

# Aprendiendo acerca de la interculturalidad y la política en los países andinos

Ludwig Guendel Gozález<sup>1</sup>

Recepción: 9 de enero de 2008 / Aprobación: 20 de agosto de 2008

## Resumen

El artículo tiene como objetivo analizar las políticas públicas desde la perspectiva cultural. En las naciones latinoamericanas promover políticas públicas siempre es difícil dado que son naciones con institucionalidades débiles y muy desestructuradas. En este contexto, impulsar políticas públicas siempre resulta difícil y constituye un enorme desafío, sobre todo si se trata de incorporar prácticas interculturales. Como han mostrado las luchas por los derechos específicos y universales, el avance de la política emancipadora está lleno de obstáculos. Comenzando porque las políticas públicas son complejas y encierran una dimensión política que procesa las demandas de intervención, las posiciones morales y las propuestas técnicas. Si se enfocan desde la interculturalidad los niveles de dificultad se incrementan, de ahí que no solo deviene en un desafío estratégico sino, principalmente, práctico. Esta debe

## Abstract

The purpose of this article is to analyze the public policies from the cultural perspective. In the nations of Latin América, to promote public policies is a hard work considering that the institutions have weak structures. In this context, to drive public policies is always difficult and becomes a challenge mainly if it deals with incorporating intercultural practices. As it has been demonstrated by the different fights regarding specific and universal rights, the progress of an emancipatory policy is full of obstacles; beginning with the fact that public policies are complex and include a political dimension which processes the demands of intervention, the moral positions and technical proposals. The levels of difficulty increase when focused from the point of view of interculturality which causes both strategic and practical challenges. This approach has to be accompanied by more politics, more agreements and

<sup>1</sup> Sociólogo, PHD por la Universidad Libre de Berlín, Alemania. Actualmente trabaja como Representante Adjunto en la Oficina de UNICEF-Ecuador. Las ideas esbozadas en este artículo son absolutamente personales y no expresan a la institución que representa. Correo electrónico: Lguendel@unicef.org.

acompañarse con más política, más acuerdo y más consenso cultural. De esto se trata cuando trabajamos en favor de los derechos humanos. En efecto, el diálogo intercultural constituye un medio para una sociedad más integrada, más respetuosa y con iguales oportunidades para la gente. Al mismo tiempo, muestra el avance en el reconocimiento de la diferencia para tener acceso a los mismos derechos, a las mismas capacidades, a los mismos recursos y a las mismas oportunidades. El proceso de institucionalización, surgido del Estado de derecho, dio respuestas a estas demandas y mostró, ineludiblemente, la diversidad y el camino del reconocimiento. Hoy la globalización muestra que ello es insuficiente y que la demanda por la justicia no solo es un problema local.

### Palabras clave

Interculturalidad / derechos humanos / derechos culturales / identidades / políticas públicas interculturales

more cultural consensus. This is what it is to work in favour of human rights. In effect, the intercultural dialogue is a means for a more integrated and respectful society with equal opportunities for people. At the same time, it shows the progress in the recognition of the differences towards accessing to the same rights, the same capacities, the same resources and the same opportunities. The institutionalization process, which emerges from the State of Rights, has given responses to these demands and has shown without a doubt, diversity and the road to recognition. Today globalization shows that it is insufficient and that the demand for justice is not only a local problem.

### Keywords

Cultural change / Human Rights / Cultural Rights / Identities / Intercultural Public Policies

## Introducción

**E**l diálogo intercultural constituye una estrategia para configurar una sociedad más integrada, más respetuosa y con iguales oportunidades para toda la gente. La interculturalidad es la capacidad (racional) de conocernos y de reconocer que compartimos un espacio en este ínfimo universo que hemos llamado planeta Tierra. Este reconocimiento obliga a organizarnos para compartir una acción colectiva enfocada hacia la justicia y la equidad, de tal modo que todas y todos nos veamos como

iguales. El nivel de desarrollo de la interculturalidad muestra el avance en el reconocimiento de la diferencia para tener acceso a los mismos derechos, a las mismas capacidades, a los mismos recursos y a las mismas oportunidades.

No es casualidad que la interculturalidad haya tomado fuerza más allá de las formulaciones antropológicas y devenga hoy en una demanda política por una sociedad diferente basada en la diferencia. El proceso de institucionalización, surgido del Estado de derecho, dio respuestas a estas demandas y mostró, ineludiblemente, la diversidad y el camino del reconocimiento y la incorporación como el único posible para organizar sociedades integradas. Un camino construido por las demandas, las conquistas y los asaltos expresados de múltiples formas por los que han sido “marginados” del control de la evolución social. Una de las manifestaciones de la institucionalización en el nivel mundial es la globalización. Ella ha puesto de relieve las inequidades existentes en el mundo y ha mostrado que la demanda por la justicia no es solo un problema local.

En efecto, hoy la libertad cultural es una problemática de debate social y político que muestra un mundo cada vez más encadenado e interdependiente y obliga a consensos mundiales y políticas inclusivas e integradoras. Las culturas subordinadas han invadido silenciosamente las naciones europeas y estadounidenses

marcando un punto sin retorno y provocando transformaciones impensadas hace unos años. Igual ha ocurrido en los propios países escenario de esa subordinación cultural y política a las metrópolis. Razones, por las que no es una circunstancia el surgimiento de este tema. No se trata hoy de “descubrir” con cierta perversidad colonial como viven “los otros”, tal y como lo postuló la antropología funcionalista, sino como construir un mundo donde lo impensado se transformó en lo inevitable y hay que compartir si se quiere existir.

La Caja de Pandora cultural se abrió y con ella emergió un crisol social. Por tal razón, debemos ponernos de acuerdo en el significado que debe tener esa acción de reconocernos interculturales ¿Cómo la concebimos? Este artículo tiene como objetivo esbozar algunas ideas en esta dirección. No se trata de entrar en un debate epistemológico sobre el tema de la interculturalidad sino indagar como algunas de las reflexiones filosóficas, antropológicas y políticas sobre el sujeto, pueden ayudar en las exigencias prácticas y técnicas con el objeto de transformar nuestras sociedades en espacios más igualitarios y más respetuosos del reconocimiento recíproco. En particular, el documento reflexiona sistemáticamente acerca de cómo incorporar prácticas interculturales en las políticas públicas y cómo estos instrumentos y espacios se convierten en promotores, articuladores y orientadores de dichas prácticas.

Hablar de políticas públicas en naciones con institucionalidades tan débiles y, al mismo tiempo, con sociedades tan desestructuradas como las naciones latinoamericanas, siempre resulta difícil y constituye un enorme desafío. Como han mostrado las luchas por los derechos específicos y universales, el avance de las políticas públicas y de la política emancipadora está lleno de obstáculos y complicaciones políticas, administrativas y culturales. Por un lado, las políticas públicas son complejas y encierran una dimensión política que procesa las demandas de intervención, las posiciones morales y las propuestas técnicas. Por el otro, ese carácter desestructurado de las sociedades en América Latina genera múltiples intereses y prácticas particularistas y patrimonialistas.

En este contexto, el enfoque de interculturalidad no solo deviene en un desafío estratégico sino, también, práctico, lo cual no significa sumergirse en el activismo estéril aunque comprometido. Se ha avanzado en una perspectiva basada en la promoción de políticas públicas que se encuentra obligada a apoyar conceptos capaces de esclarecer la práctica social y de conseguir unos resultados que impacten positivamente el bienestar de la gente. No es suficiente entregar instrumentos, hay que acompañarlos con más política, más acuerdo y más consenso cultural. De esto se trata cuando trabajamos en favor de los derechos humanos.

## El concepto de interculturalidad

En nuestra sociedad siempre han existido relaciones interculturales.<sup>2</sup> Muchas de estas relaciones interculturales se han fundado en el racismo, el colonialismo y otro tipo de exclusiones como las de género o de edad. En el mundo moderno estas actitudes racistas y particularistas se han insertado en una visión que privilegia la construcción instrumental de lo social,<sup>3</sup> la cual se ha impuesto

**2** Helberg Chavez, Heinrich. *Dimensiones de la realidad*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Carlos, Programa de Educación Intercultural Bilingüe, 2007.

**3** Cada día la preocupación de nuestra sociedad por los instrumentos y su desempeño es tal que olvidamos cuál es el propósito de la existencia humana. Si discutimos acerca de la educación, lo que aparece como primordial son las técnicas o el desempeño del estudiante en términos de su capacidad de acumular información o generar destrezas, no nos preocupamos por igual acerca de su satisfacción como persona, sus identidades, sus capacidades o intereses para abordar la vida familiar o social y, menos aún, si lo que aprende es para construir un mundo solidario o simplemente se trata de su éxito personal. Si la discusión se refiere a la atención de la salud, la preocupación se limita a la atención de la enfermedad y al desempeño de los centros de salud, pocas veces a la capacidad de la gente por guardar su salud. Peor aún, si el objeto de discusión es la economía: el crecimiento económico deviene en lo fundamental sin preocuparnos como contribuye al bienestar. Como si fuera poco, en ocasiones “la voz” del mercado resulta el elemento más significativo de cualquier decisión macroeconómica, sin importar si contribuye o no a la erradicación del hambre o a la eliminación de las brechas sociales. Basta con escuchar los comentarios económicos de algunos de los comentaristas de negocios de algunas cadenas internacionales de noticias para comprender aquel razonamiento del fetichismo que esbozaba Marx, cuando el mercado ni siquiera había alcanzado aún el impresionante desarrollo que tiene hoy.

como una perspectiva universal. El poder social se nutrió de estas concepciones ideológicas y se ha venido transformando en una tecnología del control que adquiere, en términos de Foucault, la forma de biopoder.

Las perspectivas que han procurado impulsar un proyecto emancipatorio como parte del propósito de la modernidad, no han dejado por ello de ser menos colonialistas o racistas. Como señala Scartezzini "... la oposición universalismo-relativismo no se superpone sin más a la oposición tolerancia-intolerancia. Ciertas condiciones fundamentales en paradigmas universalistas conducen históricamente a políticas intolerantes...".<sup>4</sup> De ahí se derivan las concepciones igualitaristas y socialistas que tampoco han sido capaces de avanzar en una construcción intercultural del mundo. Los universalismos cartesiano, racional, cristiano, marxista, freudiano, han sido, de un modo u otro, recreados por los particularismos que han emergido a través de la historia.<sup>5</sup> Pero, también, el historicismo "...al hacer del ser humano una criatura histórica, mina la idea de una única naturaleza humana y tiende a reducir la identidad de los seres humanos a la época y a la situación histórica en que estos viven y operan".<sup>6</sup>

4 Scartezzini, Ricardo. *Las razones de la universalidad y las de la diferencia*. En: Giner, Salvador, Scartezzini, Ricardo (eds), *Universidad y Diferencia*. Madrid: Alianza Univesidad, 1996, p.18.

5 *Idem*. p.20

6 *Idem*.

La interculturalidad es un espacio social en el cual se dirimen estos reconocimientos sociales y políticos mediados por relaciones culturales procurando romper con esta idea de una universalidad homogénea desprendida del proyecto de modernidad. La lucha por el reconocimiento social y político ha implicado, en primer término, aceptar la existencia de relaciones de poder que organizan las relaciones sociales y culturales, nuestra vida y, en segundo término, que debe ser distribuido lo más democráticamente posible. El enfoque de la interculturalidad procura, en este sentido, mostrar esas relaciones de poder fundadas en relaciones culturales y generar la capacidad de conocernos y de reconocer que compartimos un mismo espacio en este ínfimo universo cultural que hemos llamado planeta tierra.

Si se entiende la cultura como los valores, las normas, prácticas y costumbres que rigen la sociedad, esto quiere decir que los reconocimientos culturales constituyen una amplia gama de relaciones sociales. En este caso hay una identificación entre cultura y sociedad y entre relaciones interculturales y sociales, ya que todas las relaciones sociales son relaciones culturales. No obstante, con el propósito de puntualizar más dicho ámbito se entenderán las relaciones interculturales como aquellas mediadas por la existencia de "un ethos" particular<sup>7</sup>, el cual recoge una actitud hacia

7 Bustelo, Eduardo. *El recreo de la infancia: argumentos para otro comienzo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007. Este autor recoge, también,

la vida social. Esta actitud no sólo es fundamental para configurar la existencia social de este sujeto sino que su reconocimiento es vital para su incorporación plena en la sociedad. Sin ese reconocimiento particular este sujeto no sería tal, dado que ese "ethos" es consustancial a su constitución. Nadie puede negar la existencia de una cultura burguesa versus una cultura popular o la cultura rural versus la cultura urbana, sin embargo la característica del campesinado o de la clase obrera es su posición en la estructura social de producción más que sus rasgos culturales, razón por la cual, su reconocimiento político ha estado asociado, principalmente, a sus intereses económicos.

El campesinado, por ejemplo, lucha por su reconocimiento como sujeto político y social para negociar sus condiciones sociales de existencia y un nivel de influencia y representación en el sistema político. Esta exigencia incluye el reconocimiento de su cultura y su identidad como clase o sector de la sociedad. Como ha señalado Gramsci esta es una lucha por la hegemonía y, por consiguiente, por teñir el mundo con su concepción ética y moral. En este proceso el campesinado afirma su identidad como sujeto político y obliga a su reconocimiento en la medida en que hay un espacio de negociación y de influencia, es decir, la ciudadanía. Sin embargo está claro que no es la lu-

cha por la identidad cultural el centro de su demanda.

Caso contrario, la lucha por la afirmación cultural implica exigencias de otra naturaleza en la que son los saberes, las cosmovisiones, la moral, la ética y, en general, la actitud hacia la vida social lo que está en juego. Se trata de un sujeto que exige un reconocimiento diferente basado, principalmente, en su identidad cultural. Este carácter de la lucha no quiere decir que estos sectores sociales no tengan una posición en la estructura social de producción o formen parte de clases sociales. Tampoco significa que no exijan mejores condiciones de vida, lo que ocurre es que la reivindicación por el reconocimiento de su género, su posición en la sociedad a raíz de su edad y su etnicidad es lo que le otorga sentido a este tipo de demandas. En otras palabras, se trata del reconocimiento de su identidad como sujeto no de las demandas económicas en sí mismas.

Las luchas identitarias se cruzan con las luchas políticas y sociales de carácter clasista o reivindicativo, pero no se disuelven en ellas. En primer término, las luchas identitarias atraviesan la estructura social y política y se refieren a vindicaciones de otra naturaleza en la cual no hay un solo interlocutor sino, por el contrario, los interlocutores somos todos. En segundo término, el carácter político de estas luchas no ponen en cuestión las relaciones sociales de producción hasta tanto estas relaciones se transformen en un obstáculo para las luchas identitarias, tal y como ocurre

---

esta tesis de Foucault para el caso específico de la niñez y de la adolescencia. Igual argumentación puede formularse para las concepciones de mundo elaboradas por las poblaciones indígenas y por las mujeres.

en el caso de las poblaciones indígenas. En tercer término, la lucha no está orientada hacia la toma del poder del Estado sino a la reconfiguración del poder social, pues procura una distribución más democrática de éste. Esto quiere decir, que la lucha por la transformación toca al conjunto de las instituciones sociales (la sexualidad, la maternidad, la paternidad, el patriarcado, la ciencia) y no específicamente a las instituciones capitalistas. Se trata de una transformación cultural.

Sin embargo, la sociedad no es uniforme. Se encuentra estratificada en clases y sectores sociales, algunos de los cuales tienen acceso a ciertas condiciones económicas y sociales. No es lo mismo una mujer empresaria que una mujer campesina o perteneciente a los estratos medios. No cabe ninguna duda de que las mujeres empresarias tienen acceso a medios que no están a la mano de las mujeres obreras y, mucho menos, a las pertenecientes a los grupos sociales ubicados en las franjas más pobres de la sociedad. Asimismo, la mayoría de los pueblos indígenas y afrodescendientes forman parte de la gente más pobre de América Latina, de modo que sus demandas culturales coinciden con las demandas clasistas por mayor acceso a la riqueza y al poder político. Las luchas identitarias tienen, en consecuencia, límites y alcances muy bien definidos. En algunas ocasiones coinciden con las demandas clasistas, en otras las alimentan y las complementan aunque adquieren autonomía.

En el primer caso es evidente que las luchas identitarias se transforman en luchas dirigidas a acceder al poder político. En este caso el elemento que articula la lucha social es la reivindicación clasista aunque la lucha intercultural se encuentra presente como una exigencia de quienes son desconocidos culturalmente no sólo por su identidad sino por su condición social. En el segundo caso las luchas se limitan a conseguir más poder social y el poder político queda en el segundo plano. Lo político adquiere aquí un contenido más institucional y despolitizado desde el punto de vista del reclamo clasista, ya que no hay una exigencia más allá de los límites establecidos por el orden capitalista.

La realidad política y social yuxtapone ambos tipos de movimientos pero dependiendo de las circunstancias, uno u otro termina perfilándose como el predominante. En las sociedades más institucionalizadas habrá una tendencia para que las luchas identitarias adquieran mayor espacio, aunque siempre habrá momentos en el que la lucha social tienda a polarizarse y estas vindicaciones culturales terminen metamorfoseándose dentro de las luchas clasistas como vindicaciones culturales de los grupos sociales subordinados económica y políticamente, tal y como pareciera estar ocurriendo hoy en Bolivia.

Así formulado, el análisis de la interculturalidad adquiere un carácter diferente y plantea desafíos que van más allá de argumentos autocentrados en ámbitos culturales espe-

cíficos. En efecto, esta categoría se ubica en un campo de transformaciones políticas e institucionales indeterminadas cuyo sentido se lo otorga la conflictividad social y el desarrollo de la institucionalidad.

## Los movimientos sociales y la interculturalidad

Los movimientos sociales han venido luchando por el reconocimiento político y cultural. Primero fueron las luchas clasistas de la clase obrera, el campesinado y, en general, las masas asalariadas contra el dominio de la burguesía o, en general, de la clase dominante. De estas luchas nació el Estado Social de Derecho y la noción de ciudadanía, dos conceptos inconclusos en América Latina. Posteriormente vinieron las luchas por la reivindicación de derechos específicos como las de los pueblos y nacionalidades indígenas, las mujeres, la niñez y la juventud, las personas migrantes, los y las afrodescendientes, los sin casa, los sin tierra, los desplazados y refugiados. Gracias a estos movimientos políticos se han reconocido los derechos sociales y se ha conseguido incorporar temas culturales e identitarios en la agenda pública, lo cual permitió el surgimiento de un amplio marco internacional y nacional sobre los derechos humanos. A pesar de que este reconocimiento formal ha significado un gran avance en

el desarrollo del Estado de Derecho, aun no se ha traducido en acceso a mejores condiciones de vida y a libertades culturales para todas personas. Hoy estos grupos, principalmente los más pobres, exigen la aplicación de esta normativa y el ejercicio de una convivencia cultural con equidad.

En América Latina estos son viejos “issues” (la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes es parte de la historia de la desigualdad existente en estas naciones) que están adquiriendo una complicación no imaginada a raíz de los procesos de globalización que limitan la soberanía del Estado para desarrollar políticas de integración social.<sup>8</sup> En Europa y los Estados Unidos, por otra parte, la migración proveniente de los países pobres ha transformado las sociedades y ha intensificado las relaciones interculturales, otorgándoles mayor significación social y política. Fenómeno que ocurre en un período de crisis del Estado Social y transformaciones profundas en sus regímenes de bienestar.

La diáspora social y cultural de los movimientos sociales identitarios

8 Messner, Dirk. *Fortalecer la competitividad internacional y dimensiones sociales del desarrollo. Correlaciones y contradicciones en sistemas de protección social en un mundo globalizado*. Disponible en: <http://www.rau.eduuy/polsored/htdocs>, 2002. Este autor pinta un horizonte poco halagüeño para América Latina, en el cual el predominio del narcotráfico, la violencia, la corrupción, el contrabando y otros males de este talante se presentan como opciones y tienden a afectar al “otro”. Bajo estas circunstancias las relaciones interculturales adquieren un carácter diferente al que tenía hace unas décadas.

ocurre en un período de desbroce social y de pérdida del carácter universal que caracterizó a las políticas económicas y sociales. Surge con mayor fuerza el concepto de sociedad de mercado,<sup>9</sup> y las políticas públicas son más limitadas y selectivas. El fortalecimiento del mercado, el retiro del Estado y la selectividad de las políticas contribuyeron, paradójicamente, al fortalecimiento del multiculturalismo en la medida en que redujo la capacidad política de articulación de las naciones. Tal y como se ha observado en las cumbres sociales y, últimamente, en diferentes escenarios nacionales como en Ecuador, Venezuela, Bolivia, Uruguay, Argentina y Brasil, estas banderas de lucha particulares poco a poco han dejado de ser demandas aisladas y específicas y comienzan a tejerse desde todo lado conceptos más integradores que cuestionan las raíces de la sociedad contemporánea.

Estos años han sido de ambigüedad y de un movimiento pendular entre el Estado y el mercado que ha generado un comportamiento social paradójico. En primer término, no hay duda que el reconocimiento de estos grupos ha fortalecido el proceso de institucionalización, lo cual mostró, ineludiblemente, la diversidad y el camino del reconocimiento y la incorporación como el único posible para organizar sociedades integradas. Pero, al mismo tiempo, el reconocimiento

ha obligado a los movimientos sociales a someterse a las reglas del Estado de derecho y a jugar en el terreno político marcado por las instituciones liberales. Algunas posiciones radicales sostienen que ha habido un proceso de “cooptación” de muchos de sus líderes y organizaciones, lo cual ha “mediatizado” la radicalidad de sus posiciones y confiscado muchas de sus demandas.

En segundo término, el fortalecimiento del mercado y de la iniciativa privada ha debilitado los mecanismos de canalización del conflicto social y reducido la capacidad de integración social, lo cual ha permitido la diáspora social y cultural de los movimientos sociales, ha abierto espacios políticos y culturales y fortalecido el concepto de una sociedad multicultural. Sin embargo, el predominio del mercado ha consolidado la racionalidad instrumental, contraído los espacios públicos a través de los que se canaliza las demandas y subordinado el acceso a los servicios de atención social y, en general, a mejores condiciones de vida a la dinámica de la oferta y demanda.

El proceso de globalización no ha sido menos paradójico. Por un lado, ha contribuido a crear un marco ético y jurídico internacional que ha presionado a los Estados a reajustar sus leyes y velar por el cumplimiento de los derechos. Asimismo, ha puesto de relieve las inequidades existentes en el mundo y ha mostrado que la demanda por la justicia no es solo un problema local ni que la injusticia

9 De Sousa Santos, Boaventura. *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Programa de Estudios sobre democracia y transformación global, 2006.

es provocada solo desde ese ámbito. Pero, por el otro, ha impuesto la lógica del capitalismo salvaje y está sometiendo a las naciones pobres a esquemas de desarrollo con efectos excluyentes.

La interculturalidad ha adquirido hoy significación política y social en el contexto de estos contrastes y paradojas, que envuelve, también, el debate en las ciencias sociales y en la ingeniería social. Una significación que no solo se refiere a las complejidades de la integración social en un mundo multicultural sino, también, a que ello conlleva el peligro del desorden social.

## El acuerdo intercultural: la política intercultural

Para Habermas,<sup>10</sup> el reconocimiento recíproco debe expresarse en esfuerzos tendientes a abrir espacios de comunicación y de acuerdos sociales fundados en una actitud reflexiva. Este proceso de relaciones reflexivas significa reconectar ética, ciencia, política y cultura. Si se entiende que la ética es la discusión acerca de como se encara el futuro y la moral la posición adoptada para resolver los problemas que enfrenta el mundo de hoy, ciertamente esto significa que la interculturalidad debe ser abordada desde el plano de lo que es bueno

o malo en procura de construir ese mundo más democrático e igualitario. La ética es la discusión de la sustancia social, es decir, de los principios y órdenes que rigen nuestra sociedad. La ética es capaz de vincular la producción social y sistemática del conocimiento con nuestros afanes técnicos y prácticos de reconfiguración social. De ahí que estos esfuerzos no solo no deben perderse en las aulas o bibliotecas universitarias sino que tienen que conectarse con las acciones prácticas de las agencias gubernamentales, internacionales y no gubernamentales en procura de conseguir esa equidad. El reclamo por mayor igualdad, más libertad y más sujeto requiere de esos esfuerzos por traducir y mantener explícita la vinculación entre filosofía, practicidad y técnica, lo cual implica no separar el conocimiento de la intersubjetividad y visualizar al mundo como un espacio compartido con otros seres vivos y en simbiosis con la naturaleza.

El sociólogo estadounidense Robert Merton habla de teorías de alcance medio para referirse a esta operatividad del pensamiento social. El enfoque de los derechos humanos es una de esas perspectivas de mediano alcance que procura tematizar de manera diferente el desarrollo y configurarse en un instrumento que goza de legitimidad y tiene una perspectiva institucional cuya pretensión es traducir la ética y la moral en algo operativo dispuesto a abrir un camino de transformación social fundado en el reconocimiento recíproco. Más específicamente en la búsqueda de la

equidad cultural como medio privilegiado para la integración social.

Tal y como se destacó antes, este es un camino mediado por el poder. En efecto, “Los desequilibrios de poder desfiguran el diálogo intercultural, de manera que a veces será difícil distinguirlos de los problemas de comunicación interculturales: aunque son de naturaleza diferente”.<sup>11</sup> El poder es inevitable y complejo, detrás hay unos intereses, una manera de ver el mundo, en suma, una cultura, que puede ser dominante o subordinada. El derecho, por su parte, es un mecanismo relacional que busca canalizar esa relación de poder, la diferencia, en términos legales e institucionales (culturales).

El reconocimiento de la diferencia implica un reconocimiento de la diversidad cultural y de estas relaciones de poder. ¿Cómo podríamos imaginar un futuro social sin aceptar esta realidad? Esto significa reconocerse recíprocamente, es decir propiciar el diálogo intercultural. No hay duda que este es un tema muy interesante y de grandes desafíos. El reconocimiento recíproco conduce a la comprensión del otro pero, a través de la autocomprensión y, por lo tanto, de su autoregulación. Se trata de reconocer una actitud hacia la vida social, un ethos en palabras de Foucault. Conociendo las virtudes y los defectos es que puedo desarrollar un diálogo pues esto implica aceptar lo que se puede enseñar: mi aprendizaje histórico social y lo que pue-

<sup>11</sup> Helberg, *Op.cit.*, p.5.

do aprender del otro. Muchas de las demandas políticas de los pueblos originarios tienen que ver con los saberes, los cuales representan no sólo una manera de conocer y racionalizar el mundo sino el aprendizaje social acumulado a partir de estas relaciones de reconocimiento recíproco. Recogiendo el planteamiento liberal podríamos decir que es el autocontrol del poder como forma de conseguir mayor libertad cultural.<sup>12</sup>

El asunto es que este reconocimiento cultural puede ser y, de hecho, ha sido limitado, dado que nos hemos reconocido como diferentes entre algunos mientras que otros ni siquiera han sido reconocidos como sujetos e incluso como personas. Hay que definir que se entiende por reconocimiento pues en nuestras sociedades se le ha dado un valor muy diferente dependiendo de los puntos de vista.

Como colegía un joven científico social costarricense en un debate sobre el tema cultural quien, además, es inmigrante nicaragüense, reconocimiento no es tolerancia. La tolerancia es una forma decente y educada de racismo y discriminación que quiere decir: te acepto porque es inevitable que seas mi vecino pero por favor no te metas conmigo y yo tampoco me meteré contigo. Una manera muy moderna y civilizada de aceptar la convivencia en un contexto de paz. Puedo organizar una sociedad muy

<sup>12</sup> Couzens Hoy, David. *Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la Escuela de Frankfurt*. En Couzens Hoy, David. Foucault. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, pp.155-163.

ordenada y respetuosa y, al mismo tiempo, puede ser racista, excluyente y fragmentada: tienes tus espacios y yo los míos. Esta perspectiva es muy influyente en algunos círculos conservadores que se autoidentifican como muy amplios y progresistas. Por supuesto, hay una cultura dominante que impone las reglas de convivencia a la cultura subordinada. La tolerancia no es una concepción capaz de construir un mundo integrado, simplemente es la manera “excluyente” de resolver el problema de la diversidad por parte de algunos “humanistas”.

Tampoco la interculturalidad es solo aceptar al otro. Lourdes Tiban, Directora del Consejo de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, indígena ecuatoriana perteneciente a una de las 14 nacionalidades indígenas que habitan ese país, sostiene que el reconocimiento no es suficiente para “incorporar” a los pueblos indígenas a la sociedad ecuatoriana en equidad. Reconocer significa aceptar que existes, visibilizarte y concordar que tu bienestar es también importante. Sin embargo, como lo ha dicho esta importante dirigente, esto no necesariamente implica que te incorpore como igual en la sociedad. Este es el mundo de las reservas para indígenas, para las mujeres o para otros que han levantado la demanda intercultural. Reconozco tus diferencias y contribuyo para que sean atendidas. En otras palabras, puedo construir una reserva territorial pero, también, puedo organizar una reserva social en la que garantizo aceptación, políticas de bienestar y de respeto y manuten-

ción del patrimonio cultural. Pero yo en mi casa y tú en la tuya.<sup>13</sup>

La interculturalidad tiene aún mayores exigencias que el simple reconocimiento como aceptación y la sitúo en la categoría incorporación. Uno puede imaginar la sociedad actual organizada en múltiples autopistas sociales y culturales. Algunas de estas autopistas, las centrales y más importantes, están cerca del poder económico y político, mientras que otras se alejan cada día más de estos espacios. Algunos sectores sociales transitan por autopistas que están prácticamente alejadas de estos centros neurálgicos. Estas autopistas uno puede imaginárselas virtualmente y representan espacios simbólicos y políticos de interacción social. En las autopistas también hay carriles. Algunos de estos carriles no conducen a ningún lugar y están subordinados a otros. Se puede transitar una autopista central o periférica pero de manera subordinada, como ocurre con las mujeres o los niños y niñas.

Los transeúntes de estas autopistas organizamos nuestras vidas en ellas en una especie de planes de viajes que algunos autores como Bobbio<sup>14</sup>, Giddens<sup>15</sup> y Habermas,<sup>16</sup> le

**13** Tiban, Lourdes. Derechos colectivos de los pueblos indígenas del Ecuador. Aplicabilidad, alcances y limitaciones. Quito: INDESIC, 2001.

**14** Bobbio, Norberto. *Teoría General del Derecho*. Editorial Temis, S.A. s.l., 1992;

**15** Giddens, Anthony. *La identidad del yo*. Barcelona: Editorial Península, 1997.

**16** Habermas, *Op.cit.*

han llamado planes de acción. Son verdaderas cartas de navegación de nuestra vida en la cual fijamos nuestras metas y organizamos nuestras estrategias. Todos tenemos un plan de acción pero algunos se ven compelidos a reducirlos a la humilde y modesta acción de conseguir alimento y algún lugar para pasar la noche, mientras que otros abarcan actividades mucho más complejas y hasta frívolas. Todos somos, en alguna medida, el insumo del plan de acción del otro, aunque algunos de manera vital y otros de un modo circunstancial. Allí ocurre la interacción cultural, ya que estos planes de acción los organizamos con base en criterios de inclusión-exclusión cultural (representaciones, imaginarios).

Las autopistas son nuestras relaciones vistas colectivamente y en su proceso de conformación es que constituimos nuestra identidad personal y social. Nuestros planes de acción están determinados por esa identidad. Hay algunas autopistas que siempre son transitadas por algunos y sus planes de acción están bien articulados. En ese transitar puedo vincularme solo marginalmente con otras autopistas, como cuando circulo en automóvil y paso muchas calles laterales sin entrar ni importarme hacia donde van y como están conformadas.

La construcción y tránsito de las autopistas las organizamos a través del derecho positivo o del derecho consuetudinario, las reglas sobre las que actuamos y que se convierten,

en definitiva, en las normas de circulación social de nuestras vidas y en torno a las cuales organizo mis planes de acción. Hay reglas dominantes y reglas subordinadas, reglas reconocidas y reglas que operan exclusivamente en algunas autopistas. Estas relaciones que configuramos en esos planes de acción están constituidas en torno al poder social: el poder de reconocer y desconocer.

Los que transitan las autopistas centrales configuran sus planes de acción con mayor conocimiento de lo que ocurrirá pues tratan de producirlas y sistematizarlas basadas en la pretensión de racionalidad que les da el acceso al control. En consecuencia, tienen las capacidades para comprenderlas y para tomar las decisiones más adecuadas, ya que tienen más recursos de todo tipo. Son más racionales, simplemente, porque tienen más conocimiento y acceso a los puntos neurálgicos a donde confluyen las autopistas sociales. También son ellos quienes establecen muchas de las reglas generales que se requieren para viajar en la autopista y los que deciden cuáles reglas se aceptan y cuáles continuarán en la oscuridad. Sus vidas confluyen, integran, constituyen e inciden, significativamente, en el centro neurálgico. En la medida en que nos vamos alejando de estas autopistas centrales el conocimiento es más básico, los recursos son menores y el acceso es más limitado casi inexistente.

El concepto de plan de acción es muy importante para entender esto

porque es alrededor de ellos que se organizan las relaciones con la gente, nuestras relaciones interculturales. Los que recorren las autopistas centrales configuran sus planes de acción sin importar lo que ocurre con las personas que están fuera de sus autopistas. Ellos son el poder y están embebidos de sus éxitos y de sus metas. Su interculturalidad se limita a esos espacios y a relacionarse con los mismos. Es una sociedad autocentrada y egocéntrica. Los sectores que transitan las autopistas alejadas, también, hacen sus planes de acción al margen de los centros neurálgicos no porque así lo quieran sino porque así está organizado el orden entre ellas. Sin embargo, la vinculación entre las otras autopistas periféricas tampoco es muy intensa, aunque ciertamente sus planes de acción están más articulados entre sí, simplemente porque comparten muchos espacios y sus relaciones son más sustanciales. Estos sectores no tienen información suficiente ni las capacidades ni los recursos para incorporar al centro en sus vidas, por ello es que son sectores excluidos en el sentido cultural, económico, político y social. Sin embargo, sus planes de acción están, en alguna medida, condicionados por el centro, porque allí se toman muchas decisiones económicas y políticas que los afectan. Esta es una sociedad fragmentada socialmente y, por ende, culturalmente.

Lo increíble de todo esto es que nos estamos refiriendo a autopistas virtuales porque en la realidad todos compartimos los mismos espacios

físicos. Acaso no compartimos también el espacio físico del mendigo de la esquina, de la señora que vende empanadas o de la indígena que carga su niño, del mensajero o del taxista. Pese a ello los que transitamos en las autopistas centrales solo incorporamos en nuestros planes de acción a estas personas o grupos como datos dentro de nuestro trajinar hasta que algún acontecimiento (un asalto, una movilización social o una tragedia) nos recuerda que están allí. Por tal razón, no es suficiente tolerar o reconocer. Puedo preocuparme por el bienestar de estos grupos, reconocerlos pero, sin embargo, no incorporarlos en mis planes de acción como algo vital.

La articulación de las autopistas es aquella en la que se agrupan y organizan los planes de acción conformando un gran plan de acción o proyecto de sociedad. La nación es esa gran autopista hacia la que desembocan todas las personas que habitamos la sociedad. En esa gran autopista, sin embargo, algunos la transitan con mayor propiedad que otros y piensan que desde su perspectiva deben articularse sus planes de acción. Todos deben converger hacia ese vértice establecido por quienes transitan las autopistas centrales, las autopistas periféricas no interesan e, incluso, ni siquiera tienen accesos a la autopista central. No hay una nación intercultural.

La interculturalidad consiste, en este sentido, en conseguir un cambio social que permita el tránsito de todos en esa misma autopista o, al

menos, se creen los accesos necesarios, para que todos, de alguna manera, puedan transitarla. Este acceso implica incorporar de manera vital en nuestros planes de acción a los demás. La interculturalidad es, en este sentido, un concepto límite como lo son las nociones democracia, Estado de Derecho, derechos humanos y otras que la sociedad ha venido construyendo para crear horizontes normativos de vida social y colectiva. Como concepto límite contribuye, por lo tanto, a mostrar un camino o utopía.

La categoría, incorporar, operacionaliza este esfuerzo más que la categoría incluir. Yo puedo incluir sin incorporar, puedo abrir mi espacio a la otra persona pero sin incorporarla en mis actos culturales, así como puedo incluir un libro en mi biblioteca o incorporar una noción en mi mente sin articularla a mi razonamiento. Por ejemplo, como hombre puedo ser respetuoso con la libertad cultural de una mujer e incluirla en mi patrón de comportamiento como una regla social válida, pero no, necesariamente, la incorporo en mi cultura política y social, de modo que sigo comportándome y decidiendo al margen de esta regla.

La incorporación significa insertar en mi plan de acción a esa persona no como un dato sino como un actor. Quiere decir que reconozco su pensamiento y su acción como válido para debatir y argumentar en los contextos institucionales aceptados. Estoy dispuesto a tranzar y acordar

a la luz de sus propuestas. Todos los espacios institucionales: la religión, la educación, la ciencia, la política, la economía y otros están abiertos al debate y a la incorporación de su perspectiva, siempre y cuando haya actitud de las partes de incorporar al otro. Esto representa un cambio sustancial pues implica acabar con los saberes como dogmas y abrirlos a todos y a todas, desde una perspectiva de equidad cultural, para que se acceda a ellos ampliamente, sin reservas ni restricciones.

Esta apertura implica someter las instituciones sociales al escrutinio público y abrir los archivos para debatirlo todo en condiciones de equidad. Una de las maneras que ha encontrado en la sociedad moderna para tener esa incidencia es la política pública. Esta política es el instrumento para organizar el diálogo y para incidir en todos los planes de acción de modo que procuremos acercar las autopistas periféricas a las autopistas centrales. La política pública puede ser el medio de incorporar a la otra persona de modo vital y con una perspectiva cultural. Hay que pensar en las estrategias y los mecanismos idóneos para que estas políticas tengan un verdadero impacto y puedan contribuir a mejorar nuestras sociedades de una manera razonable y democrática.

Plantearse una política de derechos humanos que reconozca la diferencia estructural es algo complejo que implica construir no solo una teoría del cambio que incorpore la subjetividad sino avanzar hacia una

comprensión política y técnica de la interculturalidad que postule opciones estratégicas e instrumentos de política pública (Teoría de alcance medio). Helberg<sup>17</sup> propone dos elementos muy importantes, en este sentido, que pueden contribuir en estos esfuerzos: 1. el reconocimiento de los mitos y; 2) la reflexión epistemológica o autocomprensión. Reconozco mis mitos y les busco sentido para comprenderlos, procesarlos o superarlos con el objetivo de entender al otro. Esto implica el dominio de una lógica transaccional o arreglos institucionales, como se postula desde el institucionalismo: yo sacrifico algo para garantizar la convivencia con el otro. Este proceso transaccional debe estar fundado en reglas, ser sistemático y apuntar a un acuerdo sustantivo. Las reglas implican procedimientos para entablar un diálogo permanente que den seguridad a las partes y equidad en el proceso. No obstante, esto no es suficiente.

Un diálogo que conduzca solamente a un acuerdo de convivencia es limitado si nuestra pretensión es construir una sociedad integrada. La convivencia puede ser un *apartheid*. Cuando se hace referencia a una sociedad democrática significa a una sociedad capaz de generar un acuerdo cultural en el cual cualquiera pueda reafirmar su identidad pero con la condición de buscar elementos comunes que permita constituirse en un cuerpo colectivo aceptando la diferencia. Es decir, incorporar dispo-

sitivos culturales dirigidos a ver al otro no sólo con respeto sino en la misma condición sociocultural que la mía.

Rawls<sup>18</sup> apuntaba a esto cuando se refería a aquellos principios básicos que todos los grupos sociales debieran adscribir para garantizar una sociedad donde reine la justicia y la libertad. Él se refería a construir una universalidad capaz de reconocer y fortalecer la particularidad para que el igual universal fuese una posibilidad real. Él apostaba a las instituciones a través de las políticas públicas. Touraine<sup>19</sup> ha expresado esto en una frase muy linda “Cómo podemos vivir juntos”. Esta argumentación, sin embargo, plantea los riesgos de los enfoques culturalistas,<sup>20</sup> que ponen tanto énfasis en el particularismo cultural que olvida la sociedad, es decir, olvida que existen otros y postula algo inviable que conduce, más bien, a un conflicto social sin salida. Punto de vista tan excluyente como los que desde su posición dominante se han encargado de excluir y negar, sistemáticamente, a los otros por un sentimiento de superioridad cultural.

En consecuencia, la base del acuerdo cultural es el diálogo, un

**18** Rawls, John. *Justicia como equidad*. Madrid: Editorial Tecnos, 1999.

**19** Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos? El destino del hombre en la aldea global*. Argentina: Fondo cultura Económica, 1997.

**20** “El lado oculto de ese multiculturalismo es el riesgo de encierro de cada cultura en una experiencia particular incommunicable. Semejante fragmentación cultural nos conduciría a un mundo de sectas y al rechazo de toda norma social”. Ver Touraine, *Op.cit.* p.41

diálogo racional en el que unos deben aprender del otro argumentando y contraargumentando, tal y como lo postula Habermas. Heinrich Helberg<sup>21</sup>, en este sentido, acierta cuando señala que esta actitud política y social implica compartir y debatir saberes. Para ello la llamada cultura occidental debe superar su imperialismo cultural, aceptar que otros saberes son tan importantes como los suyos y debatir en condiciones de igualdad las otras lógicas de conocimiento, sometiendo sus instituciones a ese proceso del autoexamen o en palabras de Feyerabend a la aceptación de que existen otras racionalidades o maneras de ver el mundo.

La ciencia debiera entenderse, no sólo como una herramienta del conocimiento sino como un espacio o institución para conocer, debatir y aplicar principios, leyes e instrumentos centrados en la ética de un desarrollo humano inclusivo e integrado que incluya todas las racionalidades. Hoy el uso de la ciencia está siendo objeto de cuestionamiento debido a que nuestros logros tecnológicos están destruyendo el planeta: nuestros glaciales se están derritiendo, nuestros entornos están transformándose a tal punto que las especies animales se están extinguiendo con consecuencias severas en el autosustento de la humanidad. Asimismo, muchos de los conceptos de organización social que la ciencia ha creado o justificado alientan la violencia, el individualismo o el consumo fútil. Ya no morimos so-

lamente producto de enfermedades infectocontagiosas sino de la violencia o enfermedades catastróficas producidas por un estilo de vida perverso alimentado por la mercadotecnia, la publicidad, las ciencias farmacéuticas, la electrónica, etc. Estamos a las puertas del colapso de la sociedad moderna o, incluso, del mundo tal y como lo conocemos, sobre todo en las naciones pobres.

El reconocimiento de esta dramática situación es una oportunidad para valorar las otras concepciones del mundo que han estado subordinadas o ignoradas, como, por ejemplo, las culturas originarias en América. Al mismo tiempo que viene ocurriendo esto en el mundo, América Latina experimenta el reconocimiento de los pueblos y nacionalidades indígenas y afrodescendientes como sujetos políticos y sociales y de otros grupos como las mujeres y la niñez. No es una casualidad, las luchas de estos pueblos y grupos sociales junto con el fortalecimiento de las instituciones democráticas han permitido que las llamadas libertades culturales se amplíen en la región y surjan con más fuerza enfoques de política pública que incorporan esta dimensión intercultural.

Más allá de la visión negativa que postula el entierro de las energías utópicas, no hay duda que contamos con herramientas para forjar un mundo distinto y existe una enorme oportunidad de establecer esos diálogos. Se han abierto caminos y también se ha aprendido. Occidente, más allá de

21 Helberg Chavez, *Op.cit.*

sus limitaciones, ha crecido en su capacidad de construir algunas de sus instituciones como el Estado social, el concepto de los derechos humanos, la educación como forma organizada de socialización y aprendizaje social, las ciencias exactas y humanas como herramienta para ejercer un control de los riesgos y otras, que orientadas con un criterio basado en la centralidad del sujeto pueden ser factor para el desarrollo de la humanidad. Cabe destacar que estas construcciones sociales han sido producto de las luchas sociales, las demandas de los grupos excluidos y los sincretismos culturales. ¿Por qué no poner esos aportes al servicio de un concepto integrado de lo social invitando a otras concepciones a enriquecer, reconfigurar o transformar estas instituciones dándoles un carácter más inclusivo y más amplio?

Igualmente otras culturas han conseguido desarrollar instituciones y conocimientos que les ha permitido configurar tejido social y que pueden aportar a la construcción de una sociedad global más democrática y más igualitaria. ¿Cuál es la razón por la cual sus perspectivas no pueden ser reconocidas como acicates para una visión capaz de integrar y de favorecer esa visión integrada del mundo que todos queremos?

Es necesario desprenderse de los conceptos imperiales, reconocer las limitaciones del predominio de la racionalidad instrumental e incorporar como horizonte el bienestar de todos y todas basado en una justicia social

con equidad. Romper con esto implica un replanteo de cómo occidente ha concebido lo social. En un ensayo del famoso físico Albert Einstein, escrito a comienzos del siglo pasado, en el cual criticaba la economía neoclásica por su afán de separar valores y ciencia para explicar y conducir nuestras relaciones sociales de producción, reclamaba la incorporación de la moral en las prescripciones económicas. Casi cien años más tarde estamos en lo mismo pero con consecuencias peores, pues no solo hemos conseguido increíbles progresos en lo técnico científico pero la pobreza se mantiene y peor aún, estamos por acabar con la nave que nos conduce a través del espacio sideral. Franz Hinkelammert<sup>22</sup> mostró la irracionalidad de mantenernos en este enfoque planteando una discusión muy interesante en la que identificaba el momento en el cual esa unidad entre ética, moral y conocimiento se rompía para plantear una concepción unilateral e instrumental de la ciencia. Su metáfora de la persona que perfecciona su instrumento para cortar la rama del árbol sabiendo que el mismo está en la rama y que al cortarla se caería es sintomática. Más o menos es como se está abordando el mundo contemporáneo. Este autor reclama el regreso a plantearse desafíos morales en nuestro desarrollo, al igual que la crítica de las sociedades originarias es una crítica moral a la manera occidental de enfrentar la transformación social.

<sup>22</sup> Hinkelammert, Franz. El sujeto y la ley, el retorno del sujeto reprimido. San José, C.R.: EUNA, 2003.

Aprender de las posiciones morales de los nuevos sujetos culturales y de las lógicas de los pueblos originarios no hay duda que implicaría una enorme contribución. Esto no quiere decir, como señaló Fabián Potosí, filósofo ecuatoriano perteneciente a uno de los pueblos indígenas<sup>23</sup>, deificar estas culturas, tapar sus propias limitaciones así como negar el carácter sincrético y contradictorio de su pensamiento. Al fin y al cabo más de 500 años de subordinación y asimilación no pasan en vano, tampoco se puede negar que el conflicto y el poder, este ausente de estas sociedades.

En este marco realista, el diálogo intercultural implica abrir el debate, incorporar estas otras maneras de ver el mundo y juntos plantearse la pertinencia de esos desafíos morales. En otras palabras, atravesar las instituciones sociales y políticas o crear instituciones que abran o posibiliten el espacio sistemático y permanente para que se debatan los valores y normas a la luz de la búsqueda de la justicia con equidad y de la libertad.

No se trata de caer en una especie de idealismo. Lo social, como se advirtió en el segundo párrafo, no es algo transparente sino que se encuentra atravesado por intereses de diverso tipo, lo cual significa mayor complejidad social y política, tal y como ocurre en los países andinos. El conflicto social es inmanente a nosotros y el poder algo inevitable,

sin embargo es algo que puede canalizarse adecuadamente. Dentro de la lógica procedimental que nos ha ofrecido Habermas, se trata de que estas instituciones postulen reglas en las que esto sea posible. Reglas que permitan el debate y controles democráticos que impidan los excesos. El liberalismo republicano ha argumentado que precisamente el reconocimiento de estas reglas es fundamental si se aplican para todos y todas. No obstante, como fue postulado por el filósofo mexicano Esteban Krotz<sup>24</sup> es necesario que todos los grupos sociales se sienten a la mesa del diálogo en las mismas circunstancias, de otra manera las reglas operan tan solo para unos. De ahí entonces la importancia de las políticas y legislaciones afirmativas que garanticen a estos grupos una condición de desigualdad positiva para igualarlos con respecto a sus desiguales.

Aunque esto implica aceptar el carácter multicultural de la sociedad tampoco se trata de proponer un multiculturalismo en el que cada interés representa una cultura y fragmentemos aún más nuestras sociedades. La noción de comunidad es un aspecto complementario. La regla por si sola no resuelve el tema de la identidad. Una de las enseñanzas de las culturas originarias es apreciar este carácter colectivo de la sociedad a partir de valores en los que lo común esté por encima de lo particular (Tibán 2001). Esta tensión es algo que

**23** Mesas de diálogo sobre interculturalidad, Universidad de Cuenca, agosto 2007.

**24** Krotz, Esteban. Enfoque de derechos humanos e interculturalidad. Ponencia presentada al Taller Interculturalidad y políticas públicas. UNICEF-FLACSO-AECI, 2007.

debe ser enfrentado con la convicción de que el procedimiento y la comunidad no son aspectos contradictorios. El diálogo intercultural abierto puede contribuir enormemente a ello.

Bajo estas circunstancias el lenguaje deviene en un elemento fundamental. El lenguaje como una dimensión que va más allá del habla y que encierra unos conocimientos, una cultura y una manera de abordar el mundo. En otras palabras, ese ethos al que se hacía referencia antes. El indígena del pueblo Purúa Mariano Morocho,<sup>25</sup> director de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, argumenta que el lenguaje representa, en este sentido, la reafirmación de su cultura. Este planteamiento se enmarca en el concepto gransciano de hegemonía y en la perspectiva de Foucault de la resistencia, en la medida en que visualiza la enseñanza del lenguaje no como un simple instrumento pedagógico sino como parte de la estrategia política y cultural en la lucha de los pueblos indígenas por conseguir su pleno reconocimiento político y social<sup>26</sup>. En condiciones de evidente desigualdad este es más que un acceso, implica una estrategia para empoderar y reafirmar grupos que históricamente han estado excluidos y su cultura ne-

gada. El lenguaje es un espacio de intercambio y de reafirmación. Si la historia es contada a través del lenguaje el desafío de estos pueblos es como reconstruir ese carácter común de la historia comunicándose en sus lenguas originarias, al mismo tiempo que en las occidentales.

El esfuerzo por construir una nueva moral y una nueva ética basada en los derechos interculturales pasa entonces por asumir con ambición formulando argumentos técnicos y políticos para insertar esto y otras nociones en la institucionalidad. Si se reconoce y se apuesta a unas instituciones democráticas que representan esas luchas sociales y políticas por el reconocimiento, no queda más que hacer un esfuerzo por incorporar esto en los entramados de nuestras políticas fraguando una política intercultural. Hoy en algunos países pasa por incluirlo en la madre de las leyes: la constitución, pero en otros por favorecer ese debate invitando a militantes y detractores a la discusión y la autocomprensión.

## Conclusión

Interculturalidad significa dialogar desde la diferencia para construir la universalidad. Esta categoría implica incorporar, lo cual quiere decir insertar en los elementos constitutivos de la visión del mundo el saber del otro. Por tal razón la interculturalidad es la discusión de nuestras instituciones y

**25** Este ha sido un argumento que reiteradamente ha esbozado el Sr. Mariano Morocho en el Comité de Gestión del Programa Educación Intercultural Bilingüe (EIBAMAZ)-UNICEF-Gobierno de Finlandia.

**26** Smart, Barry. *La política de la verdad y el problema de la hegemonía*. En: Couzens Hoy, David. Foucault. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1986.

de nuestros conocimientos. Incorporar al otro no es tolerar o simplemente reconocer, es aceptar que tiene una verdad y que su verdad es del nivel de mi verdad, razón por la cual merece que se debata y en ese devenir seguro irá surgiendo una verdad para todas las personas a través del convencimiento y de la razón.

La interculturalidad no es otra manera de fragmentar el mundo social en culturas como autopistas desvinculadas entre sí. No se trata de caer en una de las paradojas de la interculturalidad en la cual existen feministas racistas, dirigentes indígenas mujeres antifeministas o socialdemócratas comprometidos por lo social con sentimientos de aversión hacia inmigrantes. Este sin sentido ocurre porque los derechos y libertades culturales se conciben como actos independientes y fraccionados y no como elementos de una misma lucha por la igualdad de los derechos. No se pretende una sumatoria social sino una articulación social. La democracia deliberativa es el modo a través de la cual podemos ir consiguiendo esa articulación de la que hemos sido incapaces hasta ahora y las políticas públicas el instrumento para conseguir esa agregación.

## Bibliografía:

Bobbio, Norberto. *Teoría General del Derecho*. Editorial Temis, S.A. s.l., 1992;

Bustelo, Eduardo. *El recreo de la infancia: argumentos para otro comienzo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

Couzens Hoy, David. *Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la Escuela de Frankfurt*. En Couzens Hoy, David. Foucault. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, pp.155-163.

De Sousa Santos, Boaventura. *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Programa de Estudios sobre democracia y transformación global, 2006.

Einstein, Albert. ¿Por qué socialismo? En:<http://www.sf-frontlines.com/modules.php>, 26-11-2007.

Giddens, Anthony. *La identidad del yo*. Barcelona: Editorial Península, 1997.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción Comunitaria*. Barcelona: Taurus, 1987.

Helberg Chavez, Heinrich. *Dimensiones de la realidad*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Carlos, Programa de Educación Intercultural Bilingüe, 2007.

Hinkelammert, Franz. El sujeto y la ley, el retorno del sujeto reprimido. San José, C.R.: EUNA, 2003.

Krotz, Esteban. Enfoque de derechos humanos e interculturalidad. Po-

nencia presentada al Taller Interculturalidad y políticas públicas. UNICEF-FLACSO-AECI, 2007.

Messner, Dirk. *Fortalecer la competitividad internacional y dimensiones sociales del desarrollo. Correlaciones y contradicciones en sistemas de protección social en un mundo globalizado*. Disponible en: <http://www.rau.eduuy/polsored/htdocs>, 2002.

Potusi, Fabián. *Comentarios a la ponencia Mesas de Diálogos sobre Interculturalidad*, Universidad de Cuenca, Ecuador, agosto 2007.

Rawls, John. *Justicia como equidad*. Madrid: Editorial Tecnos, 1999.

Scartezzini, Ricardo. *Las razones de la universalidad y las de la diferencia*. En: Giner, Salvador, Scartezzini, Ricardo (eds), Universidad y Diferencia. Madrid: Alianza Universidad, 1996, p.18.

Smart, Barry. *La política de la verdad y el problema de la hegemonía*. En: Couzens Hoy, David. Foucault. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1986.

Tibán, Lourdes. Derechos colectivos de los pueblos indígenas del Ecuador. Aplicabilidad, alcances y limitaciones. Quito: INDESIC, 2001.

Touraine, Alain. *¿Podremos vivir juntos? El destino del hombre en*

*la aldea global*. Argentina: Fondo cultura Económica, 1997.