para la libertad individual. Acepta que las culturas no son estáticas y no son liberales en esencia, pero trata de favorecer el intercambio en forma unidireccional, en primer lugar, hacia la liberalización y, sólo en segundo plano, hacia el aprendizaje mutuo en un marco liberal.

De un lado, defiende las “culturas societales”<sup>2</sup>, porque hacen posible la libertad al permitir a los individuos acceso a “opciones significativas” para elegir (Kymlicka, 1996: 121). La idea es que elijan en el marco de su propia cultura societal, en vez de que se integren a la mayoritaria (Kymlicka, 1996: 122). Ello se justifica porque trasladarse de una cultura a otra es infrecuente, difícil y costoso, por lo que no es legítimo exigir a las personas, incluso si lo deciden de forma voluntaria, que acarreen con esos costos (Kymlicka, 1996: 127). Abandonar la propia cultura es algo a lo que se tiene derecho, no una obligación (Kymlicka, 1996: 125). Para Kymlicka (1996: 130) la libertad no implica necesariamente salir de la cultura societal propia, sino tener la posibilidad de desarrollarse en ella, distanciándose de los valores y prácticas que para el individuo no revistan significado.

Pero, de otro lado, se trata de que estas culturas se liberalicen aún a sabiendas de que ello puede terminar con sus características principales:

“...a medida que una cultura se liberaliza –y, por tanto, permite que sus miembros cuestionen y rechacen las formas de vida tradicionales– la identidad cultural resultante se hace “más difusa” y menos característica... cada vez es menos probable que quienes pertenecen a ella compartan la misma concepción sustantiva de vida buena, y cada vez más probable que compartan los valores básicos con las gentes de otras culturas liberales” (Kymlicka, 1996: 126).

Ello no implica que sea desfavorable al aprendizaje mutuo entre culturas, pero sí una preferencia por el aprendizaje unidireccional, donde sea principalmente la cultura minoritaria la que aprenda de la liberal o, en otras palabras, se asimile.

---

2 “Una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida” (Kymlicka, 1996: 112).

Según Kymlicka (1996: 145):

“desde cualquier perspectiva liberal, es bueno que las culturas aprendan las unas de las otras. Los liberales no pueden defender una noción de cultura que considere que el proceso de interacción y de aprendizaje de otras culturas constituye una amenaza a la “pureza” o a la “integridad” en lugar de una oportunidad de enriquecimiento”.

El que los individuos puedan revisar los fines y concepciones del bien de sus culturas y elegir entre los que consideren mejores, evidencia que no desconoce la posibilidad de que exista tal aprendizaje:

“Las personas deberían poder decidir qué es lo mejor desde dentro de su propia cultura e integrar en su cultura todo aquello que considerasen admirable de otras culturas” (Kymlicka, 1996: 149).

En fin, en ello está implícita una concepción cambiante en lugar de una inmutable de las culturas. Si fuesen inmutables no serían necesarios los derechos diferenciados para protegerlas (Kymlicka, 1996: 141-142). Además, las culturas no son intrínsecamente liberales o iliberales. Muchas de las culturas liberales de la actualidad tuvieron un pasado iliberal (Kymlicka, 1996: 134). Así que el carácter liberal es cuestión de grado, todas las culturas pueden tener aspectos liberales (Kymlicka, 1996: 236).

No obstante, desde su perspectiva son principalmente las culturas minoritarias las que deben aprender de la liberal, en un aprendizaje unidireccional que favorece la liberalización y la asimilación. Kymlicka (1996: 211) acepta que la tolerancia tiene unos límites y las democracias liberales no pueden “acomodar y adoptar” todas las formas de diversidad cultural.

La liberalización no debe imponerse por medio de la coerción, pero eso no implica que los liberales no deban hacer nada ante minorías iliberales. Pueden manifestar su inconformidad (Kymlicka,

1996: 231), promover los valores liberales mediante razones o prestar apoyo a subgrupos que quieren liberalizar su cultura (Kymlicka, 1996: 232). “El objetivo de los liberales no debería ser disolver estas naciones no liberales, sino más bien tratar de liberalizarlas, aun cuando esto no sea posible en todos los casos” (Kymlicka, 1996: 134).

Así pues, en su intento por conciliar el respeto por los derechos individuales y la justicia entre culturas, Kymlicka termina por defender una perspectiva supremacista, que implica una desigualdad entre culturas, y asimilacionista. Supone que la cultura liberal es moralmente superior; inserta una desigualdad entre culturas, al establecer que la relación debe tener como prerequisite la aceptación de valores liberales, y privilegia un aprendizaje unidireccional en el que son las culturas iliberales las que principalmente deben aprender de y asimilarse a las liberales.

### 3.2. Las alternativas del interculturalismo

Para salvaguardar los derechos del individuo, Kymlicka termina por establecer una desigualdad entre culturas. Sin embargo, los fines que el filósofo canadiense se planteó continúan vigentes: el objetivo debe ser conciliar la justicia entre culturas con la salvaguarda de los derechos del individuo. Así, una alternativa normativa al enfoque multicultural de Kymlicka, debería evitar: a) caer en el individualismo propio del liberalismo clásico en el que no es posible el reconocimiento de derechos diferenciados en función del grupo para alcanzar la justicia entre grupos culturales; b) incurrir en una concepción comunitarista que podría llevar al sacrificio de los derechos individuales en función de la primacía del grupo; y c) la concepción egocéntrica o privativa con que el multiculturalismo concibe la otredad.

El interculturalismo reúne estas condiciones, pese a no establecer criterios *a priori* para salvaguardar los derechos individuales. A este respecto, es posible pensar, por una parte, en una concepción

no ensimismada del otro y, por otra, en la necesidad del diálogo intercultural, como una forma para alcanzar los acuerdos de convivencia entre culturas, sin que se impongan los criterios de una de ellas.

### 3.2.1. *Las antinomias aparentes del interculturalismo*

La interculturalidad implica aceptar la legitimidad de las distintas concepciones de “vida buena”. El liberalismo es una cultura más con su concepción particular de “vida buena”, sin carácter de universalidad (Sánchez, 2010: 282). El marco general de convivencia entre culturas no puede ser el liberalismo ni ninguna otra cultura particular. En consecuencia, para el interculturalismo las relaciones de aprendizaje son mutuas. No sólo la cultura subalterna debe adaptarse a la dominante, ésta también debería aprender de la subalterna, “interculturalizarse” (Walsh, 2009: 171).

Una crítica podría afirmar que así termina por provocar un mestizaje que disuelve la particularidad de las culturas. Empero, este postulado es erróneo pues la especificidad de una cultura solo puede definirse por la relación con otra u otras (Walsh, 2009: 4). Para que existan culturas diferenciadas deben estar en relación y para que una de ellas no asimile a las otras esa relación debe ser igualitaria. Según Ramón (2009: 135), el producto de los intercambios entre culturas no es una síntesis última, sino síntesis múltiples y permanentes.

Sin embargo, si se parte de un razonamiento análogo al del multiculturalismo, el interculturalismo también presenta limitaciones. Principalmente, no aporta un criterio *a priori*, como el que Kymlicka establece basado en la distinción entre protecciones externas y restricciones internas, para la protección de los derechos individuales y los límites de la tolerancia.

El interculturalismo no se opone a salvaguardar los derechos individuales, pero apuesta en primer lugar por el aprendizaje mutuo

entre culturas, pues supone que las llevará a adoptar lo que consideren mejor o más razonable, mientras que restringir de entrada las relaciones entre ellas al marco liberal puede ir en contra de su protección y desarrollo.

Siguiendo esta lógica, frente a un grupo que pretenda proteger roles injustos de género no optaría, como el multiculturalismo, por impedir *a priori* que ese grupo obtenga derechos diferenciados, protecciones externas o restricciones internas, sino apuesta porque sus miembros aprendan y acojan elementos de otras culturas que consideren razonables. Por ejemplo, los movimientos de mujeres aymara que influidos por teorías feministas occidentales, pero sin abandonar los principios fundamentales de su cultura, pretenden hacer más igualitarias las relaciones de género (Santos, 2009: 44-45).

No obstante, en contraste con el multiculturalismo, ese criterio no parece ser suficiente para discernir en casos concretos bajo qué condiciones los grupos pueden o no acceder a derechos diferenciados y la forma como estos se pueden hacer compatibles con la protección de los derechos individuales, cualquiera que sea su significado en una cultura particular.

La carencia de tal criterio se explica porque el interculturalismo no define un límite a la tolerancia en la relación entre culturas. El respeto entre culturas por el que propugna puede hacer más igualitarias las relaciones entre ellas. Sin embargo, el respeto absoluto por la otra cultura implica una tolerancia ilimitada que en la práctica puede terminar por anular los ideales interculturales. No definir un límite a la tolerancia implica admitir la legitimidad de prácticas y concepciones de culturas contrarias a los ideales de respeto, convivencia, igualdad y justicia sustancial.

Así, el enfoque intercultural no podría responder ante culturas que no compartan sus horizontes normativos, cuyos objetivos no sean el respeto y la convivencia, la igualdad y justicia sustanciales,

sino, por ejemplo, subyugar, excluir o someter otra u otras culturas u oprimir sus propios miembros. El interculturalismo no responde con base en qué criterio esos objetivos serían ilegítimos. Si no se define un límite a la tolerancia, como lo hace el multiculturalismo, ¿cómo asegurar que la relación entre culturas será equitativa?

Finalmente, el interculturalismo supone que el aprendizaje mutuo entre culturas es deseable, pero de ello no se infiere que todas las culturas compartan ese postulado. Por esa razón, corre el riesgo de no responder bien ante las demandas de un grupo cultural que pretenda mantenerse aislado. Desde la perspectiva multicultural es justo y legítimo que una cultura decida mantener su especificidad, incluso limitando los intercambios con otras culturas, siempre y cuando no oprima sus miembros individuales ni a otros grupos culturales. El intercambio cultural es un derecho y no una obligación. En cambio, el interculturalismo carece de un criterio que permita dilucidar si ese comportamiento es legítimo, puesto que su horizonte normativo es el aprendizaje mutuo y da por hecho que es compartido. De esa forma, el intercambio con otras culturas y el aprendizaje mutuo corre el riesgo de convertirse en una obligación más que en un derecho.

No obstante, estas aporías del interculturalismo no pueden y no deben responderse de entrada, pues ello implicaría la imposición de algún criterio monocultural, cuando de lo que se trata es de definir consensualmente entre las distintas culturas los criterios que guíen sus relaciones. Así, estos problemas difícilmente pueden tener una solución apriorística, basada en principios o en un corpus teórico completamente elaborado, pues ello implicaría definiciones monoculturales que, justamente, tratan de evitarse.

Por tanto, los criterios que se establezcan para proteger los derechos individuales o para que los grupos culturales mantengan su especificidad, deben ser acordados consensual y procesualmen-

te entre las culturas, no definidos *a priori* de forma normativa, por una de ellas. Deben ser un resultado del diálogo intercultural y no una condición de partida para el mismo, como lo propone el multiculturalismo (Tubino, 2008: 177). De ahí que la interculturalidad, más que un conjunto de principios para orientar las relaciones entre culturas, se haya definido como un proceso y un proyecto. Se trata de un camino en permanente construcción (Walsh, 2006: 35; 2010: 78-79), una propuesta ética (Tubino, 2004a: 152), y un proceso de aprendizaje permanente (Fornet-Betancourt, 2002: 3).

### 3.2.2. *La necesidad de una concepción no ensimismada del otro y del diálogo intercultural*

Una de las conclusiones de la investigación de Todorov (2010) sobre las relaciones entre el yo y el otro, es que la justicia de esa relación está determinada por la medida en que pueda concebirse al otro como igual y diferente a mí, al mismo tiempo.

Como anteriormente se afirmó, cuando se asume únicamente la perspectiva que ve el otro como diferente, se corre el riesgo de concebirlo también como desigual, como inferior o superior, conllevando a una relación de colonialismo, supremacismo o discriminación, entre otros. Pero cuando el otro se ve solamente como igual, puede caerse en el asimilacionismo, desconociendo su propia identidad. Ambos extremos impiden un reconocimiento del otro como *otro yo*, es decir, como igual y diferente a mí.

Desde esta perspectiva, el multiculturalismo de Kymlicka reconoce las otras culturas como diferentes pero no como iguales, pues no acepta que el liberalismo es una cultura o una concepción de “vida buena” entre otras, y no un marco universal en el que se deben relacionar las culturas. Por lo mismo, esa diferencia se traduce en desigualdad, razón por la cual se termina por concebir el liberalismo como una cultura moralmente superior.

Es necesaria, entonces, una concepción no ensimismada de la otra cultura, que pueda concebirla como igual y al mismo tiempo como diferente a la propia (Walsh, 2009: 45). Este sería un criterio de justicia aceptable si se sigue la lógica de Todorov (2010: 293). Esta representación del otro no puede conseguirse si no se logra matizar la identidad propia y alcanzar una actitud de apertura hacia el otro. Ello empieza por valorar como positiva en sí misma la relación con ese otro, pues ello es lo que permitirá el respeto y la convivencia.

Concebir la otra cultura como igual y diferente a la propia implica una forma de reconocimiento distinta, donde las relaciones y el aprendizaje con ese otro se conciben como un bien en sí mismos y como algo deseable y ya no sólo como algo inevitable que habría que tolerar. Por lo tanto, es en medio de ese diálogo, donde las culturas pueden cuestionar sus propios valores y principios, así como comprender los del otro o por lo menos estar abierto a ellos, a la representación que ese otro ha construido de su propia identidad.

Uno de los problemas de Kymlicka es intentar resolver, con principios apriorísticos, la cuestión de la justicia intercultural, pues tal cosa sólo puede hacerse acudiendo a un corpus teórico coherente y, a su vez, este último –para ser teóricamente consistente– sólo puede ser monocultural. Ese criterio termina por imponerse a las demás culturas originando relaciones desiguales, injustas e incluso violentas (Fornet-Betancourt, 2002: 1).

En consecuencia, la única respuesta no monocultural que se puede dar a la cuestión es el diálogo entre culturas: se trata de definir por acuerdo entre las distintas culturas los criterios que guíen sus relaciones. Los criterios que se establezcan para proteger los derechos individuales o para que los grupos culturales mantengan su especificidad, deben ser acordados entre las culturas, no definidos *a priori* de forma normativa, por una de ellas. Deben ser un resul-

tado del diálogo intercultural y no una condición de partida para el mismo, como lo propone el multiculturalismo (Tubino, 2008: 177).

La otredad, en un sentido epistemológico, sólo es parcialmente accesible. Toda interpretación de otra cultura siempre estará incompleta. Es imposible ponerse en los zapatos del otro o asumir su horizonte de sentido por completo. No obstante, el intento forja una empatía que modifica los valores y concepciones de ambos interlocutores y conlleva la formulación de acuerdos parciales de convivencia. Como veremos, ello puede ser conceptualizado en términos de “hermenéutica diatópica”. Sólo este procedimiento es capaz de superar la visión ensimismada, privativa o egocéntrica del otro.

### **Corolario**

El enfoque multicultural de Kymlicka asume una perspectiva egocéntrica, privativa o ensimismada del otro. A costa de salvaguardar los derechos individuales y la igualdad entre culturas, el multiculturalismo mantiene una perspectiva colonial al suponer que la cultura liberal es moralmente superior. Inserta una desigualdad entre culturas, al establecer que la relación debe tener como prerrequisito la aceptación de valores liberales, y privilegia un aprendizaje unidireccional en el que son las culturas iliberales las que principalmente deben aprender de las liberales.

En cambio, el interculturalismo se inclina por una relación igualitaria entre culturas en la que, antes que partir de los principios liberales, sea el aprendizaje mutuo el que les permita adoptar lo que consideren más razonable y se acepten distintas concepciones de “vida buena”. Si bien ello le impide fijar criterios claros sobre los límites de la tolerancia y las formas de proteger los derechos individuales, tiene como fin hacer que tales criterios se establezcan consensualmente y mediante el diálogo entre culturas y no se impongan de uno u otro lado.

En la perspectiva intercultural, ¿de qué forma se pueden proteger los derechos humanos individuales sin producir por ello una desigualdad entre culturas? El siguiente capítulo aborda este complejo problema.

## CAPÍTULO IV

---

### Pluralismo cultural y derechos humanos la crítica intercultural

*No hay ninguna cualidad tan universal como la diversidad y variedad.*

M. Montaigne.

#### **Introducción**

El pluralismo cultural del mundo contemporáneo plantea como uno de sus principales retos el de alcanzar la justicia entre culturas sin menoscabar los derechos humanos. Aunque estos se presentan como universales, no todas las culturas aceptan sus principios, ni la concepción del individuo propia de la cultura occidental. Más aún, para muchos los derechos humanos son un producto particular de Occidente que carece de legitimidad para exigirse en otros contextos culturales. Por ello, la igualdad entre culturas, que implica la renuncia a imponer los principios, valores y tradiciones de una cultura sobre otra, puede llevar al deterioro de los derechos humanos.

¿Cómo alcanzar la justicia entre culturas, protegiendo al mismo tiempo los derechos humanos, sin caer en el asimilacionismo del universalismo abstracto ni en el relativismo?

Este problema plantea otra línea de diferenciación entre los enfoques multicultural e intercultural. Como acabamos de ver, para salvaguardar los derechos humanos, el multiculturalismo termina

por instaurar una desigualdad entre culturas al aseverar que deben aceptar los principios liberales. Al amparar la igualdad entre culturas, mediante un respeto absoluto por el otro, el interculturalismo queda imposibilitado para definir los límites a la tolerancia, por lo que no define con claridad los criterios para proteger los derechos humanos. Sin embargo, dado que definir esos criterios *a priori* implicaría una concepción monocultural, el interculturalismo se inclina por que sea el diálogo entre culturas, mediante la hermenéutica diatópica, el medio para definirlos conjuntamente.

La crítica al interculturalismo sostiene que el aprendizaje mutuo entre culturas no es un criterio suficiente, como sí lo son las protecciones externas del multiculturalismo, para proteger los derechos humanos individuales. Sin embargo, a diferencia del razonamiento de Kymlicka, cuyo objetivo es definir criterios universales, el interculturalismo no puede responder esta crítica con algún criterio *a priori*, porque definir tal criterio implicaría la imposición de alguna concepción monocultural, que en cualquier caso se impondría sobre una de las culturas originando una relación desigual o injusta.

Por tanto, la única respuesta que el interculturalismo puede dar a la cuestión es el diálogo entre culturas: aboga por definir mediante acuerdo entre las distintas culturas los principios que guíen sus relaciones. En otras palabras, no es posible partir de principios fijos para proteger los derechos humanos individuales, pues ello implicaría definirlos desde la perspectiva de una de las culturas, de forma monocultural. Por el contrario, lo deseable es que los criterios que guíen las relaciones entre culturas sean, más que un prerequisite, un resultado del diálogo (Tubino, 2008: 177). Por eso, la interculturalidad se concibe como un proceso y un proyecto ético-político, más que como un conjunto de principios inamovibles para orientar las relaciones entre culturas. Ello supone la posibilidad de revisar, cuando sea necesario, los criterios que regulan la relación por las culturas dialogantes.

Esta alternativa plantea, cuando menos, la necesidad de formular una concepción del diálogo intercultural, una forma de concebir los derechos humanos en el marco de ese diálogo y los procedimientos que lo harían posible.

#### 4.1. El diálogo intercultural

El diálogo intercultural es una alternativa a la imposición de valores monoculturales. Requiere, por lo menos, tres condiciones que deben ser definidas entre las distintas culturas: igualdad, reciprocidad y rechazo de la coacción (Tubino, 2004b). Estas condiciones son tanto requisitos previos como resultado del diálogo.

De acuerdo con Tubino (2003: 11), existen dos formas de concebir el diálogo intercultural: “como imagen ideal o como utopía realizable”. En su primera acepción, implica terminar con los conflictos entre culturas y alcanzar una convivencia armónica. No obstante, esta perspectiva además de su naturaleza inevitable, desconoce el carácter dinamizador y enriquecedor del conflicto. Los intentos por alcanzar reconciliaciones definitivas entre los diferentes terminan por generar imposiciones autoritarias. Por tanto, el diálogo intercultural no debe apostar por la eliminación de los conflictos, sino porque sean manejados de forma razonable, que se haga de los conflictos un aspecto enriquecedor de los grupos e individuos que conforman las culturas. Es, en últimas, concebir el diálogo más como un proceso permanente que como un resultado definitivo, aceptar el proceso mismo como un horizonte abierto donde se está dispuesto a convencer y ser convencido. Como afirma Krotz (2008: 12),

“el *diálogo* no es una técnica pedagógica que lleva a resultados conocidos de antemano por sus promotores y operadores, sino que es un *proceso abierto*, cuyo fruto al inicio apenas se vislumbra y que puede deparar sorpresas insospechadas”.

En fin, y siguiendo a Tubino (2009: 156), a diferencia de las perspectivas basadas en el consenso, que tratan de generar acuerdos entre las distintas “doctrinas comprensivas” o concepciones del bien, sin modificarlas, el diálogo intercultural genera cambios en dichas concepciones, valores y tradiciones de las personas y grupos. No se orienta a conseguir un consenso último sobre los principios que garantizarían la coexistencia, sino a forjar en el proceso formas de “convivencia razonable”. Esta perspectiva privilegia el proceso mismo del diálogo, como un generador de convivencia intercultural, antes que los principios o criterios reguladores a los que se arribe, pues tales principios o criterios siempre podrán ser modificados de forma dialógica.

#### **4.2. El carácter universalizable de los derechos humanos**

Cuando se asumen como universales los valores de la cultura propia, por ejemplo una concepción particular de los derechos humanos, las relaciones entre culturas se formulan de entrada en un plano de desigualdad. El carácter universal de los derechos humanos implica un permiso para imponerlos donde no sean respetados: se pueden exigir en todos los casos, incluso mediante la coacción (De Lucas, 1994: 73).

Esta es la alternativa que Krotz (2008: 12-13) denomina “aculturación forzada”. No obstante, en el extremo opuesto se encontraría la actitud relativista, que acepta los derechos humanos como propios de la cultura occidental, pero renuncia a la posibilidad de difundirlos, pues considera que tienen igual valor a tradiciones de las demás culturas. En este caso, se asume que no existen criterios compartidos u objetivos para distinguir claramente lo bueno de lo malo, sino que los mismos son relativos a cada cultura particular.

Como sostiene De Lucas (1994: 83), mientras la alternativa universalista supone que existen límites a las prácticas de ciertas culturas que están definidos, en última instancia, por los derechos

humanos, el relativismo pone todos los valores culturales en condiciones de igualdad, con lo que omite las posibles violaciones de derechos humanos, ocasionadas por el respeto a determinadas tradiciones.

No es sencillo renunciar a la concepción universal de los derechos humanos, pues es el criterio que permite definir los límites a los derechos diferenciados en función del grupo. Cortina (2006: 13-14), argumenta que estos límites no sólo garantizan que los individuos puedan conocer las distintas “ofertas culturales”, cuestionar las concepciones de vida buena de sus culturas y elegir libremente las que consideren mejores. También permiten alcanzar una justicia mínima en el interior de las culturas, pues generalmente quienes se inclinan por mantener concepciones de vida buena, valores y tradiciones injustas, son los mejor posicionados en las relaciones de poder dentro del grupo, las élites. Así, los derechos humanos limitan su poder sobre los individuos peor situados en esas relaciones.

Sin embargo, la imposición que conlleva esa concepción universal de los derechos humanos también es cuestionable, no sólo porque genera *a priori* una relación de desigualdad entre culturas, sino también porque no es eficaz en la protección de los derechos humanos.

Por una parte, esta actitud conduce a lo que Tubino (2007a: 205) denomina “alterofobia”: ver las violaciones de derechos humanos que se producen en las culturas ajenas pero no las que se producen en la propia. Eso es particularmente cierto en relación con la injusticia de género que existe en la sociedad occidental pese al respeto formal de los derechos humanos. Moller (2006: 2), por ejemplo, resalta la doble moral con que una sociedad como la francesa afronta el problema: mientras el uso público de la burka por parte de las mujeres de origen árabe generó intensos debates, el gobierno terminó por aceptar las familias poligámicas de origen magrebí sin tener

en cuenta el grado en que ello violenta los derechos de las mujeres. Esto es muestra de lo tolerable que resulta la poligamia en una sociedad como la francesa, que conserva fuertes caracteres patriarcales en su cultura.

Por otro lado, varios autores han llamado la atención sobre las contradicciones en que se incurren cuando, para proteger los derechos humanos, se producen prácticas contrarias a los mismos, desde la tortura hasta el exterminio de poblaciones enteras, por ejemplo en las denominadas “intervenciones humanitarias” (Hinkelammert, 2002: 45-77).

Pero una razón quizás más fuerte para cuestionar la universalidad es, de acuerdo con Krotz, 2008: 14), que la “aculturación forzada” que conlleva sólo es eficaz para proteger los derechos humanos mientras perdure la dominación de una cultura sobre otra, en este caso, el colonialismo occidental sobre las culturas que no comparten del todo sus valores, pero las prácticas contrarias a los derechos humanos se vuelven a instaurar una vez cede la coacción.

En consecuencia, es necesario proponer una alternativa en la que los derechos humanos no se impongan sobre las culturas liberales o no occidentales, sino en la que esas culturas los adopten porque los consideren un bien para sí mismos. Ello pasa por cuestionar el carácter universal *a priori* que se le ha conferido a tales derechos sin por ello negar la necesidad de difundirlos. Es necesario evitar tanto la “aculturación forzada” como el relativismo cultural. Ambas alternativas conducen de manera inevitable a “la política del choque de civilizaciones” (Santos, 2002: 66).

Por consiguiente, es necesario trascender la dicotomía. Como sostiene Santos (2002: 68-69), todas las culturas son relativas, pero eso no debe significar aceptar que no existen razones para distinguir entre lo bueno y lo malo. Todas las culturas aspiran a la universalidad, pero ello no debe implicar la imposición de sus valores sobre

otras. Para el sociólogo portugués, las culturas son incompletas, pues de lo contrario habría sólo una cultura. Pero esa incompletud sólo puede identificarse desde fuera, desde la perspectiva de otra cultura. Por ello, la conciencia de la incompletud conlleva un cuestionamiento tanto a la pretensión de universalidad como al relativismo y puede posibilitar el diálogo.

Además, los derechos humanos no deben ser concebidos como un patrimonio exclusivo de la cultura occidental, porque otras culturas han contribuido históricamente a su fundamentación. Por ejemplo, si no hubiesen existido fenómenos como la esclavitud y luchas en su contra, no habría sido concebible el derecho universal a la libertad individual. Pero, además, porque los derechos humanos han implicado una ruptura con todas las tradiciones culturales, incluyendo algunas pertenecientes a Occidente (De Lucas, 1994: 85). Sin embargo, ello no debe llevar a la conclusión de que los derechos humanos son universales *a priori*. Como arguye Santos (2002: 66-67), no son universales en su aplicación, pero tampoco como “artefacto cultural”, pues la pregunta por su universalidad es propia de la cultura occidental.

Más que universales *a priori*, los derechos humanos deben ser concebidos como un producto históricamente situado pero *universalizable*. De acuerdo con Díaz (2005: 54-55), ciertas perspectivas liberales han hecho de los derechos humanos un producto exclusivamente occidental y al mismo tiempo un esquema previo, basado en principios “ahistóricos, categóricos y absolutos”, por lo que se consideran de antemano como universales. Al contrario, los derechos humanos deberían concebirse como construcciones históricas para satisfacer las necesidades de justicia en las distintas sociedades.

Los derechos humanos son situados, las concepciones del bien que los sustentan son obra de hombres y mujeres que poco a poco han ido construyendo acuerdos para la convivencia. El carácter uni-

versalizable de esos derechos radica en concebirlos como un horizonte de llegada y un proceso, más que como un punto de partida. Son resultado del diálogo y la construcción de acuerdos que siempre son susceptibles de mejorar de acuerdo al aprendizaje mutuo.

En fin, los derechos humanos no son universales, en el sentido de trasfondo universal de toda cultura, ahistóricos e inmutables, sino universalizables, en el sentido de aceptabilidad, de posibilidad de revisión ante nuevas experiencias o evidencias, y ese carácter de universalidad depende del diálogo intercultural y la persuasión mediante argumentos (De Lucas, 1994: 85). Si se quiere, es una universalidad *a posteriori*.

Este diálogo sobre los derechos humanos puede partir de la búsqueda de similitudes o denominadores comunes a las culturas. Los derechos humanos se erigen con base en unos principios que pueden encontrarse, bajo otros símbolos, valores o significantes, en culturas distintas a la occidental. De acuerdo con Panikkar (1982) entre esos principios estarían la conciencia de que existe una naturaleza humana susceptible de ser conocida mediante la razón; que esa naturaleza es en esencia diferente y superior respecto al resto de la realidad; que el individuo posee una dignidad absoluta que debe ser defendida; y que, en consecuencia, la sociedad debe organizarse de manera que garantice la libertad de los individuos. Como sentencia Santos (2002: 69), aunque con sus diferencias, todas las culturas tienen versiones de la dignidad humana, lo que permite dialogar sobre una misma idea entre ellas.

#### **4.3. La hermenéutica diatópica**

Esos supuestos contribuyen a fundamentar la hermenéutica diatópica como una forma de adelantar el diálogo intercultural. Esta perspectiva supone una interpretación de la relación intercultural basada en la apertura del horizonte y, concretamente, en la ubicación entre los dos lugares o *topoi* de las culturas. Es un procedimiento que

responde a la pregunta de cómo entender los valores y concepciones de una cultura desde el *topos*, los valores y concepciones, de otra. Ello implica intentar situarse entre ambas, de ahí su carácter diatópico (dos lugares):

“Por hermenéutica diatópica entiendo una reflexión temática sobre el hecho de que el *loci* (*topoi*) de culturas históricamente ajenas hace problemático entender una tradición con las herramientas de otra, y el intento hermenéutico para superar esos golfos” (Panikkar, 1982: 77).

Su objetivo es “crear juntos nuevos horizontes de inteligibilidad recíproca, sin que pertenezcan de manera exclusiva a una cultura” (Anguiló, 2010: 155).

Toda interpretación de otra cultura siempre estará incompleta, pues la otredad, en un sentido epistemológico, sólo es parcialmente accesible. Es imposible ver con los ojos que otro ve, o en términos de la hermenéutica diatópica, asumir por completo el *topoi* de la otra cultura. No obstante, como anteriormente se afirmó, el intento forja una empatía que modifica los valores y concepciones de ambos interlocutores y conlleva la formulación de acuerdos parciales de convivencia.

Según Santos (2002: 70), el diálogo intercultural se produce entre culturas diferentes que albergan sentidos incontrastables. Cada uno tiene entramados (*topoi*) fuertes, los cuales funcionan como lugares comunes o premisas para la argumentación y hacen posible la discusión, el intercambio de argumentos. Pero una condición para la interpretación es asumir el carácter incompleto de las culturas. Esta incompletud sólo puede apreciarse desde la perspectiva del otro, pues el punto de vista propio está marcado siempre por la intención de erigir su propia identidad como la identidad de la totalidad, su parte como el todo. De ahí que:

“El verdadero punto de partida de este diálogo es un momento de descontento con la propia cultura, una sensación difusa de que la propia cultura no proporciona respuestas satisfactorias a mis dudas, perplejidades o expectativas. Esta sensibilidad difusa está vinculada a un saber vago y a una curiosidad inarticulada acerca de otras culturas posibles y sus respuestas. El momento de descontento incluye un entendimiento previo de la existencia y posible relevancia de otras culturas, y se traduce a una conciencia reflexiva de la incompletud cultural. El impulso colectivo o individual para un diálogo intercultural y, de ese modo, para la hermenéutica diatópica, empieza aquí” (Santos, 2002: 78).

El objetivo de la hermenéutica diatópica no es alcanzar la completud, siempre inalcanzable, sino aumentar la conciencia de la incompletud entre los interlocutores. Para Santos (2002: 79), el progreso de la hermenéutica diatópica debería medirse en relación al grado en que hace que las culturas tomen conciencia de su incompletud. Es una conciencia autorreflexiva que “significa el reconocimiento en el diálogo de la incompletud cultural de la propia cultura como es vista en el espejo de la incompletud cultural de la otra”.

En consecuencia, como afirma Tubino (2009: 164), la hermenéutica diatópica es un proceso que no termina. Establece vínculos entre lo que en apariencia es inconmensurable. Pero implica siempre tener un pie en el *topos* propio y otro en el ajeno.

En este sentido, el hermeneuta adopta una actitud de trascendencia de la propia cultura para ubicarse en el “entre” de las culturas: “interpreta la visión del otro, y, al hacerlo, la recrea desde su *topos* cultural, que no es estático sino que está simultáneamente en proceso de cambio”. Así, quien interpreta no sólo descifra unos significados dados, sino también los recrea o los resignifica a partir de su propio horizonte de sentido (Tubino, 2009: 166). La comprensión del otro es, por ello, una comprensión de la cultura propia, del sí mismo (Tubino, 2003: 3). La hermenéutica diatópica supone entonces un proceso distinto de producción del conocimiento, implica la

creación de un saber producto de un proceso colectivo y participativo, nunca individual y monocultural (Santos, 2002: 75-76).

Así planteada, la hermenéutica diatópica supone una labor de traducción de los derechos humanos a los valores de culturas no occidentales, más que un trasplante acrítico de los mismos. Se trata, concretamente, de encontrar los equivalentes homeomórficos, que se refieren a la peculiar equivalencia funcional que desempeñan los valores en las distintas culturas:

“No buscamos simplemente transcribir los derechos humanos a otros lenguajes culturales, ni debemos buscar meras analogías; en lugar de eso, tratamos de encontrar el equivalente homeomórfico. Si, por ejemplo, los derechos humanos son considerados la base para el ejercicio y respeto de la dignidad humana, debemos investigar cómo otras culturas satisfacen la necesidad equivalente y esto puede ser hecho solamente una vez se ha elaborado entre las dos culturas una tierra común (un lenguaje mutuamente comprensible). O quizás debemos preguntarnos cómo la idea de una justicia social y un orden político podría ser formulado dentro de una cultura determinada e investigar si el concepto de derechos humanos es una forma particularmente adecuada para expresar ese orden” (Panikkar, 1982: 78).

Por ejemplo, siguiendo a Panikkar, Santos (2002: 70-72) intenta formular los equivalentes homeomórficos de los derechos humanos en otras culturas. Encuentra equivalentes particulares entre el Dharma hindú y el Umma islámico. Si bien tal comparación entre concepciones seculares con religiosos puede ser cuestionable, se justifica porque la distinción secular/religioso es occidental y los criterios de distinción no son equivalentes a los de culturas no seculares. Además, la secularización no se desarrolló por completo en Occidente, de forma que los derechos humanos tienen raíces judeocristianas. Sin embargo, un diálogo así planteado contribuye tanto a forjar horizontes de inteligibilidad recíproca, como a revelar la incompletud de las culturas. Por ejemplo, desde el Dharma, los derechos humanos son incompletos porque no logran un vínculo

entre la parte, el individuo, y el todo, el cosmos. Pero visto desde los derechos humanos, el Dharma también es incompleto por la falta de cuestionamientos al *statu quo* religioso (Santos, 2002: 72).

Un ejemplo más cercano es el trabajo de Tubino (2011: 4) sobre los equivalentes homeomórficos entre el perspectivismo de las culturas indígenas amazónicas y la concepción moderna y científica del mundo. Aunque son dos epistemes distintas, son conmensurables mediante la hermenéutica diatópica:

“Por ejemplo, en la lengua quechua no hay una expresión que traduzca el concepto ilustrado de “derechos humanos”, sin embargo, esto no quiere decir que en la cultura quechua no haya una concepción propia de la dignidad humana; lo que sucede es que dicha concepción no está tematizada en el lenguaje de los derechos. Lo que hay que buscar entonces es una noción que cumpla en la cultura quechua una función análoga a la que cumple la noción de “derechos humanos” en la cultura Occidental. Para poder encontrar este tipo de equivalencias hay que haber penetrado empáticamente en ambos universos culturales. Sin embargo, la conmensurabilidad –es decir, las equivalencias posibles de establecer– son finitas. Es bueno reconocer que, ya que no podemos desenraizarnos de nuestro lugar cultural de interpretación, nuestras aproximaciones son siempre parciales y falibles”.

## Corolario

En suma, la hermenéutica diatópica ofrece una alternativa en sentido normativo tanto a la paradoja multicultural como a los vacíos del interculturalismo. No se trata de concebir los derechos humanos como un constructo universal *a priori* o una cualidad natural inherente a toda cultura, sino de concebirlos como universalizables.

De esa forma, se puede alcanzar la justicia e igualdad entre culturas sin menoscabar los derechos humanos individuales. El límite a la autonomía de las culturas en relación con los derechos humanos

estará constituido por los acuerdos de convivencia a los que arribe el diálogo intercultural.

Si bien esta es una propuesta normativa, ha tenido desarrollos institucionales como los “círculos de justicia” en Canadá, tribunales donde se involucran jueces de las distintas culturas, del estado y de las autoridades indígenas, a fin de garantizar que los delitos se analicen a partir del *topos* de cada cultura y que entre ellas se produzca el diálogo para tomar una decisión (Walsh, 2009: 180). También existe la propuesta de los “traductores culturales” que podrían tener presencia en las instancias operativas del derecho, para que no se aplique desde la perspectiva cultural dominante (Walsh, 2012: 37).

Es necesario, entonces, imaginar y tratar de implementar mecanismos institucionales que permitan llevar a cabo la hermenéutica diatópica y hacer factible el logro de los ideales interculturales. La tercera parte de este trabajo examina algunas de estas posibilidades en el terreno de la ciudadanía y la democracia, los regímenes de autonomía y las políticas públicas.

# TERCERA PARTE

## Alcances prácticos y arreglos institucionales

*Llega siempre un tiempo en que hay que elegir  
entre la contemplación y la acción.*

A. Camus.

## CAPÍTULO V

---

### Hacia una ciudadanía intercultural

*I, s. Primera letra del alfabeto, primera palabra del idioma, primer pensamiento de la mente, primer objeto del afecto; en gramática inglesa, es el pronombre “yo”. Se dice que su plural es “nosotros”, pero cómo puede existir más de un yo, es algo que resulta más claro a los gramáticos que al autor de este incomparable diccionario. La concepción de dos yoes es difícil, pero magnífica...*

Ambrose Bierce.

#### **Introducción**

La irrupción del pluralismo cultural en la segunda mitad del siglo XX, afirmado en las demandas de reconocimiento de las minorías nacionales, los grupos étnicos y los grupos de inmigrantes, entre otros, planteó la necesidad de encontrar arreglos institucionales que permitieran garantizar la igualdad entre distintas culturas sin menoscabar los derechos individuales. Por consiguiente, esta cuestión implicó un desafío a la concepción de ciudadanía basada en el reconocimiento de derechos individuales universales y abrió la discusión sobre la necesidad de derechos grupales a fin de garantizar un trato equitativo a los grupos culturales minoritarios o subordinados en el interior del Estado nación.

El reconocimiento de derechos diferenciados en función del grupo se inscribe en cambios profundos de la ciudadanía que desa-

fían su concepción tradicional como estatus de pertenencia a una comunidad política. La igualdad entre grupos culturales plantea, entre otras cosas, la necesidad de una ciudadanía diferenciada y arreglos institucionales para su representación política.

De acuerdo con Requejo (1996: 99), la ciudadanía se ha entendido como el estatus de igualdad de todo individuo como miembro de la comunidad política. Esta concepción ha sido revisada en varias oportunidades, como cuando se incluyeron las demandas democratizadoras en la primera posguerra o cuando se establecieron los derechos sociales y el Estado de bienestar en la segunda. El pluralismo cultural plantea la necesidad de otra revisión, que conciba la ciudadanía como estatus, pero también como identidad. Para ello se ha implementado el reconocimiento de derechos especiales en función del grupo.

Ambos enfoques, multiculturalismo e interculturalismo, concuerdan en la necesidad de una ciudadanía diferenciada con derechos especiales de representación, arreglos institucionales y políticas públicas que hagan posible la igualdad entre culturas. Pero propugnan por complementar estos mecanismos de acuerdo a sus supuestos analíticos y horizontes normativos.

Las dos perspectivas apuestan por derechos diferenciados en función del grupo para conseguir la igualdad entre culturas. No obstante, existen diferencias sustanciales en la forma como asumen esa ciudadanía diferenciada. El multiculturalismo de Kymlicka establece marcadas distinciones en cuanto a los tipos de derechos a los que pueden acceder los “grupos étnicos” y las “minorías nacionales”. Mientras los primeros tienen “derechos poliétnicos” para asegurar su integración a la cultura mayoritaria, las “minorías nacionales” pueden tener autogobierno y representación política especial. Por el contrario, el interculturalismo no establece esa distinción y aplica el mismo criterio de justicia en todos los casos: reconocer el otro como

igual y diferente al mismo tiempo. Finalmente, a diferencia del multiculturalismo, que propugna por la coexistencia de distintos usos y costumbres políticos, el interculturalismo apunta hacia la convivencia. Veamos.

### 5.1. Las transformaciones en la ciudadanía contemporánea

En la actualidad existe una dislocación entre ciudadanía y Estado-nación que ha permitido la emergencia de concepciones y prácticas de ciudadanía *posnacional* y *desnacionalizada* y, simultáneamente, una dislocación entre la pertenencia a la comunidad cultural y el Estado que hace que grupos culturales no estatales demanden el reconocimiento de una ciudadanía *diferenciada*. Este tipo de ciudadanía, basado en el reconocimiento de derechos diferenciados en función del grupo, tiene implicaciones profundas sobre los principios normativos que sustentaron la ciudadanía moderna.

Desde la Grecia Antigua la ciudadanía se definió como un estatus de pertenencia individual a una comunidad política (Requejo, 1996: 99). Más tarde, la formación de los estados modernos hizo de la nacionalidad un componente clave de la ciudadanía. Ciudadanía y nacionalidad identificaron la pertenencia de un individuo a un Estado (Sassen, 2003: 91).

Los nacionalismos de los siglos XIX y XX hicieron indeseable la idea de doble nacionalidad y erigieron la fidelidad exclusiva a un Estado-nación como fundamento de la ciudadanía (Sassen, 2003: 92). Sin embargo, los procesos de globalización han provocado una dislocación entre ciudadanía y nacionalidad (Closa, 2002: 111) y posibilitado la emergencia de prácticas de ciudadanía posnacional y desnacionalizada.

Según Closa (2002: 111), la globalización ha conllevado una renegociación del vínculo entre ciudadanía y nacionalidad, a partir de dos procesos: el desplazamiento fuera del Estado de los criterios

de pertenencia que definen los derechos ciudadanos, hacia entidades supranacionales o intergubernamentales, y la revalorización de las culturas locales como fuentes de construcción de identidad, derechos y ciudadanía.

Por ejemplo, la integración europea ha relativizado el canon de dominación bajo la tríada de un pueblo, un territorio y una soberanía. Es un “ensamblaje” entre distintas entidades nacionales dentro de una misma comunidad política (Requejo, 1996: 99). El Tratado de Maastricht (1992) acuñó el concepto de “ciudadanía europea”: los ciudadanos tienen derechos que, independientemente del Estado a que pertenezcan, las instituciones de la Unión deberían garantizar. Es un caso de “ciudadanía posnacional”, una articulación del estatus de pertenencia y los derechos con una entidad que trasciende el Estado nación (Closa, 2002: 109).

Por otro lado, Sassen (2003: 105) ha reconceptualizado la ciudadanía como un conjunto de prácticas más allá del reconocimiento formal de derechos, y ha planteado la emergencia de una ciudadanía “desnacionalizada”: prácticas de ciudadanía que no se refieren a la pertenencia al Estado nación. Las transformaciones institucionales del Estado en el proceso globalizador (privatizaciones, desregulaciones económicas, nuevo régimen internacional de derechos humanos) han permitido la emergencia de actores no formalizados y la desterritorialización de prácticas e identidades asociadas a la ciudadanía (Sassen, 2003: 88-89).

En este sentido, existen dos fenómenos: primero, los “no autorizados pero reconocidos”; por ejemplo, los inmigrantes indocumentados residentes de larga duración, que se integran en la misma rutina de los ciudadanos formalmente considerados, crean “un contrato social informal” con la comunidad (Sassen, 2003: 90) y un grado de implicación cívica (tener familia, trabajo, llevar los niños al colegio), con los cuales reivindican el ser acreedores al título de ciu-

dadanía pese a que los requisitos legales los excluyan (Sassen, 2003: 99). Segundo, los “autorizados pero no reconocidos”, quienes “siendo ciudadanos de pleno derecho no son reconocidos como actores políticos”. Por ejemplo, las amas de casa, una actividad de tiempo completo que restringe la vida pública de las mujeres, pero que pasa por momentos de politización (Sassen, 2003: 103).

Un tercer fenómeno es la ciudadanía diferenciada. Los conceptos emergentes de ciudadanía posnacional y desnacionalizada, al enfatizar la dislocación entre ciudadanía e identidad nacional, tienden a opacar la ciudadanía que reivindican grupos culturales en el interior del Estado. Existe una desarticulación del vínculo entre ciudadanía y Estado, pero también una tendencia hacia la afirmación del vínculo entre ciudadanía y grupo cultural o nación. Esta es soslayada por los estudiosos de la ciudadanía posnacional y desnacionalizada porque confunden la pertenencia al Estado con la pertenencia a la nación.

Si bien han estado articuladas en la ciudadanía, ambos tipos de pertenencia son diferentes: la ciudadanía moderna comporta tanto el significado de estatus, pertenencia a un Estado, como el de identidad, pertenencia a una comunidad cultural (Requejo, 1996: 99). El Estado-nación moderno pretendió unificar estas dos lealtades erigiendo un pueblo nacional que correspondiera con el dominio de sus instituciones. Pero esa unificación también tiende a desarticularse con las transformaciones contemporáneas.

Así, la ciudadanía tiende a desligarse del Estado, emergen ciudadanía posnacionales o desnacionalizadas, ya no referidas a la pertenencia al Estado. Pero la pertenencia a la comunidad cultural también se desliga del Estado y tiende a incorporarse en comunidades culturales locales, que funcionan como espacios para prácticas de ciudadanía y demandan derechos diferenciados.

Ni siquiera los inmigrantes que ejemplifican la ciudadanía desnacionalizada de Sassen escapan a la pertenencia a una comunidad cultural, ya sea el “grupo étnico” en términos de Kymlicka, o la comunidad local del país al que se integran. El reclamo de derechos tiene como referencia una comunidad. Además, los estados siguen siendo la condición de validez de los derechos (Closa, 2002: 113; Requejo, 1996: 114). Por tanto, en la práctica las ciudadanía posnacional y desnacionalizada son limitadas. Empero, la ciudadanía diferencial tiene implicaciones para el debate entre multiculturalistas e interculturalistas.

La ciudadanía moderna, concebida como la igualdad básica entre los seres humanos en tanto miembros de una comunidad política (Tejerina, 2005: 68), estuvo sustentada en dos principios de la doctrina liberal clásica.

Primero, en el universalismo abstracto, según el cual es posible suspender las diferencias (étnicas, de clase, de género, etc.) a fin de que la comunidad política tenga relaciones iguales con todos sus miembros individuales (Tilly y Wood, 2010: 249; Bobes, 2002: 376). Este principio se erigió en contra de los privilegios corporativos del antiguo régimen, como algo necesario para garantizar la igualdad (Wills, 2007: 35).

Segundo, la distinción entre la esfera pública y la privada, como elemento fundamental que hace posible la suspensión de las diferencias y la equiparación de todos los individuos (Rex, 2002). Así, se asumió que, para permitir la coexistencia de personas con distintas formas de vida, y particularmente con distintas creencias religiosas, era necesario erigir una esfera pública y un estado laicos: los individuos debían relegar sus particularidades en lo privado, para que en lo público fuesen libres e iguales.

La irrupción de nuevas subjetividades en la segunda mitad del siglo XX, que tiene como foco la ola de protestas de mayo de 1968,

conllevo un fuerte cuestionamiento a esa concepción de ciudadanía. El universalismo abstracto liberal fue disputado por las demandas de un conjunto de sujetos excluidos de la esfera pública, empezando por las mujeres (Molineux, 2001). Los “nuevos movimientos sociales” afirmaron la subjetividad y demandaron el reconocimiento de sus identidades particulares en contra de la universalidad de la ciudadanía (Santos, 2001). Además, se empezó a cuestionar crecientemente el carácter incluyente de la esfera pública, para enfatizar la forma en que la igualdad abstracta en lo público era funcional a la reproducción de las desigualdades concretas (Fraser, 1997).

A estas reivindicaciones se sumaron las de grupos étnicos y minorías nacionales o culturales en el interior del Estado, que en forma similar demandaron un trato diferenciado como colectivo. Como consecuencia, se planteó la necesidad de conciliar los derechos diferenciados en función de grupo, necesarios para satisfacer esas demandas, con los derechos individuales. Este debate ocupó la filosofía política y moral en las últimas décadas del siglo XX y se estructuró en torno a tres posiciones.

En primer lugar, los liberales individualistas o clásicos, sostienen que la ciudadanía debe ser igual para todos los individuos y no se debe promover un trato diferenciado porque ello implicaría un privilegio que pondría a los demás en desventaja (Requejo, 1996: 101).

En segundo lugar, los comunitaristas mantienen que la colectividad prima sobre el individuo y este no puede revisar o cuestionar las concepciones de vida buena en que se sustenta su cultura, por lo que es legítimo que un grupo intente resguardar tradiciones y prácticas, aún si vulneran principios que en otras culturas se consideran como inviolables, como los derechos humanos individuales.

Finalmente, los multiculturalistas acogieron los planteamientos del filósofo canadiense W. Kymlicka (1996), para hacer compati-

bles la justicia entre grupos culturales, mediante derechos diferenciados de grupo, sin desmedro de los derechos individuales. Pero, como se ha mostrado, en el contexto latinoamericano se ha planteado un debate basado en la reivindicación de la categoría de interculturalidad como alternativa al multiculturalismo. Entre ambos enfoques existen diferencias que se explican por sus divergentes supuestos analíticos y perspectivas normativas.

## **5.2. La ciudadanía diferencial y el debate entre multiculturalistas e interculturalistas**

Ambos enfoques concuerdan en la necesidad de derechos diferenciados en función del grupo para garantizar la equidad entre culturas. Estos derechos no son contrarios sino complementarios a los individuales y se pueden otorgar a los miembros de los grupos, al grupo, Estado, provincia o régimen autonómico, o donde el número lo justifica (Kymlicka, 1996: 72; Walsh, 154-2009: 155).

Así, las personas se incorporan a la comunidad política como ciudadanos individuales pero también como miembros del grupo (Kymlicka, 1996: 240). Sin embargo, a diferencia del multiculturalismo, que distingue entre derechos a “minorías nacionales” y a “grupos étnicos”, el interculturalismo aplica siempre el mismo criterio de justicia, reconocer al otro como igual y diferente en forma simultánea.

Como antes se mostró, Kymlicka propone un tratamiento distinto para “minorías nacionales”, con territorio ancestral y cultura propia, y “grupos étnicos”, resultado de la inmigración. Los primeros tendrían derecho al autogobierno y la representación especial, para proteger y desarrollar su cultura. Los “grupos étnicos” no tienen territorio y son poco compactos, es poco factible que tengan autogobierno. Tendrían “derechos poliétnicos” para su integración en igualdad de condiciones a la cultura mayoritaria (Kymlicka, 1996: 137).

Estos criterios pueden justificarse en democracias occidentales donde existen importantes fenómenos de inmigración. Pero son problemáticos para tratar la diversidad en otros contextos. En los casos estudiados por Kymlicka los grupos étnicos corresponden con los inmigrantes, pero no siempre es así. Además, sabemos que la lógica mayorías/minorías no siempre corresponde con la de culturas dominantes/subalternas, y existen grupos que, aunque no tienen territorio o lengua propios, se conciben como naciones o pueblos o como grupos étnicos.

Las justificaciones de esas opciones también divergen. Para Kymlicka (1996: 142) las minorías nacionales podrían conservar su “cultura societal” porque, dado que el tránsito entre culturas es difícil y costoso, la opción de abandonarla es un derecho y no una obligación. Este postulado no es extensible a los “grupos étnicos”, pues los inmigrantes han decidido abandonar su cultura societal y, por tanto, renunciado a su derecho (Kymlicka, 1996: 136). Así, Kymlicka supone que las reivindicaciones de los “grupos étnicos” siempre son de inclusión (Kymlicka, 1996: 242). El problema es hacer que la cultura mayoritaria sea hospitalaria salvaguardando sus derechos a expresar su identidad (Kymlicka, 1996: 137).

En cambio, el interculturalismo no distingue tan marcadamente entre los tipos de diversidad sino en todos los casos aplica el mismo criterio de justicia: reconocer la otra cultura como igual y diferente a la propia. Así puede justificar una ciudadanía diferencial en casos de grupos étnicos que no son producto de la inmigración y que sin tener un territorio se reclaman como pueblos o naciones, como los grupos culturales que hacen presencia en América Latina. Frente a los grupos de inmigrantes, tal criterio no restringe *a priori* sus demandas a la integración a la cultura mayoritaria sino deja abierta la posibilidad de la diferenciación y el mantenimiento de su cultura. En este caso, el problema haría parte del diálogo intercultural, sólo de esa forma podría tener una solución justa.

### 5.3. Ciudadanía diferencial y democracia

Ambos enfoques son favorables hacia la representación política especial para promover relaciones equitativas entre culturas. Se puede adoptar la representación proporcional que, por ejemplo, reserve un número de escaños a grupos desfavorecidos (Kymlicka, 1996: 203) o distribuir las circunscripciones electorales para que coincidan con poblaciones donde las culturas desfavorecidas son mayoritarias (Kymlicka, 1996: 158), entre otros. Además, existen medidas que no recurren a la representación garantizada, como hacer que los partidos sean más inclusivos (Kymlicka, 1996: 186).

Para Kymlicka (1996: 183) los derechos especiales de representación se justifican porque existen muchos vacíos a la hora de establecer derechos diferenciados, que hacen que se deba resolver cada caso según la historia del grupo. Por eso, es necesario no sólo pensar en la equidad, sino en los procedimientos de toma de decisiones. Estos derechos son un corolario de los de autogobierno, que se verían debilitados si un organismo externo puede revisar o revocar sus competencias sin consultar a la minoría (Kymlicka, 1996: 54-55). Es necesario que las minorías tengan garantizada su representación en organismos que puedan interpretar o modificar sus competencias. El interculturalismo comparte este criterio, pero enfatiza en que los derechos de representación son necesarios para menguar el monopolio del Estado por la cultura dominante.

Sin embargo existe una diferencia considerable. Desde la perspectiva multicultural, los grupos culturales con derechos de autogobierno pueden elegir sus autoridades de acuerdo a sus concepciones y prácticas en sus entidades autónomas o circunscripciones territoriales, siempre y cuando no contraríen los valores liberales u opriman a sus miembros individuales. Ello implica tolerar distintas concepciones y prácticas, pero no necesariamente respetarlas, ponerlas en diálogo y convivencia con las de la cultura liberal o mayoritaria.

Los usos y costumbres del grupo subordinado llegan hasta donde lo permita el criterio de gobierno liberal. Así, pueden tener vigencia en lo local, pero subordinados y al margen de los usos y costumbres de la cultura liberal mayoritaria.

En cambio, el interculturalismo apuesta porque esos usos y costumbres entren en un diálogo equitativo y aprendizaje mutuo con los de la democracia liberal (Walsh, 2009: 81). Una posibilidad es no restringir las prácticas y concepciones de las culturas minoritarias o subordinadas a sus entidades territoriales. Por ejemplo, en las instancias donde estén representadas distintas culturas, se podrían combinar sus distintos procedimientos de representación, elección o toma de decisiones, así como sus distintas concepciones de lo político y la política.

### **Corolario**

Multiculturalismo e interculturalismo reivindican derechos diferenciados en función del grupo para hacer posible la igualdad entre culturas. Sin embargo, la forma como asumen esa ciudadanía diferenciada los distingue sustancialmente.

El multiculturalismo, en la perspectiva de Kymlicka, establece criterios restrictivos sobre los grupos que pueden acceder a autogobierno y derechos especiales de representación. Tales grupos deben concebirse como “minorías nacionales”, pues se supone que los “grupos étnicos” tienen demandas distintas, enfocadas en la integración a la cultura dominante más que a la diferenciación y el desarrollo de una cultura propia.

En contraste, el interculturalismo asume que los criterios para distinguir entre grupos étnicos y minorías nacionales no se pueden establecer claramente y, en consecuencia, opta por aplicar el mismo criterio de justicia en todos los casos: reconocer el otro como igual y diferente al mismo tiempo.

Finalmente, los dos enfoques reivindican la representación especial de los grupos culturales para hacer equitativas sus relaciones. Pero el interculturalismo apunta no sólo a la coexistencia de distintas prácticas y concepciones, sino a un enriquecimiento mutuo entre ellas. En este caso, es necesario imaginar los mecanismos o arreglos institucionales que harían posible tal convivencia. El siguiente capítulo aborda esta cuestión en el caso particular de los arreglos de la autonomía territorial y el federalismo.

# CAPÍTULO VI

---

## Por una autonomía intercultural

### Introducción

Hace poco más de tres décadas el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla planteaba:

“El contenido profundo de la lucha de los pueblos indios es su demanda por ser reconocidos como *unidades políticas*. No importa cuáles y qué tan grandes son las diferencias entre las diversas organizaciones: todas, implícita o explícitamente, afirman que los grupos étnicos son entidades sociales que reúnen condiciones que justifican su derecho a gobernarse a sí mismas, bien sea como naciones autónomas o bien como segmentos claramente diferenciados de un todo social más amplio. *Esa es la razón de la lucha india*” (Bonfil, 1981: 50).

Hasta cierto punto, la demanda de autogobierno y autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas de América Latina se ha satisfecho mediante arreglos institucionales que permiten alcanzar estos ideales en el marco del Estado nación (Sánchez, 2010: 260). Hoy existen distintas formas de autonomía en casi todos los países de la región, con estatutos constitucionales especiales amparados en el reconocimiento de los derechos de los pueblos por distintos instrumentos del derecho internacional, desde el Convenio 169 de la OIT (1989) hasta la más reciente Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007), entre otros.

Sin embargo, en la práctica, los regímenes autonómicos no han sido suficientes para conseguir la justicia entre las distintas culturas, no sólo respecto a los pueblos indígenas, que habitan estos países. Así, pese a los regímenes de autonomía, las relaciones entre los grupos culturales dominantes, frecuentemente autoidentificados

como blancos o mestizos, y los grupos culturales indígenas y afrodescendientes, siguen siendo desiguales, incluso sin tener en cuenta el grado en que efectivamente se respeta su autonomía.

Este capítulo argumenta que el enfoque intercultural es más idóneo para fundamentar la autonomía que el multiculturalismo. Arreglos institucionales como el federalismo asimétrico y la autonomía son necesarios pero no suficientes para alcanzar los ideales de la interculturalidad. Se requieren políticas que combatan la desigualdad entre grupos culturales en el interior de las unidades autónomas y el aislamiento entre culturas.

### **6.1. Los arreglos institucionales: federalismo y autonomía**

Entre los arreglos institucionales para garantizar el autogobierno y la autodeterminación en el interior del Estado nación se encuentran el federalismo y la autonomía territorial. Ambos pueden contribuir a la igualdad entre culturas pero no son suficientes para alcanzar los ideales de la interculturalidad: respeto, convivencia, diálogo y aprendizaje mutuo.

El federalismo no está vinculado histórica ni conceptualmente con la gestión del pluralismo cultural. Dado que tiene como objeto la protección de los derechos individuales, de las actuaciones arbitrarias del Estado central, y la uniformidad de derechos a lo largo del país, atiende principalmente a criterios territoriales (McRoberts, 2001: 701). Esto es lo que se ha denominado el “federalismo territorial”:

“aquel que se adopta como una forma de organizar el poder en un territorio amplio y diverso, con independencia de la composición etnocultural de la población” (Fossas, 2002: 72).

Por el ejemplo, EE.UU. es un caso que no permite gestionar la pluralidad cultural porque es exclusivamente territorial e inspirado en la ciudadanía como estatus más que como identidad (Requejo,

1996: 108). Allí el federalismo deliberadamente rechazó fundarse en criterios culturales, sólo se crearon estados donde grupos como los navajos o hawaianos constituyeran minorías frente a los anglosajones (Kymlicka, 1996: 49).

Sin embargo, el federalismo puede constituir un mecanismo para reconocer las reivindicaciones de autonomía y autogobierno, al distribuir los poderes de las unidades regionales federadas y el gobierno central. Ello es posible, de acuerdo con Kymlicka (1996: 48), allí donde las minorías nacionales se concentran en el territorio, de forma que se puedan trazar los límites de las unidades federales para que la minoría nacional forme en ellas una mayoría.

De acuerdo con McRoberts (2001: 695), Canadá fue el primer sistema político que concibió el federalismo para proteger diferencias lingüísticas y culturales y no sólo en base al criterio territorial. Así, más que un federalismo territorial, se constituye en un “federalismo plurinacional”. No obstante, la disputa entre las comunidades anglófona y francófona ha estado enmarcada en una discusión sobre los criterios fundadores de la federación canadiense: entre una perspectiva que se inclina por afirmar el criterio territorial o “*compact theory*”, donde la federación habría sido creación a partir de un acuerdo entre provincias iguales, y la perspectiva plurinacional o “*dualist theory*”, que sostiene que fue la federación canadiense creada por el pacto entre la nación anglófona mayoritaria y protestante, y la francófona minoritaria y católica (Fossas, 2002: 74).

La autonomía, categoría más usada en el contexto latinoamericano, alude a una forma de pluralismo jurídico en el ordenamiento territorial del Estado, que con frecuencia se articula al reconocimiento de los sistemas jurídicos propios de las culturas que quieren protegerse (Jiménez, 2005: 111; Sierra, 1997: 134). La autonomía comprende alguna forma de descentralización con territorio, autogobierno, respeto a los sistemas socioculturales propios y participa-

ción en asuntos nacionales que afecten a los grupos étnicos (Díaz, 1992: 77). Según Sánchez (2010: 264),

“implica modificar a fondo la organización político territorial del Estado para que los pueblos indígenas sean parte de una redistribución de poderes y recursos que les permita la libre conducción de sus modos de vida, al tiempo que se amplía su participación política en la sociedad nacional”.

En este sentido, la autonomía territorial reproduce a escala regional el esquema del Estado nación, con un parlamento y un ejecutivo con determinados grados de autonomía, y con ella se pueden crear circunscripciones territoriales monoétnicas o pluriétnicas (Cairo y de la Fuente, 2003: 60). Puede tener lugar en sistemas unitarios y federales. Por ejemplo, en EE.UU se han desarrollado “reservas indígenas” para promover el autogobierno (Kymlicka, 1996: 51). Pero en todo caso implica una reforma del Estado que puede comprender la creación de nuevas entidades territoriales, la asignación de competencias y facultades, mediante descentralización política y administrativa, y su participación en instancias de decisión con competencias sobre la autonomía (Sánchez, 2010: 271).

Siguiendo a Sánchez (2010: 261), aunque en América Latina los pueblos indígenas han optado por la autodeterminación en el marco de los estados nación, los mecanismos son heterogéneos y existen varios tipos de autonomía. Sin autogobierno no puede existir autonomía, pero al autonomía no se reduce al autogobierno. Además, se pueden reivindicar todos los elementos componentes de la autonomía o sólo algunos (autogobierno, jurisdicción territorial, competencias, participación y representación en instancias de decisión nacional). También varían las reivindicaciones sobre los ámbitos territoriales para el ejercicio de la autonomía, desde unidades político administrativas hasta reservas, entre otros.

Para Jiménez (2005: 116), existen cuatro ítems importantes a la hora de definir el tipo de autonomía: a) el tipo de sujetos colectivos a reconocer (que deberían ser pueblos de acuerdo al derecho internacional), b) el estatus que tendrán, c) el criterio para reconocer al colectivo (territorial, político, étnico), y d) cómo se establecen las formas de representación en las instancias estatales que pueden vulnerar la autonomía (ejecutivo, legislativo y judicial). Así, la autonomía puede ser política, cultural, económica, social, etc.

## **6.2. El enfoque multicultural**

Desde la perspectiva multicultural los arreglos del federalismo y la autonomía enfrentan el problema de garantizar la igualdad entre culturas, pueblos o naciones, y entre unidades federadas o entidades autónomas. Respecto del federalismo ello se enmarca en la discusión sobre el “federalismo asimétrico”, que permite introducir una desigualdad entre unidades federales para asegurar la igualdad entre naciones o grupos culturales. Según Milne (1999: 69) se trata de saber si un sistema federal puede coexistir con formas de “estatuto especial” a nivel de sus unidades componentes sin descomponer la igualdad provincial.

Aunque no referido a la gestión del pluralismo cultural, la categoría de asimetría en relación con el federalismo fue planteada por Charles Tarlton (1999) en 1965, al analizar el caso estadounidense. En su concepto, simetría o asimetría aluden a la manera como se relacionan las unidades del sistema político federal entre sí y con el gobierno central. La asimetría designa el grado en el cual las unidades federales no comparten características comunes al resto del sistema. El que la relación de una de esas unidades sea asimétrica depende de la forma en que participa de las características sociales, culturales, económicas y políticas del sistema del que es parte (Tarlton, 1999: 21-22).

En un sistema federal asimétrico ideal o modélico, “las diversidades en la sociedad general encontrarían expresión política a través de Gobiernos locales con diverso grado de autonomía y poder” (Tarlton, 1999: 29). Así, como sostiene Fossas (2002: 77), el federalismo asimétrico es un reconocimiento *de jure* por parte del sistema político, de la asimetría *de facto* que implica el carácter plurinacional de una sociedad:

“Desde el punto de vista constitucional, la asimetría supone la posibilidad de establecer un trato jurídico-constitucional diferenciado de uno o diversos territorios, de tal forma que escapen al principio según el cual todos los miembros de la federación están sujetos a un régimen uniforme de sus instituciones y derechos. La asimetría federal puede manifestarse en las unidades, la organización de sus instituciones políticas internas, la estructura de los ordenamientos jurídicos subestatales, el grado de poder político de los Estados federados, la participación en las instituciones centrales y en la reforma de la Constitución, o su sistema de financiación”.

En Canadá, por ejemplo, la comunidad anglófona controla 9 provincias, mientras que los francófonos sólo controlan Quebec (Woehiling, 1999: 142). Por ello, Quebec ha demandado competencias no otorgadas a las otras provincias que, en su perspectiva, serían necesarias para estar en igualdad de condiciones con la nación anglófona (Kymlicka, 1996: 48-49; Webber, 1999: 99). En España, otro caso emblemático, tres entidades culturales, País Vasco, Cataluña y Galicia, que funcionan como Comunidades Autónomas, han demandado competencias diferentes frente a las otras 14, que no tienen diferencias culturales significativas (McRoberts, 2001: 702).

El federalismo asimétrico sostiene que las comunidades culturales no pueden concebirse como un miembro más en un conjunto de unidades federadas, pues eso puede crear desigualdades entre ellas. Por ejemplo, para Requejo (1996: 111), el establecimiento de 17 Comunidades Autónomas en España enmascara el carácter plu-

rinacional del Estado puesto que no tiene una sola pero tampoco 17 naciones iguales. Así, la igualdad entre Comunidades Autónomas puede ser contradictoria con la igualdad entre colectividades nacionales. Por el contrario, el federalismo asimétrico favorece el trato diferente a lo que es diferente (Requejo, 1996: 113).

La autonomía territorial, por su parte, también hace necesario introducir mecanismos que aseguren la independencia de los grupos culturales frente a las jurisdicciones en las que se enmarcan, municipios, Estados, departamentos, provincias. Esos mecanismos dependerán del proceso de descentralización, el tamaño y las características del grupo cultural, sin que exista una fórmula única.

Kymlicka establece tres criterios en función de los cuales el federalismo –y las autonomías- pueden contribuir a conseguir la justicia entre culturas.

- a) El primero, como anteriormente se afirmó, es el de no admitir restricciones internas: que los miembros individuales del grupo cultural que ostenta el derecho de autonomía y autogobierno tengan la posibilidad de elegir las prácticas y valores que quieren seguir y los que no.
- a) Segundo, siguiendo la lógica de mayorías y minorías, anteriormente comentada, el filósofo canadiense afirma que tales arreglos sólo son funcionales “para el autogobierno si la minoría nacional constituye una mayoría en una de las subunidades federales como sucede con los quebequeses en Quebec” (Kymlicka, 1996: 50). La descentralización *per se* no siempre satisface las necesidades de la minorías nacionales, sólo cuando constituyen una mayoría local o regional. Por ejemplo, la descentralización en el Amazonas brasileiro no ha sido funcional al empoderamiento de los pueblos indígenas sino de los colonos, que son mayoría en este territorio (Kymlicka, 1996: 104).

- a) Finalmente, y como se comentó en el capítulo anterior, atendiendo a su tipología sobre los fenómenos del pluralismo cultural, Kymlicka sostiene que mientras las “minorías nacionales” tienen derecho a la autonomía y el autogobierno, los “grupos étnicos” no.

Kymlicka propone un tratamiento distinto para “minorías nacionales”, con territorio ancestral y cultura propia, y “grupos étnicos”, resultado de la inmigración. Los primeros tendrían derecho al autogobierno y la representación especial, para proteger y desarrollar su cultura. Los “grupos étnicos” no tienen territorio y son poco compactos, es poco factible que tengan autogobierno. Tendrían “derechos poliétnicos” para su integración en igualdad de condiciones a la cultura mayoritaria (Kymlicka, 1996: 137). Es necesario recordar que, para Kymlicka (1996: 142), las minorías nacionales podrían conservar su “cultura societal” porque, dado que el tránsito entre culturas es difícil y costoso, la opción de abandonarla es un derecho y no una obligación. Este argumento no se aplica de la misma forma a los “grupos étnicos”, pues se supone que los inmigrantes han decidido abandonar “voluntariamente” su cultura societal y, por tanto, renunciado a su derecho (Kymlicka, 1996: 136).

Así, el filósofo canadiense mantiene dos supuestos discutibles:

- i) que las reivindicaciones de los “grupos étnicos” siempre son de inclusión (Kymlicka, 1996: 242). El problema es hacer que la cultura mayoritaria sea hospitalaria salvaguardando sus derechos a expresar su identidad (Kymlicka, 1996: 137); y
- i) que existe una voluntariedad en abandonar la cultura de origen por parte de los grupos de inmigrantes.

Estos criterios pueden estar plenamente justificados en las democracias occidentales que estudia el filósofo canadiense, donde existen importantes fenómenos de inmigración voluntaria. Pero son

problemáticos para tratar la diversidad en otros contextos. En los casos estudiados por Kymlicka los grupos étnicos corresponden con los inmigrantes, pero no siempre es así, particularmente en América Latina, donde existen grupos étnicos que no son resultado de la inmigración como anteriormente se comentó. Además, como también se mencionó, la lógica mayorías/minorías no siempre corresponde con la de culturas dominantes/subalternas, y existen grupos que, aunque no tienen territorio o lengua propios, se conciben como naciones o pueblos.

Por otra parte, Kymlicka acepta que la autonomía debe ser complementada con una representación política especial, como se mostró en el capítulo anterior, y algún tipo de pluralismo jurídico. El pluralismo jurídico debe garantizar la coexistencia de los distintos órdenes normativos de los grupos culturales, a fin de hacer posible el autogobierno. Desde esta perspectiva, la coexistencia de distintos órdenes normativos es admitida para asegurar la igualdad entre grupos culturales.

Sin embargo, ambos mecanismos, representación especial y pluralismo jurídico, se ven limitados pues, como anteriormente se mostró, el multiculturalismo liberal defiende que las relaciones entre culturas deben tener como prerequisite el respeto a los principios y formas de gobierno liberales que son asumidas como universales. En consecuencia, los sistemas normativos y prácticas políticas de las culturas minoritarias pueden funcionar autónomamente, pero únicamente en el interior de instancias federadas o autónomas, siempre y cuando respeten los valores liberales. Así, esos órdenes tienen un espacio de vigencia y una población objeto claramente definidos. En caso de conflicto entre órdenes normativos, el sistema jurídico debe salvaguardar valores liberales por encima de los de las culturas minoritarias. Por lo tanto, los órdenes normativos de las culturas permanecen aislados, coexisten pero no conviven. Desde una perspectiva intercultural, esto constituye un “pluralismo jurídico subor-

dinado” que no permite una relación equitativa ni el mutuo aprendizaje (Walsh, 2009: 173).

### **6.3. Hacia una autonomía intercultural**

Desde la perspectiva intercultural, no se trata tanto de cuestionar los arreglos institucionales del federalismo asimétrico y la autonomía, pues se asume que son necesarios para conseguir un cierto grado de igualdad en las relaciones entre grupos culturales. Sin embargo, tales arreglos no son suficientes para alcanzar los demás ideales de la interculturalidad: la convivencia, el respeto, el diálogo y el aprendizaje mutuo.

#### *6.3.1. La crítica de la autonomía multicultural*

Para el multiculturalismo el federalismo asimétrico y las autonomías contribuyen a la igualdad entre grupos culturales. El interculturalismo suscribe esta convicción pero va más allá para no sólo garantizar la equidad sino favorecer las relaciones, la convivencia entre culturas, el diálogo y el aprendizaje mutuo.

Así, el federalismo y la autonomía son necesarios pero no son suficientes para alcanzar los ideales de interculturalidad. Primero, sólo son exitosos donde existen poblaciones con identidades definidas y territorialmente concentradas. Segundo, están pensados en la lógica mayorías/minorías que desplaza el problema de la desigualdad entre culturas hacia lo local, pero no lo resuelve. Tercero, corren el riesgo de aislar a las culturas en vez de promover la interacción.

a) Federalismo y autonomía sólo son eficaces donde los grupos culturales tienen identidades plenamente definidas y están concentrados territorialmente, de forma que se puedan trazar los límites de las entidades territoriales para que la “minoría nacional” forme una mayoría en ellas (Kymlicka, 1996: 48).

Como sostiene Ramón (2009: 152), la idea de construir circunscripciones territoriales es discutible pues sólo es posible donde grupos culturales, pueblos o nacionalidades indígenas, tengan mayoría, pero no en los espacios donde conviven distintos grupos sin posibilidad de que uno se constituya en esa mayoría. Además, aún territorializados, frecuentemente los grupos culturales son heterogéneos o sus identidades están en construcción y son controversiales.

b) Además, estos arreglos corren el riesgo de desplazar la desigualdad hacia lo local sin resolverla.

Como antes se afirmó, para Kymlicka (1996: 50) el federalismo sólo es exitoso para el autogobierno si el grupo cultural constituye la mayoría en una de las unidades, pero no cuando es una minoría. Así, estos arreglos reproducen la lógica de culturas dominantes/subalternas en las unidades federadas o autónomas. Si el grupo cultural que se quiere proteger constituye una minoría, la relación de subordinación se mantiene igual, pero si constituye una mayoría, se convierte en grupo dominante. En ambos casos se impide una relación equitativa entre culturas y el reconocimiento de la otra como igual y diferente.

c) Finalmente, tales arreglos pueden aislar las culturas entre sí, más que permitir el diálogo y el aprendizaje mutuo, al enclaustrarlas en una unidad territorial federal o autónoma.

Ello ha llevado a discutir qué tanto es compatible el “plurinacionalismo”, entendido como el reconocimiento de distintas naciones en un Estado y arreglos institucionales —como el federalismo, la autonomía y el autogobierno— para hacer igualitarias sus relaciones, y la interculturalidad, la relación equitativa y de aprendizaje mutuo entre culturas.

Hay simpatizantes del interculturalismo que se oponen al plurinacionalismo, al federalismo y las autonomías, porque pueden ais-

lar las culturas. Ramón (2009: 125-126), sostiene que la plurinacionalidad “sólo reconoce la diversidad, pero no enfatiza la unidad en la diversidad”, y es aplicable en zonas habitadas por un solo pueblo, pero no en territorios con diversos pueblos o con poblaciones cuyas filiaciones culturales son heterogéneas. En cambio, la interculturalidad reconoce la diversidad pero también la necesidad de construir unidad y posibilita un tratamiento flexible a distintas formas de diversidad al aplicarse a territorios donde vive un solo pueblo y también a territorios compartidos. Por ello, el historiador ecuatoriano sentencia:

“la idea de construir circunscripciones territoriales es discutible, porque sólo es posible en aquellos sitios con mayoritaria presencia indígena o afroecuatoriana; pero en los espacios compartidos, que son la mayoría en Ecuador, es necesario crear espacios interculturales. De otra parte, como hemos enfatizado, el propio mundo indígena es muy heterogéneo, él mismo es pluricultural y, en muchos casos, los procesos de autodefinición de sus identidades están en construcción y son controversiales. También existe un creciente número de indígenas, especialmente urbanos y migrantes internacionales que no se identifican con ningún pueblo en particular, sino con un genérico indígena o kichwa. Pero no sólo ello, la idea de territorios étnicos evoca a la separación de la república de blancos y de indios, o a la construcción de *ghetos* en espacios inviables” (Ramón, 2009: 152).

De otro lado, existen partidarios del interculturalismo para quienes este concepto no es excluyente sino complementario del plurinacionalismo (Walsh, 2009: 96). Puede existir plurinacionalidad sin interculturalidad, pero no al contrario. Los estados plurinacionales se pueden formar con o sin el consentimiento de las naciones o pueblos involucrados (Kymlicka, 1996: 27). Por tanto, el reconocimiento de la plurinacionalidad y la implementación de arreglos institucionales no implican necesariamente una relación equitativa entre culturas. Sin embargo, en contextos como el latinoamericano, donde existen Estados monoculturales que no reconocen el carácter plurinacional y pluricultural de sus sociedades, el reconocimiento de la plurinaciona-

lidad es necesario para lograr una relación de igualdad entre culturas y favorecer su aprendizaje mutuo (Walsh, 2009: 154).

Más aún, en muchos casos es necesario para la supervivencia del pueblo o nación en cuestión, pues como afirma Sierra (1997: 138):

“En el caso de los pueblos indígenas se ha argumentado que el ejercicio de los derechos humanos individuales de sus miembros sólo puede garantizarse si se les reconocen sus derechos colectivos, derechos que se vinculan directamente al reconocimiento de su existencia como pueblos. El derecho a la lengua, por ejemplo, no puede estar asegurado si no se delimita el espacio colectivo para su uso y su reproducción: a una persona mazateca se le viola su derecho humano a hablar en su idioma si no se garantiza el espacio y las condiciones donde pueda practicarlo. Se trata en efecto de derechos lingüísticos que, como los otros derechos culturales, son centrales para la reproducción material y simbólica del grupo”.

Desde esta perspectiva, si bien el federalismo y las autonomías pueden trasladar el problema de la dominación entre culturas hacia lo local o aislarlas, son necesarios para conseguir la igualdad y posibilitar la interculturalidad. En muchos casos son necesarios para la supervivencia de los grupos y, por tanto, contribuyen a su reconocimiento como iguales y diferentes.

Sin embargo, ello no implica dejar intactos la dominación en el interior de las unidades federales o autónomas y el aislamiento. Para combatirlos se pueden implementar otros arreglos y políticas orientadas a la equidad y la interacción entre culturas.

### 6.3.2. *Las ventajas del interculturalismo*

En este sentido, en el esfuerzo por superar los posibles problemas de la autonomía y el federalismo, el interculturalismo presenta por lo menos tres ventajas respecto del multiculturalismo.

a) A diferencia del multiculturalismo, el interculturalismo no distingue tan marcadamente entre los tipos de diversidad sino en todos los casos aplica el mismo criterio de justicia: reconocer la otra cultura como igual y diferente a la propia. Así puede justificar una ciudadanía diferencial y el acceso a derechos específicos en función del grupo como la autonomía territorial en casos de grupos étnicos que no son producto de la inmigración y que sin tener un territorio se reclaman como pueblos o naciones, como los que hacen presencia en muchos lugares de América Latina. El desafío consiste en imaginar las formas de autonomía en estos casos. Además, frente a los grupos de inmigrantes, tal criterio no restringe *a priori* sus demandas a la integración a la cultura mayoritaria sino deja abierta la posibilidad de la diferenciación y el mantenimiento de su cultura y, en consecuencia, la posibilidad de reconocer su autonomía y autogobierno.

b) Frente al “pluralismo jurídico subordinado” que defiende Kymlicka, el interculturalismo defiende un pluralismo jurídico equitativo con un funcionamiento de los distintos sistemas en términos igualitarios (Walsh, 2009: 172). La “interculturalidad jurídica” debería sustentarse en la convergencia, la articulación y la complementariedad de distintas lógicas y prácticas (Walsh, 2012: 36). Como en páginas anteriores se comentó, si bien no hay un principio universal, como el rechazo a las “restricciones internas” por parte del multiculturalismo, que permita zanjar los conflictos entre distintos órdenes normativos, existen prácticas, como los “círculos de justicia” o los “traductores culturales” que permitirían poner en funcionamiento procesos de diálogo entre órdenes normativos.

c) El interculturalismo comparte con el multiculturalismo el que los grupos culturales con autonomía y autogobierno deben tener una representación especial en las instancias que puedan incidir sobre su autonomía. Sin embargo existen dos diferencias de fondo:

Primero, como se ha visto, el interculturalismo no apuesta sólo por la coexistencia entre usos y costumbres políticos, cada uno en un espacio diferenciado, la cultura mayoritaria en el nivel nacional y la minoritaria en el local. Por el contrario, apuesta porque esos usos y costumbres entren en un diálogo equitativo y aprendizaje mutuo con los de la democracia liberal (Walsh, 2009: 81). Ello pasa por crear mecanismos o arreglos institucionales que no restrinjan las prácticas y concepciones de las culturas minoritarias o subordinadas a sus entidades territoriales. El ideal es que exista un enriquecimiento mutuo entre las prácticas de la cultura minoritaria o subordinada y la mayoritaria o dominante, que ambos horizontes de sentido convivan y que las culturas se “interculturalicen”.

Segundo, desde la perspectiva intercultural el diálogo entre culturas no sólo supone transformaciones institucionales, sino también culturales y sociales. Para que exista interculturalidad, intercambios y aprendizajes entre culturas en condiciones equitativas, se requiere un espacio común (Santos, 2009: 37-38). Como argumenta Tubino (2004a: 152), se requiere un espacio público abierto al diálogo para tramitar los inevitables conflictos entre culturas.

En contraste con la perspectiva multicultural donde, como antes se mostró, ese espacio es brindado por la cultura liberal, la interculturalidad implica que ese espacio debe ser neutral y abierto a las distintas culturas y sus manifestaciones:

“la primera tarea de las democracias multiculturales consiste en crear espacios públicos interculturales en los que se den cita la diversidad de racionalidades para deliberar en común y llegar a generar respuestas y acciones concertadas ante los problemas propios y ajenos” (Tubino, 2004a: 152).

La apertura de ese espacio público se justifica para que la práctica de la ciudadanía sea igual para todos. De ahí que esa “cultura

pública”, para ser legítima, deba ser producto del diálogo intercultural y del consenso, más que de la imposición (Tubino, 2008: 177).

Así, los dos enfoques reivindican la representación especial de los grupos culturales para hacer equitativas sus relaciones. Pero el interculturalismo apunta no sólo a la coexistencia de distintas prácticas y concepciones, sino a un enriquecimiento mutuo entre ellas, lo cual hace necesaria la construcción de una cultura pública o un espacio público abierto, donde las culturas entren en relación, más que la imposición de entrada del marco liberal.

### 6.3.3. *Elementos para una autonomía intercultural*

El federalismo y la autonomía pueden coadyuvar a la igualdad entre grupos culturales. Empero, para alcanzar los ideales del interculturalismo deberían complementarse con políticas y mecanismos institucionales que combatan la desigualdad entre grupos culturales en el interior de las unidades autónomas y el aislamiento entre culturas. En este sentido, Díaz y Sánchez (2002: 37) apuntan a un concepto de autonomía intercultural cuando establecen que la autonomía debería asegurar: la unidad de nación, la igualdad entre ciudadanos, la igualdad de los grupos que convivan en la circunscripción territorial autónoma, y la solidaridad y fraternidad entre grupos étnicos del país.

En concreto, erigir una autonomía intercultural implicaría unas políticas interculturales complementarias:

a) Dado que la desigualdad entre culturas tiene causas estructurales, sociales y económicas, la autonomía debe complementarse con políticas de cambio estructural y políticas redistributivas que ataquen las causas de la desigualdad entre los grupos culturales y entre las regiones donde estos se ubican. Se trata, de acuerdo con Fraser (1997: 38), de “acciones transformativas”, que atacan el marco que origina la desigualdad entre culturas más que “acciones afirma-

tivas”, que se limitan a gestionar sus consecuencias visibles (racismo, discriminación, etc.).

b) Si se acepta que el horizonte normativo a realizar está formado por la convivencia, el respeto, el diálogo y el aprendizaje mutuo entre culturas, más que la coexistencia y la tolerancia, es necesario complementar la autonomía con políticas que preparen los individuos de los distintos grupos culturales para la interacción con el otro. Hasta ahora, las políticas educativas, como acciones afirmativas, se han orientado a los grupos culturales subordinados, en el caso de la educación intercultural bilingüe, como si los problemas de la discriminación, la dominación y la desigualdad entre culturas fueran responsabilidad exclusiva del dominado. Estas políticas terminan por forjar otros prejuicios sobre los sujetos a los que se orientan, más que conseguir una relación justa y equitativa con los otros (Tubino, 2007a: 195). Por consiguiente, las políticas interculturales implementadas tanto a nivel nacional como de las entidades autónomas, deberían orientarse a preparar para la interacción cultural tanto a los miembros de las culturas dominantes como a los provenientes de culturas subalternas.

c) Finalmente, ya que la interacción entre culturas y, por consiguiente, los conflictos entre ellas, son inevitables, es necesario generar mecanismos y políticas que permitan que esas interacciones se desenvuelvan en un marco de equidad que permita hacer funcionales los conflictos para el enriquecimiento de los grupos e individuos de las distintas culturas. Uno de estos mecanismos, aún formulado en un sentido normativo, puede ser la hermenéutica diatópica, como la han defendido Panikkar (1982), Santos (2002) y Tubino (2009), y como anteriormente se explicó.

Es decir, más que principios apriorísticos que establezcan las formas como deben darse las relaciones entre culturas, lo que es necesario garantizar son unos mecanismos institucionales mínimos

que permitan acordar esas normas mediante el diálogo cultural y actualizarlas en función de situaciones concretas.

Un procedimiento como la hermenéutica diatópica plantea la necesidad de que la autonomía no sea definida “desde arriba”, sino que sea un proceso que involucre el diálogo intercultural en forma permanente.

### **Corolario**

Multiculturalismo e interculturalismo plantean la necesidad de arreglos institucionales como el federalismo asimétrico y la autonomía, para garantizar la autodeterminación de los pueblos en el interior del Estado. Pero el interculturalismo no diferencia entre los derechos de las minorías nacionales y los grupos étnicos, pues en América Latina existen grupos étnicos que no son producto de la inmigración, con lo que posibilita el reconocimiento de su autonomía. Por eso, trata ambas formas de pertenencia nacional con el mismo criterio de justicia, reconocer la otra cultura como igual y diferente, para todos los casos.

Además, dado que estos arreglos corren el riesgo de aislar a las culturas o desplazar la desigualdad hacia lo local, desde la perspectiva de la interculturalidad deberían complementarse con políticas que ataquen la desigualdad y el aislamiento entre culturas en el interior de las unidades federales o autónomas, con una interculturalidad jurídica donde convivan y se enriquezcan los distintos órdenes normativos y mecanismos institucionales para el diálogo intercultural, inspirados en la hermenéutica diatópica.

¿Cuáles serían los criterios que deberían guiar las políticas públicas necesarias para resolver los límites de estos mecanismos institucionales? Para contribuir a responder este interrogante, el siguiente capítulo intenta fundamentar las políticas públicas interculturales.

## CAPÍTULO VII

---

### De las acciones afirmativas a las políticas interculturales (una propuesta normativa para el caso de los grupos étnicos)

*En este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez.*

Max Weber

#### **Introducción**

De la mano de la perspectiva multicultural, se desarrollaron reformas alrededor del mundo, reconociendo derechos diferenciados, y se afianzaron las acciones afirmativas como un mecanismo complementario para alcanzar la justicia entre culturas<sup>3</sup>. Sin embargo, bajo influjo del enfoque intercultural, en los últimos años se ha empezado a hablar de políticas interculturales (Torres, 2010).

La categoría de interculturalidad está íntimamente ligada al desarrollo de las políticas educativas para pueblos indígenas y afro-

---

3 Este trabajo se ocupa únicamente de las acciones afirmativas orientadas a grupos étnicos. Las acciones afirmativas no se especializan en los grupos étnicos, sino tienen poblaciones objeto más amplias, pues están dirigidas a igualar la situación de discriminación a la que se ven sometidos distintos sujetos por su condición étnica, racial, sexual o de género, e incluso física.

descendientes, la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), en América Latina. Sin embargo, no siempre se tienen en cuenta las implicaciones del concepto de interculturalidad para la acción pública estatal. Por el contrario, con frecuencia se confunden las políticas interculturales con las acciones afirmativas y no existe una aproximación sistemática a sus diferencias y similitudes.

Este capítulo se ocupa de fundamentar esas diferencias. Sostiene que las acciones afirmativas son necesarias pero insuficientes para conseguir los ideales del interculturalismo, el diálogo, el respeto, la convivencia y el aprendizaje mutuo entre culturas en condiciones de igualdad, y se requieren políticas interculturales que promuevan estos valores.

Las acciones afirmativas complementan los derechos diferenciados para alcanzar la justicia entre culturas. Pero, aunque son necesarias para la equidad entre culturas, son insuficientes para alcanzar los ideales de la interculturalidad. Las políticas interculturales, en contraste, persiguen el diálogo, el respeto y la convivencia entre culturas, y propugnan por atacar las causas estructurales que producen la desigualdad entre ellas.

### **7.1. Las acciones afirmativas**

Con las acciones afirmativas nos encontramos en el terreno de las políticas públicas<sup>4</sup>. India fue el primer país en implementar acciones afirmativas para mejorar la suerte de los denominados “intocables” (Walsh, 2011: 213). En los Estados Unidos se implementaron a partir de la década de los sesenta del siglo pasado, para hacer frente a las demandas de los movimientos sociales, en particular el movimiento por los derechos civiles (Cortez, 2011: 285).

---

4 Este tipo de políticas se conocen como “políticas de las diversidades”. Ver: Roth y Wabgou (2009).

Existe una ardua discusión sobre el término que mejor designaría estas políticas, el concepto de acción afirmativa se prefiere a los de “discriminación positiva” o “discriminación a la inversa” porque estos son contradictorios, dado que una discriminación no puede ser positiva (Murillo, 150-151). No obstante, existe un creciente consenso en cuanto a sus contenidos.

Mosquera et. al. (2009: 76), después de analizar distintas definiciones de la acción afirmativa arriban a una concepción según la cual tales acciones son medidas de carácter temporal implementadas por el Estado para tratar desigualdades históricamente acumuladas, garantizar la igualdad de oportunidades o compensar costos provocados por la discriminación de determinados grupos, por motivos étnicos, religiosos, sexuales o de género, entre otros.

Sus principales características pueden definirse del siguiente modo:

Primero, el objetivo es favorecer la integración de los individuos o grupos discriminados, en igualdad de condiciones, a la sociedad. De ahí su carácter temporal y de corto plazo, pues se supone que en algún momento, cuando estos sujetos se integren y se supere la situación de discriminación, dejarán de ser necesarias. En otras palabras, las acciones afirmativas pretenden avanzar hacia una sociedad “ciega en materia de color” o pertenencia étnica, donde tales acciones no serían necesarias (Kymlicka, 1996: 16-17). Los argumentos que las soportan están basados en la justicia distributiva, persiguen la igualdad de oportunidades según el principio de equidad social (Mosquera et. al., 2009: 71).

Segundo, en un sentido similar a la justificación que Kymlicka acuña para los derechos diferenciados en función del grupo, las acciones afirmativas tratan de forma desigual a los grupos e individuos, para compensar, eliminar o cambiar las prácticas que conllevan a la desigualdad y la discriminación, y de esa forma asegurar la igualdad

(Cortez, 2011: 285-286). Sin embargo, no pueden confundirse con políticas para erradicar la pobreza o conseguir una igualdad material sustancial, son medidas para asegurar la igualdad de oportunidades.

Tercero, y en consecuencia, su meta es conseguir la igualdad en el acceso a bienes y servicios de las poblaciones discriminadas, de tal forma que se les garanticen los mismos derechos que al resto de la sociedad. Para ello comprenden incentivos que tratan de disminuir las desventajas sociales, políticas y económicas como las becas, cuotas o subvenciones, que igualmente realizan un tratamiento desigual para favorecer el grupo desfavorecido (Mosquera et. al., 2009: 81). En tal sentido, se rigen por criterios primordialmente cuantitativos.

Finalmente, en algunos casos están sustentadas en un argumento de justicia reparativa. Desde esta perspectiva, su función es compensar o revertir formas de discriminación que afectaron en el pasado a determinadas poblaciones, como los afrodescendientes o los indígenas (Segato, 2007: 82-83).

De acuerdo con Walsh (2011: 227), la justicia reparativa implica aceptar que el racismo y la discriminación existen en el presente, enraizados en el Estado. Por tanto, supone reconocer que hubo y hay discriminación, y hacer todo lo posible por impedir su reproducción y/o repetición. La perspectiva reparativa “no solo se preocupa con (sic) la inclusión de sujetos tradicionalmente excluidos, sino también con la necesidad de remediar, enfrentar y transformar el orden de desigualdad e inequidad histórico-social” (Walsh, 2011: 207).

Las acciones afirmativas obtienen su legitimidad desde distintas perspectivas. Por ejemplo, para Segato (2007: 83), en su favor existen cuatro posturas que no siempre guardan concordancia entre sí: i) una postura “socialista y distributiva” que busca suprimir las desigualdades; ii) una “razón neoliberal” que persigue la inclusión de nuevos grupos en el mercado; iii) una “razón reparadora”, que se orienta a hacer que el Estado repare los daños causados en el pasado

por la esclavitud y el trabajo servil; y iv) un argumento pluralista, que apuesta por la construcción de una nación plural y con equidad entre los pueblos que la habitan.

Sin embargo, estas acciones también han recibido críticas:

Primero, atentan contra el principio de igualdad y universalidad de la ciudadanía moderna. Desde esa perspectiva las acciones afirmativas instauran privilegios que no son compatibles con la ciudadanía, pensada como estatus únicamente y pasando por alto la pertenencia cultural del ciudadano, pues se considera que el Estado debe ser neutral frente a problemas étnicos o culturales, considerados parte de la esfera privada (Benavides, 2009: 136). Como sostiene Benavides (2009: 133-134),

“desde una perspectiva liberal clásica se diría que basta con establecer la igualdad ante la ley, por lo que las políticas de acción afirmativa no serían necesarias, ya que una vez los sujetos tienen igualdad de oportunidades es el mérito el que comienza a determinar la posición de cada uno en la sociedad”.

Sin embargo, esta crítica no tiene en cuenta la necesidad de dirigir la acción del Estado en forma diferencial para garantizar mayor igualdad entre grupos, como defiende Kymlicka.

Segundo, se afirma que las acciones afirmativas pueden atentar contra el principio del mérito: asignan al individuo una responsabilidad en el presente por los hechos del pasado y le atribuyen una carga injusta a quienes no resultan beneficiados, de forma que “la elección de los sujetos sobre la base del mérito propia del liberalismo clásico debe ser necesariamente ciega a las condiciones materiales y a la historia” (Benavides, 2009: 137).

No obstante, de acuerdo con Mosquera et. al. (2009: 85), tal argumento no tiene en cuenta que el mérito no es algo natural ni neutro, sino que tiene unas raíces estructurales. Por ejemplo, si bien la

inteligencia es un atributo universal de los seres humanos, el destacarse y tener méritos depende de distintas dotaciones de partida, capitales culturales o niveles de ingreso que, a su vez, dependen de que exista igualdad de oportunidades.

En otras palabras, el mérito no se puede abstraer del hecho de que en la sociedad no existe igualdad de oportunidades. Así, la acción afirmativa es un reconocimiento de que el mérito no necesariamente funciona como mecanismo para conseguir la igualdad y, por ende, es necesario garantizar la igualdad de oportunidades (Benavides, 2009: 133-134).

Tercero, se acusa a las acciones afirmativas de ser discriminatorias en dos sentidos. Por una parte, al reforzar los estereotipos de los grupos a los que pretende beneficiar. Por ejemplo, para subsanar la discriminación racial, toman la raza como criterio focalizador de poblaciones, aumentando los efectos de lo que quieren aminorar (Mosquera et. al., 2009: 84).

Por otra, contribuyen a la discriminación porque suponen que los beneficiarios no pueden destacarse por sus propios medios (Murillo, 2011: 252). Por tanto, en vez de fomentar la integración de las poblaciones beneficiadas, terminan por incrementar la estigmatización de los que son víctimas.

Cuarto, para algunos las acciones afirmativas pueden motivar en las poblaciones discriminadas y victimizadas una preferencia por el asistencialismo estatal o una suerte de “paternalismo”, que a su vez puede terminar por desincentivar la lucha por el trabajo autónomo de los individuos (Murillo, 2011: 252).

Finalmente, en el caso de los grupos étnicos o culturales, tales acciones no pueden reemplazar los derechos diferenciados en función del grupo. En la tipología de Kymlicka, las acciones positivas pueden contribuir a gestionar la pluralidad de los “grupos étnicos”,

con demandas de inclusión a la cultura mayoritaria, pero son ineficaces en el caso de las “minorías nacionales”, pues estas plantean demandas de diferenciación y, como antes se mencionó, el criterio de justicia es permitir que se mantengan diferenciadas si así lo desean.

En este caso, la igualdad plantea la necesidad de derechos diferenciados, que son sustancialmente distintos. El autogobierno, por ejemplo, no es una medida temporal ni un medio para hacer justicia a una forma de opresión que se debe eliminar, sino un derecho intrínseco y permanente (Kymlicka, 1996: 52). Los derechos diferenciados tratan de proteger y favorecer el desarrollo de una cultura, mientras la acción positiva es una medida temporal para la integración del grupo beneficiado.

## **7.2. Hacia las políticas interculturales**

En América Latina, es frecuente la confusión entre acciones afirmativas y políticas interculturales, particularmente en el caso de la EIB. Además, se ha considerado que la interculturalidad atañe sólo al sector educación (Tubino, 2005a: 84).

Pese a su nombre, la EIB se formuló como una acción positiva integracionista, como educación bilingüe transicional (Walsh, 2009: 49). Trataba de mejorar el desempeño de los niños indígenas educándolos en sus lenguas nativas en los primeros años mientras aprendían el castellano. Por eso, para Yáñez (1996: 71), es más correcto designarla como “educación bicultural”, pues supone que la cultura subordinada debe asimilar las pautas de la cultura dominante, empezando por el idioma:

“El biculturalismo se concibe como la introducción de los conocimientos del mundo exterior y su asimilación, con miras a procurar el desarrollo cultural. Esta corriente tiende a superponer los conceptos de la sociedad dominante sobre los de la nativa...”

En consecuencia, el problema de la educación se asume como un problema exclusivo de los indígenas, no como una cuestión que atañe a todos los sectores de la sociedad. Esto explica por qué los principales programas se han concentrado en zonas rurales pobres con alta población indígena y han enfatizado en el trabajo lingüístico (Donoso et. al., 2006).

La interculturalidad debería fomentarse en otros sectores de la acción pública y erigirse en un enfoque de las políticas públicas (Donoso et. al., 2006: 19). Como sostiene Zapata-Barrero (2008: 93-94), en el mundo contemporáneo las políticas públicas deben replantear el ideal universalista en que se soportó la intervención Estatal durante buena parte del siglo XX y no sólo vincular criterios de redistribución, sino también de reconocimiento.

Acción afirmativa y políticas interculturales no son mutuamente excluyentes. Por el contrario, las acciones afirmativas pueden contribuir a la equidad, el diálogo y la convivencia entre culturas además de complementar los derechos diferenciados en función del grupo. En algunos casos son las únicas alternativas posibles. Pero desde la perspectiva intercultural la eficacia de la acción afirmativa es ambigua. Existen coincidencias entre ambas, pues buscan corregir las inequidades entre grupos culturales desde una perspectiva sustancial, no sólo formal como los derechos diferenciados. No obstante, las acciones afirmativas son necesarias pero no suficientes para alcanzar los ideales de la interculturalidad. Existen grandes diferencias metodológicas, normativas y prácticas.

### 7.2.1. *Lógica mayorías/minorías versus lógica dominación/subalternidad*

Una primera diferencia tiene que ver con la orientación metodológica. Las acciones afirmativas están basadas en la distinción entre culturas mayoritarias y minoritarias. Al igual que el multiculturalismo de Kymlicka, suponen que siempre las culturas minorita-

rias son subordinadas y las mayoritarias dominantes. No obstante, como antes se mencionó, no siempre rige esta lógica. Existen casos en los que las culturas subordinadas son mayoritarias y las minoritarias dominantes, así que el criterio del tamaño no es determinante.

Siguiendo esta perspectiva, la acción afirmativa se basa en la focalización de la acción estatal. Su formulación e implementación requieren una clara identificación de la población objeto y de las características que la definen frente a la sociedad mayoritaria. Así, la acción afirmativa puede ser eficaz para conseguir la equidad entre los individuos miembros de grupos culturales discriminados donde sea posible focalizarlos, es decir, donde constituyan una minoría claramente identificable.

Sin embargo, su eficacia disminuye donde la mayoría de la población constituye una cultura subordinada, como Guatemala o Bolivia (Mosquera et. al., 2009: 104). Ello se explica porque en estos casos no es posible focalizar claramente la población objeto y la acción afirmativa, por definición, no puede dirigirse a la mayoría de la población.

En estos casos, se requieren otro tipo de medidas, orientadas al cambio estructural y a hacer equitativas las relaciones entre las culturas más que a integrar la cultura subordinada mayoritaria a los valores y formas de ser de la cultura dominante minoritaria.

### *7.2.2. Más allá de las políticas correctivas*

En segundo lugar, mientras la acción afirmativa está orientada a corregir las consecuencias de la desigualdad entre culturas -la discriminación, la exclusión-, apuntando a mejorar la igualdad de oportunidades, las políticas interculturales apuestan por atacar las causas de tal desigualdad. Buscan corregir las constricciones políticas, económicas y sociales que soportan la desigualdad cultural.

Ello permite articular las acciones por la justicia social con la necesidad del reconocimiento de la diferencia. De acuerdo con Tubino (2007a: 195-196):

“el multiculturalismo anglosajón formula y busca remediar el problema de la injusticia cultural como si fuera un problema aislado y aislable. Por ello promueve la sustitución de las políticas asimilacionistas de los Estados nacionales monoculturales por políticas de reconocimiento de las identidades, sin cuestionar el modelo económico vigente. Por el contrario, el interculturalismo latinoamericano se plantea el problema de la injusticia como un problema ligado al problema de la pobreza y la exclusión social. La injusticia cultural, sostenemos, no es sino la otra cara de la injusticia económica. Por lo tanto, si la exclusión económica y la discriminación cultural son dos fenómenos estrechamente interconectados, entonces las políticas de reconocimiento deben estar forzosamente acompañadas de políticas redistributivas”.

Allí donde la mayoría de la población constituye una cultura subordinada se requieren, más que acciones focalizadas, cambios estructurales que eliminen las causas de la inequidad. Así pues, es necesario complementar las acciones afirmativas con “acciones transformativas”, que no sólo ataquen las consecuencias de las relaciones asimétricas entre culturas en el corto plazo sino sobre todo sus causas en el largo plazo (Tubino, 2011: 13).

Nancy Fraser (1997: 38), distingue las acciones afirmativas de las “acciones transformativas” de la siguiente manera:

“Con soluciones afirmativas a la injusticia me refiero a aquellas soluciones dirigidas a corregir los resultados inequitativos de los acuerdos sociales, sin afectar el marco general que los origina. Por soluciones transformativas, por el contrario, entiendo aquellas soluciones dirigidas a corregir los resultados inequitativos, precisamente mediante la reestructuración del marco general implícito que los origina. El punto esencial del contraste es resultados finales *versus* procesos que los generan, no el cambio gradual *versus* el apocalíptico”.

En fin, las acciones positivas se orientan a gestionar las consecuencias de la discriminación, la exclusión o la opresión, mientras las acciones transformativas tratan de modificar el contexto social y estructural que las origina.

### 7.2.3. *Convivencia versus coexistencia*

En tercera instancia, mientras las acciones afirmativas buscan la coexistencia, las políticas interculturales deben propender por la convivencia y el diálogo entre culturas.

La acción afirmativa se enfoca en la igualdad entre grupos, des-cuidando el intercambio y el mutuo aprendizaje, ideales de la interculturalidad. Las acciones afirmativas son políticas principalmente para la equidad, no para la interculturalidad. Aunque mejoran la igualdad de oportunidades e introducen en la agenda pública temas de discriminación, generan tensiones que no necesariamente llevan a mejores formas de convivencia (Tubino, 2007b: 91). Por ejemplo, las políticas de educación para grupos étnicos, aunque reconozcan derechos en el marco de las políticas de reconocimiento, contribuyen a la reproducción de representaciones racistas sobre poblaciones indígenas y negras (Rojas y Castillo, 2007: 12).

En este sentido, las acciones positivas pueden fortalecer prejuicios, porque no están orientadas a mejorar las relaciones entre culturas, y a menudo producen “islas étnicas” (Tubino, 2007a: 195). Ello se explica principalmente porque están focalizadas exclusivamente en los grupos desfavorecidos o las culturas minoritarias, cuando el problema de la inequidad en las relaciones compete a ambos. La discriminación es una relación, si hay discriminados es porque hay discriminadores (Tubino, 2005a: 90). Por lo tanto, para combatir la discriminación no sólo se deben hacer políticas para los discriminados, sino también para los discriminadores.

En fin, las acciones afirmativas son eficaces en promover el acceso de los excluidos a espacios de donde han sido discriminados. Sin embargo, ello no implica que la discriminación desaparezca. La hace visible, pero también puede reforzarla. Como afirma Fidel Tubino (2007b: 96), no es suficiente con fortalecer la identidad de los excluidos o discriminados, es necesario trabajar en mejorar las relaciones entre culturas:

“Para que haya discriminación tiene que haber alguien que discrimina y alguien que es discriminado, alguien que estigmatiza y alguien que es estigmatizado. No basta con el fortalecimiento de la identidad de los discriminados para acabar con la discriminación; hay que cambiar las representaciones inconscientes sobre las cuales se han instalado patrones perversos de relación intercultural. Y digo “perversos” porque se trata de relaciones que generan expectativas que no están en condiciones de satisfacer, que no pueden dar lo que ofrecen. Ofrecen reconocimiento y no lo otorgan ni a discriminados ni a discriminadores. Los discriminados no son reconocidos porque no son ni respetados ni valorados en su identidad. Y los que discriminan obtienen un reconocimiento forzado, falso, porque para ellos, los discriminados no son personas, son cosas, medios. Y el reconocimiento es, por definición, recíproco”.

Se requiere una “interculturalidad para todos”, que empieza por una educación realmente intercultural que incluya los miembros de las culturas dominantes (Tubino, 2004a: 154-155). No se trata de uniformizar las culturas, sino de preparar sus miembros individuales para la interacción en condiciones de respeto recíproco. Ello pasa por la construcción de un espacio neutral de relación entre culturas, una cultura pública común abierta a todas las diferencias, cuyos criterios sean acordados con base en el diálogo y en el consenso entre los diferentes grupos culturales, más que en la imposición de los valores de la cultura dominante.

La EIB constituye un claro ejemplo de las limitaciones de la acción afirmativa para construir la convivencia entre culturas. De

acuerdo con Donoso et. al. (2006: 25-27), la EIB, al formularse como una educación para grupos específicos, tiene dificultades para que los estudiantes allí socializados convivan con otros grupos en otros contextos. El discurso de la educación intercultural trata de generar una pedagogía de la diversidad para permitir el desarrollo de los pueblos indígenas y una coexistencia social armónica. Pero en la práctica se focaliza en lo indígena y, en vez de buscar la convivencia de las diversidades, pretende que los pueblos indígenas se integren a la sociedad nacional como ciudadanos abstractos.

Un caso arquetípico es el de Ecuador. En 1992 se oficializó el modelo EIB gracias a las gestiones y presiones de las organizaciones indígenas. Sin embargo, la reforma (Ley 150 de 1992) mantuvo un concepto de educación restringido a los indígenas y más que un modelo de educación intercultural se creó uno dual, con una Dirección Nacional de Educación Bilingüe, a cargo de las organizaciones indígenas, y una Dirección Nacional de Educación Hispana para hispanohablantes (Puente, 2005: 15).

Algo similar pasa con el modelo de las universidades interculturales, que en la práctica funcionan como universidades para indígenas, con lo que se aíslan sus saberes en lugar de propiciar el diálogo con los de otras culturas. Alternativas interculturales podrían inspirarse en el “encuentro de saberes” implementado en la Universidad de Brasilia, que promueve el que maestros en saberes tradicionales impartan cátedra formal, con lo que entran a dialogar distintas lógicas de producción de conocimiento, como la oral y la escrita, además de especialistas en distintos saberes, académicos y no académicos (De Carvalho, 2010: 242).

#### 7.2.4. *Políticas participativas*

En cuarto lugar, las acciones afirmativas están orientadas “desde arriba”. Por ello, pese a que contribuyen a disminuir las brechas sociales, crean vínculos de dependencia que coartan la auto-

mía de las personas (Tubino, 2003: 6). Así, corren el riesgo de producir un paternalismo estatal, como antes se afirmó, o de producir “una cultura de la compasión que consolida los prejuicios étnicos y culturales” (Tubino, 2005b: 72-73). Su defecto es que aunque aportan a la inclusión de los excluidos no los prepara para la interacción cultural, no forma ciudadanos capaces de desenvolverse en contextos culturales hostiles (Tubino, 2007b: 92).

Las políticas interculturales deben ser políticas participativas “desde abajo”, que permitan un fortalecimiento de la sociedad civil y el diálogo entre las distintas culturas a fin de definir sus criterios. La interculturalidad, el diálogo en condiciones de respeto y convivencia con aprendizaje mutuo, es tanto un presupuesto de partida, como una consecuencia de las políticas interculturales.

El objetivo es que la formulación misma de las políticas convoque el diálogo intercultural, no que se formulen e implementen verticalmente desde el Estado. Lo deseable es que exista un proceso de discusión y diálogo intercultural para definir las necesidades y anhelos de las poblaciones comprometidas en las políticas. El carácter participativo de las políticas interculturales alude al hecho de que no se pueden diseñar políticas sin preguntarle al otro sobre sus propias necesidades, deseos y sentires. No se pueden hacer políticas para la otredad sin preguntarle al otro.

#### 7.2.5. *Políticas de largo plazo o permanentes*

Finalmente, las acciones afirmativas son de corto plazo y temporales, muchas veces tienen una función “analgésica”, para canalizar el malestar que produce la inequidad social entre culturas (Tubino, 2005b: 56). Ello tiene que ver con su sesgo asimilacionista. Reconocen al otro discriminado como desigual y por ello se orientan a mejorar la igualdad de oportunidades para que pueda acceder a los espacios que le están vedados. Pero no lo reconocen como diferente,

lo que requiere afirmar su diferencia al tiempo que se propende por alcanzar la equidad en las relaciones con miembros de otras culturas.

Las acciones afirmativas propugnan por la igualdad entre culturas, pero no resaltan las diferencias. Su objetivo es hacer que los grupos culturales desfavorecidos se integren en igualdad de condiciones a la cultura mayoritaria, avanzando hacia una sociedad donde no es necesario el trato diferenciado a lo que es diferente, más que favorecer el desarrollo de la diversidad.

En contraste, las políticas interculturales suponen un reconocimiento de la diferencia en forma permanente. Por eso, deberían operar permanentemente. Una vez se mitigue inequidad entre grupos culturales, se requieren políticas que salvaguarden la diversidad cultural y preparen los distintos grupos para la interacción, para prevenir la opresión y la discriminación. Así se atenúa su sesgo integracionista. En fin, según Tubino (2005a: 94), las políticas interculturales son de largo plazo. Buscan transformar las estructuras simbólicas donde se desenvuelven las relaciones entre diferentes.

### **Corolario**

En suma, las políticas interculturales se distinguen de las acciones afirmativas porque en vez de distinguir entre culturas mayoritarias y minoritarias, distinguen las dominantes de las subalternas; articulan la justicia cultural con la justicia social, para no sólo atacar las consecuencias de la desigualdad entre culturas, la discriminación, sino sobre todo sus causas estructurales; no sólo apuestan por la coexistencia entre culturas, sino también por el diálogo, el respeto y la convivencia; y son políticas participativas y de largo plazo.

## Conclusión

---

*Ser libre significa que el hombre será reconocido y tratado como tal por otro hombre, por todos los hombres que lo rodean. La libertad no es entonces un hecho que nace del aislamiento, sino de la acción recíproca; no es un resultado de la exclusión sino, por el contrario, de la interacción social.*

M. Bakunin.

Entre las diversas materias que tocó el sociólogo portugués y latinoamericano Boaventura de Souza Santos (2009) en su conferencia para la Asamblea Constituyente del Ecuador, en marzo de 2008, se encontraba el planteamiento de una gran paradoja: existe un desfase entre teoría política y práctica política. En las tres últimas décadas las más importantes innovaciones de la práctica política se han producido en el sur global, mientras la teoría política sigue produciéndose en el norte. “Es decir –afirmaba Santos-, tenemos teorías producidas en el norte y prácticas transformadoras producidas en el sur que no se comunican”.

Cualquier observador desprevenido puede dar cuenta de tal acierto si por un momento fija su mirada en los procesos constituyentes que llevaron al reconocimiento de los estados plurinacionales en las nuevas constituciones políticas de Bolivia (2009) y Ecuador (2008). Una de las apuestas de los procesos constituyentes fue por la construcción de estados donde se reconozca y se respete la diversi-

dad. Por ello, en ambos textos el concepto de interculturalidad tiene un lugar muy destacado.

Así pues, la interculturalidad es ante todo producto de la experimentación política. De un proceso histórico de ensayo y error en el que se han visto inmersos los grupos culturales de América Latina/ Abya Yala, para encontrar formas de convivencia. Este trabajo se esforzó por traducir al nivel conceptual o teórico mucho del producto de ese proceso, con la esperanza de que abra horizontes de sentido en otros lugares donde también se busca incesantemente la convivencia y con el interés de aportar algo al debate sobre esta temática en nuestra región.

Nuestra conclusión es que el enfoque intercultural tiene un mayor alcance analítico y normativo que el multicultural para gestionar la diversidad en Estados plurinacionales y pluriculturales. Si bien ha sido pensando en y desde América Latina, sus postulados tienen mayor potencial de generalización que el multiculturalismo: permite dar cuenta de un rango más amplio de fenómenos de diversidad cultural al partir de la distinción entre culturas dominantes/subalternas, más que mayoritarias/minoritarias, y concebir la identidad colectiva en términos relacionales. Posibilita ir más allá de la tolerancia, la coexistencia y la igualdad formal entre culturas, para favorecer el respeto, la convivencia y la igualdad sustancial. Propende por una igualdad y una justicia sustantiva, más que formal, entre culturas. Favorece una relación de aprendizaje mutuo, a diferencia del multiculturalismo que en primer lugar se inclina por la liberalización de las culturas iliberales.

Ambos enfoques enfrentan límites cuando se trata de pensar las relaciones entre culturas. Para proteger los derechos individuales, el multiculturalismo establece que tal relación debe tener como prerequisite la aceptación de los valores liberales, instaurando de entrada una desigualdad entre culturas. En contraste, el intercultural-

turalismo admite la legitimidad de todas las concepciones de “vida buena” para conseguir la equidad entre culturas. Ello le impide fijar criterios claros sobre los límites de la tolerancia y la protección de los derechos individuales. No obstante, tales criterios no deben definirse *a priori*, no deben ser condición sino resultado de la relación entre culturas, de tal forma que sean producto de un diálogo, un consenso y no una imposición monocultural. Por eso, la interculturalidad debe concebirse ante todo como un proceso, un camino y un aprendizaje permanente, más que como un conjunto de principios apriorísticos que guíen las relaciones entre culturas.

El enfoque multicultural formulado por Kymlicka trata de conciliar la justicia entre culturas con la defensa de los derechos individuales mediante ciertos derechos diferenciados en función del grupo. La ciudadanía multicultural que plantea, parte de rechazar tanto las perspectivas liberales individualistas, que suponen que tales derechos no son necesarios, como las comunitaristas, que dan primacía al grupo cultural sobre los derechos del individuo.

No obstante, la argumentación de Kymlicka cae en una paradoja pues, con el ánimo de proteger los derechos individuales, se inclina a favor de que las culturas no liberales se asimilen al marco liberal y su concepción de derechos individuales. Por tanto, termina por erigir una relación desigual o supremacista según la cual las culturas liberales se conciben como moralmente superiores a las no liberales y, como corolario, deben asumir los valores y principios de la cultura liberal.

Una alternativa normativa, empero, no debería pasar por alto la necesidad de conciliar la justicia entre culturas con la defensa de los derechos individuales. Para ello debe evitar caer en el individualismo liberal que rechaza la posibilidad de reconocer derechos diferenciados, pero también en las perspectivas comunitaristas que pueden lesionarlos. Tal alternativa es posible si se abandona la con-

cepción egocéntrica y privativa del otro, implícita en el enfoque de Kymlicka, y se apuesta por una concepción no ensimismada del otro que permita el diálogo intercultural.

Esta perspectiva debería partir de una concepción de la otra cultura como igual y al mismo tiempo diferente a la propia, con el fin de prevenir relaciones de desigualdad y asimilacionismo. En consecuencia, más que definir criterios *a priori*, para regular las relaciones entre culturas, se trata de promover entre ellas relaciones de respeto mutuo, que asuman las relaciones con el otro como un bien en sí mismo, antes que como un mal menor, y el diálogo entre culturas. La hermenéutica diatópica se ofrece como una de las posibilidades del diálogo a nivel normativo, pero podría traducirse a nivel institucional.

Ambos enfoques presentan límites para armonizar la igualdad entre culturas y el respeto por los derechos humanos. La fórmula de Kymlicka: reconocer derechos diferenciados únicamente cuando los grupos culturales se gobiernen de acuerdo a principios liberales, si bien es idónea para proteger los derechos humanos, termina por instaurar de entrada una desigualdad entre culturas, pues asume que el marco en que se deben llevar a cabo las relaciones entre ellas es el liberalismo, presentado como una cultura universal.

Pese a sus ambiciosos ideales, el interculturalismo no logra dar una respuesta del todo satisfactoria. Acepta la legitimidad de todas las concepciones de bien, garantizando así la igualdad entre culturas, pero no define con claridad los criterios que permitirían proteger los derechos humanos dado que no establece límites al respeto y la tolerancia entre culturas. El aprendizaje mutuo entre culturas no es un criterio suficiente para proteger los derechos humanos, como lo supone el interculturalismo. Pero, como antes se dijo, desde esta perspectiva no es posible definir criterios *a priori*, como los límites a la tolerancia que establece Kymlicka, pues ello supondría imponer un criterio monocultural e imposibilitaría la igualdad entre culturas.

Así, la única alternativa en sentido normativo para responder al problema planteado es el diálogo intercultural, como un mecanismo que permita acordar entre las distintas culturas los criterios para el desarrollo de sus relaciones. Ello implica trascender la dicotomía entre universalismo y relativismo. Si bien se asume que los derechos humanos no son universales, en el sentido de constituir una condición inherente a todas las culturas, ello no supone, como en la postura relativista, declinar la intención de difundirlos hacia las culturas no occidentales. La alternativa es concebir los derechos humanos como *universalizables*. Aquí su universalidad no depende de principios ahistóricos y apriorísticos, sino se constituye en un punto de llegada del diálogo intercultural, que busca que las culturas no occidentales adopten voluntariamente los derechos humanos o los traduzcan a sus propios valores.

Por ello, la hermenéutica diatópica se ofrece como un procedimiento idóneo para adelantar el diálogo intercultural, al generar una conciencia autorreflexiva en las culturas que lleva a matizar los valores propios abriéndose a las posibilidades que ofrecen los de otras culturas, encontrar los equivalentes homeomórficos de los derechos humanos en las culturas no occidentales y, en ese proceso continuo, colectivo e intercultural, resignificar los valores propios y ajenos.

El debate entre multiculturalismo e interculturalismo tiene implicaciones prácticas para repensar la ciudadanía diferencial y la democracia, la institucionalidad estatal y las políticas públicas para gestionar la diversidad. Multiculturalismo e interculturalismo plantean la necesidad de una ciudadanía diferenciada, pero para el interculturalismo se trata de una ciudadanía con el mismo criterio de justicia, reconocer la otra cultura como igual y diferente, en todos los casos. Ambos enfoques reivindican los derechos especiales de representación, pero el interculturalismo apunta no sólo a la coexistencia de distintas prácticas y concepciones, sino a un enriquecimiento mutuo entre ellas. Además, el interculturalismo apuesta por la cons-

trucción de una cultura pública abierta a las distintas expresiones culturales, un espacio neutral donde las culturas entren en relación, como una alternativa a la imposición del marco liberal por la que se inclina el multiculturalismo.

Multiculturalismo e interculturalismo plantean la necesidad de arreglos institucionales como el federalismo asimétrico y la autonomía, para garantizar la autodeterminación de los pueblos en el interior del Estado. Pero desde la perspectiva de la interculturalidad deberían complementarse con políticas que ataquen la desigualdad y el aislamiento entre culturas en el interior de las unidades federales o autónomas, con una interculturalidad jurídica donde convivan y se enriquezcan los distintos órdenes normativos y mecanismos para el diálogo intercultural, como la hermenéutica diatópica.

El interculturalismo no diferencia entre los derechos de las minorías nacionales y los grupos étnicos, pues en América Latina existen grupos étnicos que no son producto de la inmigración, con lo que posibilita el reconocimiento de su autonomía. Por eso, trata ambas formas de pertenencia nacional con el mismo criterio de justicia, reconocer la otra cultura como igual y diferente, para todos los casos.

Finalmente, el interculturalismo adopta postulados de la perspectiva de Kymlicka, como la necesidad de los derechos diferenciados y la protección de los derechos individuales, pero, a partir de una crítica constructiva, plantea un enfoque diferente. Trata de ir más allá de la justicia formal basada en el reconocimiento de derechos y resalta la necesidad de cambios estructurales que ataquen las causas de la desigualdad y edifiquen una justicia sustancial. De esa forma, no sólo articula la justicia cultural a la justicia social, sino intenta superar los horizontes normativos de la tolerancia y la coexistencia, para promover el diálogo, el respeto, la convivencia y el aprendizaje mutuo entre culturas.

En este sentido, las acciones afirmativas son necesarias para alcanzar esos ideales, principalmente la igualdad entre los miembros de distintas culturas, pero no son suficientes. Se requiere un tránsito hacia las políticas interculturales, que ataquen las causas socioeconómicas de la desigualdad más allá de sus consecuencias; que no sólo se preocupen por suprimir la discriminación y facilitar la integración de los grupos culturales a la cultura dominante, sino que permitan el desarrollo de sus diferencias; que, en términos normativos, vayan más allá de la tolerancia y la coexistencia para alcanzar el respeto y la convivencia entre culturas; que involucren las diferentes culturas en su diseño e implementación en procesos dialógicos y participativos, y que funcionen a largo plazo o de forma permanente según las necesidades concretas.

## Referencias

---

Álvarez, Luciana

- 2010 “Más allá del multiculturalismo: crítica de la universalidad (concreta) abstracta”. *Filosofía Unisinos*, 11(2), pp. 176-195.

Anguiló Bonet, Antoni Jesús

- 2010 “Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural”. *Cuadernos Interculturales*, 8(14), pp. 145-163.

Ansion, Juan

- 2007 “La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía”. En: VVAA, *Educación en ciudadanía intercultural*. Lima: Universidad de la Frontera-Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 37-62.

Benavides, Farid

- 2009 “La democracia liberal y el reto intercultural”. En: D. Carrillo y N. Patarroyo (Eds.), *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 133-167.

Blaser, Mario

- 2007 “Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica”. En P. Stefanoni y H. Do Alto(eds), *Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*. La Paz: Clacso-Plural, 2007.

Bobes, V.

- 2002). Movimientos sociales y sociedad civil: una mirada desde América Latina. *Estudios sociológicos*, XX (2), pp. 371-386.

Boccarda, Guillaume

- 2012 “La interculturalidad como campo social”. *Cuadernos interculturales*, 10 (18), pp. 11-30.

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México. Nueva Imagen.

Bonilla, Daniel

- 1999 *La ciudadanía multicultural y la política del reconocimiento*. Bogotá: Universidad de los Andes

- Borrero García, Camilo  
2009 “¿Multiculturalismo o interculturalidad?”. En: D. Carrillo y N. Patarroyo (Eds.), *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 67- 75.
- Cairo Carou, Heriberto y de la Fuente Fernández Rosa María  
2003 “La autonomía territorial y la cuestión etnonacional de los pueblos indígenas: ¿se descoloniza el poder en México?”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLVI, pp. 39-73.
- Closa, Carlos  
2002 “La pluralidad nacional en un mismo Estado y en la UE”. En Requejo Ferran (coord.), *Democracia y pluralismo nacional*. Barcelona: Ariel, pp. 109-129.
- Colom González, Francisco  
1999 “Las identidades culturales y la dinámica del reconocimiento”. En Cortés Rodas Francisco y Monsalve Solórzano Alfonso (coords.), *Multiculturalismo. Los derechos de las minorías culturales*. Murcia: RES-Pública-Instituto de Filosofía Universidad De Antioquia, pp. 37-56.
- Connor, Walker  
1998 *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama.
- Cortez, Olivia  
2011 “Acciones afirmativas para afrodescendientes: ¿un reconocimiento de justicia o redistribución de recursos? En J. Sánchez, V. Avendaño y D. Caicedo (Eds), *Pueblos afrodescendientes y derechos humanos. Del reconocimiento a las acciones afirmativas*. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos del Ecuador-Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Quito, pp. 283-315.
- Cortina, Adela  
2006 “Ciudadanía intercultural”. *Philosophica*, 27, pp. 7-15.
- De Carvalho, José Jorge  
2010 “Los estudios culturales en América Latina: interculturalidad, acciones afirmativas y encuentro de saberes”, *Tabula Rasa*, 12, pp. 229-251.
- De Lucas, Javier  
1994 “Derechos humanos, legislación positiva e interculturalidad”. *Documentación social*, 97, pp. 73-94.

- Díaz Polanco, Héctor  
2005 “Los dilemas del pluralismo”. En Dávalos Pablo (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: Flacso, pp. 43-66.
- Díaz Polanco, Héctor  
1992 “Autonomía y cuestión territorial”, *Estudios sociológicos*, X (28), pp. 77-101.
- Díaz Polanco, Héctor y Sánchez Consuelo  
2002 *México diverso. El debate por la autonomía*. México: Siglo XXI, 2002.
- Donoso Andrés, Rafael Contreras, Leonardo Cubillos y Luis Aravena  
2006 “Interculturalidad y políticas públicas en Educación”, *Estudios pedagógicos*, 1, pp. 21-31.
- Esterman, Josef  
2009 “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural”. En VVAA, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, pp. 51-66.
- Fornet-Betancourt, Raúl  
2000 *Interculturalidad y globalización*. San José de Costa Rica: Editorial DEI.
- Fornet-Betancourt, Raúl  
2002 “Lo intercultural: el problema de y con su definición”. *Pasos*, 103, pp. 1-3.
- Fossas, Enric  
2002 “Igualdad y pluralismo nacional”. En Requejo Ferran (ed.), *Democracia y pluralismo nacional*. Barcelona: Ariel, pp. 71-88.
- Fraser, Nancy  
1997 *Iustitia interrupta*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gellner, Ernest  
1988 *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- Gómez-Muller, Alfredo  
1997 *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Madrid: Akal.
- Hall, Stuart  
2010 “La cuestión multicultural”. En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores, UASB-IEP, pp. 582-618.

- Hinkelammert, Franz  
 2002 *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hobsbawm, Eric  
 2000 *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- Jiménez Bartlett, Lelia  
 2005 “Las autonomías indígenas como una forma de pluralismo jurídico”. En Ordoñez Cifuentes José Emilio (coord.), *Las autonomías indígenas como una forma de pluralismo jurídico*. México: UNAM, pp. 111-135.
- Krotz, Esteban  
 2008 “La fundamentación de la idea de los derechos humanos en contextos multiculturales”. *Alteridades*, 18 (35), pp. 9-20.
- Kymlicka, Will  
 1996 *Ciudadanía multicultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Kymlicka, Will  
 2002 “El Nuevo debate sobre los derechos de las minorías”. En Requejo Ferran (ed.), *Democracia y pluralismo nacional*. Barcelona: Ariel, pp. 25-48.
- Kymlicka, Will  
 2012 “Comment on Meer and Modood”. *Journal of Intercultural Studies*, 33(2), pp. 211-216.
- Laclau, Ernesto  
 1996 “Why do Empty Signifiers Matter to Politics?”. En *Emancipations*. London: Verso, pp. 36-46.
- Levey, Geoffrey Brahm  
 2012 “Interculturalism vs. Multiculturalism: A Distinction without a Difference?”. *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, N° 2, pp. 217-224. Melbourne: Centre for Citizenship and Globalisation at Deakin University.
- McRoberts, Kenneth  
 2001 “Canada and the Multinational State”. *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 34, No 4, pp. 683-713.
- Meer, Nasar y Tariq, Modood  
 2012 “How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?”. *Journal of Intercultural Studies*, 33 (2), pp. 175-196.

- Mejía, Oscar y Daniel Bonilla  
1999 “El paradigma consensual-discursivo del derecho como instrumento conciliador de la tensión entre multiculturalismo comunitarista y liberalismo multicultural”. En *Multiculturalismo y los derechos de las minorías culturales*. Murcia: Res-Pública-Universidad de Antioquia.
- Miller, David  
1997 *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Milne, David  
1999 “Igualdad o asimetría: ¿por qué elegir?”. En Fosas Enric y Requejo Ferran (eds.) *Asimetría federal y Estado plurinacional*. Madrid: Trotta, pp. 69-97
- Molineux, M.  
2001 Género y ciudadanía en América Latina: cuestiones históricas y contemporáneas. *Debate feminista*, 12 (26).
- Moller Okin Susan  
2006 [1999] ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres? <http://genero.univalle.edu.co/pdf/multiculturalismo.pdf>
- Mosquera, Claudia; Margarita Rodríguez y Ruby León  
2009 “Las acciones afirmativas como medio de inclusión social. Énfasis conceptuales, polémicas frecuentes y experiencias de implementación en algunos países”. En: Claudia Mosquera y Ruby León (eds.), *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 69-152.
- Murillo, Pastor  
2011 “Las medidas de acción afirmativa o medidas especiales: para reparar las injusticias históricas y la discriminación”. En J. Sánchez, V. Avendaño y D. Caicedo, (eds.), *Pueblos afrodescendientes y derechos humanos. Del reconocimiento a las acciones afirmativas*. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos del Ecuador-Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, pp. 243-281.
- Panikkar, Raimon  
1982 “Is The Notion of Human Rights a Western Concept?”. *Diogenes*, 30 (75), pp. 75-102.

- Panikkar, Raimon  
2006 “Decálogo: cultura e interculturalidad”. *Cuadernos Interculturales*. 4 (6), pp. 129-130.
- Papachini, Angelo  
1996 “Comunitarismo, liberalismo y derechos humanos”. En Cortés Rodas Francisco y Monsalve Solórzano Alfonso (eds.) *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. Valencia: Edicions Alfons El Magnánim, pp. 231-261.
- Puente Hernández, Eduardo  
2005 *El Estado y la interculturalidad en el Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala-Corporación Editora Nacional.
- Quijano, Aníbal  
2000 “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-Systems Research*. XI (2), pp. 342-386.
- Ramón, Galo  
2009 “¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución?” En: Acosta Alberto y Martínez Esperanza (comps.), *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala, 2009, pp. 125-160.
- Rancière, Jacques  
2009 “Les démocraties contre la démocratie”. En Agamben, Giorgio, et al. *Démocratie, dans quel état?* Montréal: Les Éditions Écosociété, pp. 66-70.
- Requejo Coll, Ferrán  
1996 “Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7, pp. 93-120.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas  
2010 *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Instituto Pensar Pontificia Universidad Javeriana-Universidad del Cauca.
- Restrepo, Eduardo  
2012 *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rex, J.  
2002 “Multiculturalismo e integración política en el Estado nacional moderno”, *Isegoría*, 26, pp. 29-43.

- Rojas, Axel y Elizabeth, Castillo  
2007 “Multiculturalismo y políticas educativas en Colombia ¿interculturalizar la educación?”, *Revista Educación y Pedagogía*, 48, 11-24.
- Roth, André-Noël y Maguemati Wabgou  
2009 *Las políticas públicas de las diversidades. Identidades y emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez, Consuelo  
2010 “Autonomía y pluralismo. Estados plurinacionales y pluriétnicos”. En: González Miguel, Burguete Cal y Mayor Araceli, Ortiz-T Pablo (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: Flacso-GTZ, pp. 259-288.
- Santos, Boaventura de Souza  
2001 “Los nuevos movimientos sociales”, *OSAL*, 5, 177-188.
- Santos, Boaventura de Souza  
2002 “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”. *El Otro derecho*, 28, pp. 59-83.
- Santos, Boaventura de Souza  
2009 “Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad”. En: Acosta Alberto y Martínez Esperanza (eds.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala, pp. 21-62.
- Sartori, Giovanni  
2001 *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. México: Taurus.
- Sassen, Saskia  
2003 *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Segato, Rita  
2007 “Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales”. En *Educación en ciudadanía intercultural*. Lima: Universidad de la Frontera-Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 63-89
- Sierra, María Teresa  
1997 “Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas”, *Alteridades*, 7 (14), pp. 131-143.

- Tapia, Luis  
2010 “Formas de interculturalidad”. En: Viaña Jorge, Walsh Catherine y Luis Tapia, *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Convenio Andrés Bello, pp. 63-73.
- Tarlton, Charles D.  
1999 “Simetría y asimetría como elementos del federalismo: una especulación teórica”. En Fosas, Enric y Requejo, Ferran (eds.) *Asimetría federal y Estado plurinacional*. Madrid: Trotta, pp. 21-35.
- Taylor, Charles  
2001 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.
- Tejerina, Benjamín  
2005 “Movimientos sociales, espacio público y ciudadanía: los caminos de la utopía”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 72.
- Tilly, Charles. y Wood Lesley. J.  
2010 *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Crítica.
- Todorov, Tzvetan  
2010 *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Torres, Víctor  
2010 *La acción pública intercultural*. Quito: Abya Yala.
- Tubino, Fidel  
2003 *Interculturalizando el multiculturalismo*. Barcelona: Monografías CIDOB.
- Tubino, Fidel  
2004a “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico”. En: Samaniego Mario y Garbarini Carmen Gloria (comps.), *Rostros y fronteras de la identidad*. Temuco: Universidad Católica de Temuco, pp.151-164.
- Tubino, Fidel  
2004b “La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural”. En Castro Luci Milka (ed.), *Los desafíos de la interculturalidad. Identidad política y derecho*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Tubino, Fidel  
2005a “La praxis de la interculturalidad en los estados nacionales latinoamericanos”. *Cuadernos interculturales*, Año 3, N°5, pp.83-96. Viña del Mar: CEIP-Universidad de Valparaíso

- Tubino, Fidel  
2005b “Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva”. En: Norma Fuller (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, pp. 51-76. Lima: RDCSP.
- Tubino, Fidel  
2007a “El interculturalismo frente a los desafíos del pluralismo jurídico”. En: *Caminos para la inclusión en la educación superior*. Lima: Fondo editorial Fundación EQUITAS e IEP, pp.190-209.
- Tubino, Fidel  
2007b “Las ambivalencias de las acciones afirmativas”. En: VVAA, *Educación en ciudadanía intercultural*. Lima: Universidad de la Frontera y Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.91-110
- Tubino, Fidel  
2008 “No una sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina”. *Cuadernos Interculturales*, 6 (10), pp. 170-180.
- Tubino, Fidel  
2009 “Aportes de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos”. En Monteagudo, C. y Tubino, F. (Eds.). *Hermenéutica en Diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*. Lima: OEA-OEI-PUCP, pp. 155-179.
- Tubino, Fidel  
2011 “El nivel epistémico de los conflictos interculturales”. *Revista electrónica construyendo nuestra interculturalidad*, 7 (6-7), pp. 1-14.
- Viaña Jorge, Claros Luis y Sarzuri Marcelo  
2009 “Presentación”. En VVAA, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, pp. 7-8.
- Viaña, Jorge  
2010 “Reconceptualizando la interculturalidad”. En Viaña Jorge, Walsh Catherine y Luis Tapia, *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Convenio Andrés Bello, pp. 9-61.
- Walsh, Catherine  
2011 “Acción afirmativa en perspectiva afroreparativa”. En J. Sánchez, V. Avendaño y D. Caicedo, (eds). *Pueblos afrodescendientes y derechos humanos. Del reconocimiento a las acciones afirmativas*. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos del Ecuador-Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, pp. 197-242

- Walsh, Catherine  
2008 “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, *Tabula rasa*, 9, 131-152.
- Walsh, Catherine  
2006 “Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo”. En: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino*. Quito: Textos y Formas-Academia de Latinidad, pp. 27-43.
- Walsh, Catherine  
2009 *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala.
- Walsh, Catherine  
2010 “Interculturalidad crítica y educación intercultural”. En Viaña Jorge, Walsh Catherine y Luis Tapia, *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Convenio Andrés Bello, 2010, pp. 75-96.
- Walsh, Catherine  
2012 “El pluralismo jurídico: el desafío de la interculturalidad”, *Nova-merica*, 133, pp. 32-37.
- Webber, Jeremy  
1999 “Una constitución asimétrica”. En Fosas, Enric y Requejo, Ferran (eds.) *Asimetría federal y Estado plurinacional*. Madrid: Trotta, pp. 99-139.
- Werbner, Pnina  
2012 “Multiculturalism from Above and Below: Analysing a Political Discourse”. *Journal of Intercultural Studies*, 33 (2), pp. 197-209.
- Wieviorka, Michel  
2012 “Multiculturalism: A Concept to be Redefined and Certainly Not Replaced by the Extremely Vague Term of Interculturalism”. *Journal of Intercultural Studies*, 33 (2), pp. 225-231.
- Wills, María  
2007 *Inclusión sin representación. La irrupción política de las mujeres en Colombia 1970-2000*. Bogotá: Norma.
- Woehling, José  
1999 “El principio de igualdad, el sistema federal canadiense y el carácter diferencial de Québec”. En Fosas, Enric y Requejo, Ferran (eds.) *Asimetría federal y Estado plurinacional*. Madrid: Trotta, pp. 141-196.

Yáñez, Consuelo

1996 *Educación indígena en Ecuador*. Quito: Instituto de Capacitación Municipal-Ediciones de la Universidad Politécnica Salesiana.

Zapata-Barrero, Ricard

2008 “*Diversidad y política pública*”, *Papeles*, 104, pp. 93-104.

Este trabajo se ocupa de dar alguna sistematicidad a los distintos significados que se han producido en el marco de lo que podría denominarse el campo crítico de la interculturalidad en Abya Yala/América Latina. Realiza una lectura, entre muchas posibles, de los debates y proyectos que estructuran ese campo. Por lo tanto, no tiene ninguna pretensión de originalidad ni de exhaustividad, y menos de arribar a un supuesto significado definitivo de la interculturalidad que dé por terminado el debate. Al contrario, al intentar fijar un significado pretende contribuir a fundamentar una posición y, en consecuencia, alimentar la discusión y el diálogo. No obstante, cada parte del texto está atravesada por una aspiración: plantear que la interculturalidad como apuesta ético política, lejos de haber caído por completo en lógicas funcionales al mantenimiento del statu quo, tiene mucho que ofrecer a los proyectos emancipatorios.



Edwin Cruz Rodríguez es Politólogo, especialista en Análisis de políticas públicas de la Universidad Nacional de Colombia, magíster en Análisis de problemas políticos, económicos e internacionales contemporáneos de la Universidad Externado de Colombia, candidato a doctor en Estudios políticos y relaciones internacionales e integrante del Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia. Ha publicado "Movimientos indígenas, identidad y nación en Bolivia y Ecuador. Una genealogía del Estado plurinacional" (Abya Yala, 2012) y varios artículos en revistas especializadas de distintos países. En 2011 obtuvo el primer lugar en el premio de ensayo sobre América Latina (categoría estudiante de doctorado) del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Alcalá.



ISBN: 978 9942091468



9 789942 091468