

Ciudadanía e interculturalidad: un diálogo posible (y urgente)

Citizenship and interculturality: a possible (and urgent) dialogue

JORGE A. ZEGARRA LÓPEZ¹

Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa
jzegarral@unsa.edu.pe

Recibido: 27 de agosto de 2021

Aceptado: 21 de octubre de 2021

Resumen

La reflexión sobre la ciudadanía parece haberse revitalizado. Pero es necesario trascender los formalismos con los que se aborda y que la restringe a momentos particulares de nuestra vida, para poder discutir la manera de incorporar nuevas prácticas que permitan recomponer nuestro tejido social. En esta nueva forma de abordar la ciudadanía se debe incorporar la dimensión intercultural, que sin duda puede renovar nuestro acercamiento y hará posible una reflexión más anclada en nuestra historia y cultura. El presente trabajo busca, inicialmente, abordar algunos hitos importantes que históricamente ha tenido el proceso de construcción de ciudadanía en nuestro país. En segundo lugar, recoger algunas de las características más importantes de la propuesta intercultural. La tercera parte intentará generar un diálogo entre ambas categorías, buscando identificar vasos comunicantes, para poder afianzar la idea que no se puede pensar en una sin considerar la otra.

Palabras clave: ciudadanía, interculturalidad, dialogo, reconocimiento

Abstract

Reflection on citizenship seems to have been revitalized. But it is necessary to transcend the formalities with which it is approached and which restricts it to particular moments of our life, in order to be able to discuss how to incorporate new practices that allow us to rebuild our social fabric. In this new way of approaching citizenship, the intercultural dimension must be incorporated, which can undoubtedly renew our approach and will make possible a reflection more anchored in our history and culture. The present work seeks, initially, to address some important milestones that the process of building citizenship has historically had in our country. Second, collect some of the most important characteristics of the intercultural proposal. The third part will try to generate a dialogue between both categories, seeking to identify communicating vessels, in order to consolidate the idea that one cannot think of one without considering the other.

Keywords: citizenship, interculturality, dialogue, recognition

¹ Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de San Agustín y candidato a magíster en Gerencia Social por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) Docente en el Pregrado de la Universidad Nacional de San Agustín. Investigador asociado del Instituto de Gobierno y Desarrollo Humano.

Introducción

La reflexión sobre la ciudadanía parece haberse revitalizado en los últimos años. Sea en el nivel básico (como parte de los cursos de formación cívica) o en el ámbito universitario, se ha ido construyendo una especie de sentido común desde el espacio académico que reconoce la importancia de incluir estas reflexiones en la formación de nuestros estudiantes. Pero este sentido común va más allá, ya que también se percibe la necesidad de promover una discusión que trascienda los formalismos tradicionales (aquellos que centran la reflexión ciudadanía únicamente en la mayoría de edad o en la participación electoral) y finalmente la urgencia que esta nueva manera de abordarla se pueda transformar en la posibilidad de incorporar nuevas prácticas que permitan recomponer nuestro debilitado tejido social.

Esta nueva forma de abordar la ciudadanía trae consigo, además, una dimensión que sin duda renovará nuestro acercamiento y hará posible una reflexión más anclada en nuestra historia y cultura. Esta dimensión es la interculturalidad, que permita no solo contextualizar la discusión, sino también problematizarla, reconocer límites (¿es deseable hablar de igualdad en una sociedad diversa?) y proponer posibles rutas que mejoren nuestra convivencia.

El presente trabajo busca, inicialmente, abordar algunos hitos importantes que históricamente ha tenido el proceso de construcción de ciudadanía en nuestro país. En segundo lugar, recoger algunas de las características más importantes de la propuesta intercultural. La tercera parte intentará generar un diálogo entre ambas categorías, buscando identificar vasos comunicantes, para poder afianzar la idea que no se puede pensar en una sin considerar la otra. Es decir, en una sociedad como la nuestra, no es posible hablar de ciudadanía sin tener en cuenta la diversidad cultural existente y los retos que esta plantea. De la misma manera, la diversidad cultural puede quedarse en un discurso meramente descriptivo (o únicamente marketero) si no va acompañado del reconocimiento de derechos que trae consigo la nueva forma de entender la ciudadanía. Finalmente, este reto tiene que ver no solo con aquellos sectores tradicionalmente excluidos, ya que la ciudadanía intercultural plantea una crítica en torno al concepto mismo de inclusión y como este puede, sin proponérselo, afectar derechos ciudadanos. Estos retos van más allá y tienen que ver con las tareas aún pendiente en la construcción de una mejor comunidad política y en la posibilidad (y urgencia) de hacer realidad una sociedad respetuosa de la diferencia y con mejores competencias para dialogar y reconocer al 'otro' como un ciudadano pleno.

Ciudadanía en el Perú: Una trayectoria en construcción

En esta primera parte intentaremos acercarnos a la ciudadanía en nuestro país como un proceso en permanente construcción, más que solamente como un concepto. Esta entrada no implica que su conceptualización no sea importante, sino porque nuestra reflexión pretende desarrollarse clave histórica-política, para ayudarnos a responder algunas preguntas del presente y trazar posibles rutas hacia el futuro. Para esta tarea hemos identificado un conjunto de hitos que, desde nuestra perspectiva, son importantes; pero cuyo valor es aún mayor cuando son percibidos en conjunto, articuladamente, como parte de una misma trayectoria. En esta lista es posible encontrar momentos de afirmación de la ciudadanía a través del reconocimiento de un derecho o la eliminación de una norma que más bien recortaba las oportunidades a un sector de la sociedad; pero también es posible identificar retrocesos e incluso situaciones contradictorias.

Como podremos apreciar, este trayecto ha estado lejos de ser lineal, unidireccional y con señales claras todo el tiempo. Pero ha pesar de lo complicada que fue (y es) esta ruta, el balance parece ser finalmente positivo.

El primer hito que desarrollaremos y que es también uno de los primeros puntos de afirmación, tiene que ver con la abolición del tributo indígena y la libertad de los esclavos.² Lo que se sabe muy poco es que el nacimiento de la república, a partir de la concepción liberal de las elites criollas, permitió a la población indígena votar³ y la eliminación temporal del tributo colonial. Formalmente, el proyecto inicial apuntaba no solo a la libertad, sino también a la igualdad y las primeras acciones de los gobiernos parecían confirmar este esfuerzo por construir una ciudadanía plena.

Un segundo hito, en esta mirada histórica a los procesos de construcción de ciudadanía en el país, está relacionado a la elección del primer presidente civil del país, lo cual no ocurrió sino hasta 1872, pasados más de 50 años de la independencia del Perú. Manuel Pardo gobernó entre 1872-1876, siendo además fundador del Partido Civil, el primer partido político del país. Pardo llega al poder con una propuesta que reivindicaba el papel de la educación, buscaba modernizar el Estado y reducir el peso de las fuerzas armadas en la sociedad peruana⁴. Su asesinato, pocos meses antes de la guerra con Chile, siempre ha generado la pregunta contra fáctica sobre el rol que este hubiera podido tener para evitar o en el desarrollo del conflicto.

Ahora bien, estos dos primeros hitos significaron avances (ciertamente con matices todos ellos), también es posible identificar retrocesos. La población indígena gozó inicialmente de derechos como el voto, sin embargo, a lo largo de nuestro primer siglo de vida independiente este derecho se fue recortando. La reforma electoral de 1896 tuvo un papel clave, debido a los cambios que estableció y que significaron un retroceso en el proceso de construcción de ciudadanía que tímidamente vivía nuestra sociedad. Como refiere Víctor Peralta: "El reglamento electoral de 1896 introdujo el sufragio directo, creó una Junta Electoral Nacional (JEN) como órgano electoral supremo y restringió la condición de electores y elegibles a los varones mayores de 21 años que supieran leer y escribir." (Peralta, 2011) Ello generó que un gran sector de la población, principalmente indígena, queda excluida de este derecho. Al respecto, Alicia del Águila afirma que el sentido de esta reforma estaba orientado a romper el poder de los caudillos locales, quienes manipulaban los votos a su antojo y manejaban discrecionalmente los registros civiles. Para la historiadora: "...en términos electorales, significaba fundar un órgano central electoral ajeno a las presiones de los caudillos locales, por un lado, y, por otro, establecer un criterio único y general de sufragio: el saber leer y escribir. Con ello, las grandes mayorías, sobre todo indígenas, quedaban fuera del acceso al sufragio. La 'modernidad' promovida por la élite, de inspiración positivista, fue sinónimo de exclusión." (Del Águila, 2012, p. 23) Con este requisito que trae consigo la reforma de 1896 la población electoral se reduce a poco más del 3% y, en las elecciones de 1899, apenas vota el 1,7% de la población. No sería sino hasta la llegada de la Constitución de 1979 que establece el voto analfabeto (el cual, en la práctica, era un voto indígena), para

2 Si bien hay una rica tradición historiográfica sobre este proceso de transición de la sociedad colonial a la republicana, es interesante el trabajo de Rolando Rojas (2017) denominado *La República Imaginada. Representaciones culturales y discursos políticos en la época de la independencia*.

3 Aunque en un sistema indirecto, tal como lo refiere Del Águila (2012). De hecho, pagar tributos (cuando estos tuvieron que restablecerse) les permitía cumplir uno de los requisitos que la Ley Electoral de 1834 establecía.

4 Todos los presidentes anteriores a Pardo fueron militares. Algunos elegidos democráticamente y otros a treves de un golpe de Estado. Era innegable el peso de las FFAA, especialmente en el S. XIX. Este afán en limitar el poder de los militares le costaría a Pardo la vida, ya que fue asesinado en la puerta del congreso el año 1878, por el sargento Melchor Montoya. El argumento de este militar fue que Pardo estaba impulsando una ley referida a asensos dentro de su institución que les perjudicaba.

poder incluir electoralmente después de 80 años a este sector de la población.

Si bien la reforma se hacía en nombre de ‘modernidad’, detrás de este recorte era posible también identificar una estrategia para controlar a los sectores populares, cuya participación política podría (desde la mirada de las élites) alterar el orden establecido en la distribución del poder.⁵ Y es que la misma idea de ciudadanía y la pregunta ¿Quiénes son ciudadanos? generó encendidos debates entre sectores liberales y conservadores. Por ejemplo, desde mediados del S. XIX, Bartolomé Herrera retoma un conjunto de ideas que venían desde la discusión misma sobre el modelo de gobierno que debía adoptar el naciente estado peruano. Haciendo eco, varias décadas después, a aquellos criollos que en la transición entre colonia e independencia, dudaban que un modelo republicano tuviera éxito (tales como José Ignacio Moreno o el mismo Bernardo de Monteagudo), Herrera cuestionaba el concepto mismo de soberanía popular y apelaba a la denominada ‘soberanía de la inteligencia’: “El derecho de dictar las leyes pertenece a los más inteligentes (sic), a la aristocracia del saber creada por la naturaleza” (Herrera 1929: 131 citado por Iwasaki, s/f). La postura de Herrera no hacía más que recrear una pugna que será permanente a lo largo de nuestra vida republicana, la cual se expresa en elites conservadoras reacias a otorgar derechos y sectores de la sociedad que emergen, se organizan y demandan un mayor reconocimiento.

Ya en el siglo XX, las primeras décadas muestran el predominio de una nueva oligarquía republicana, formada en algunos casos durante los años de bonanza guanera (los tristemente célebres consignatarios) o formada producto del reclamo de viejas deudas independentistas (los no menos famosos consolidados). Jorge Basadre define este periodo como República Aristocrática (aunque algunos historiadores como Carlos Contreras prefieran llamarla República Oligárquica), expresada en la preminencia del Partido Civil, como también en el reducido número de población electoral que estaba en ‘capacidad’⁶ de votar. Pero, si bien nuestro sistema podía tener un tinte conservador en lo político, en lo económico el país inició un interesante, pero también excluyente, proceso de recuperación en los años de postguerra. Nuestra economía no se basó (como en ocasiones anteriores) en un solo recurso cuya abundancia, facilidad de extracción y gran demanda internacional nos sacara súbitamente de la pobreza.⁷ El grueso de nuestras exportaciones se basaba en productos como algodón, azúcar, lana (en el sur del país). La minería iba teniendo un papel cada vez mayor. La excepción de este periodo, que además validaba penosamente el concepto propuesto por Jorge Basadre de ‘falaz prosperidad’, podemos encontrarla en la historia poco contada del caucho en el país. Si bien su bonanza fue temporal y engrosó fortunas particulares más que arcas estatales, la historia del caucho es una de las páginas más oscuras en nuestra historia republicana. Paralelamente a este boom exportador, apoyado por factores coyunturales como una importante demanda internacional (en especial durante la Primera Guerra Mundial), se iban generando cambios de carácter social en nuestro país.

¿Por qué hacemos este recuento? Inicialmente para recalcar que supuestos procesos de modernización (principalmente económicos y ubicados en zonas urbanas) no tuvieron el carácter integrador que aparentemente ofrecía. La denominada Republica Aristocrática

5 Degregori, citando a Macera, menciona que la célebre Generación del 900 traía una propuesta denominada ‘modernización tradicionalista’. Esta propuesta si bien puede ser muy abierta a cambios tecnológicos y apertura comercial, mantiene una postura bastante rígida en reconocimiento de derechos que permitan democratizar una sociedad bastante rígida y con estamentos casi coloniales. (Degregori, 2000)

6 El termino capacidad no es casual, ya que, desde la reforma Electoral de 1896, autores como Alicia Del águila afirman que se inicia la denominada ‘ciudadanía capacitaria’, es decir, era ciudadano quien tenía la capacidad en este caso de saber leer y escribir. (Ver también Del Águila, 2013)

7 Este papel lo tuvo el guano a mediados del siglo XIX. El salitre parecía que lo reemplazaría, pero lo perdimos en la guerra de 1879.

no fue la excepción, ya que paralelamente a la bonanza agroexportadora, la mayoría de la población no tenía participación política y estábamos lejos de ser una sociedad integrada. Si bien es posible observar la aparición de sectores medios integrados por profesionales como médicos o abogados, también va creciendo el número de estudiantes universitarios y obreros, estos últimos formando parte de un tímido, pero ya presente proceso de industrialización.

Paralelamente (o tal vez a causa de ella) a esta exclusión política, los años 20 del siglo pasado muestran la aparición de los dos grandes partidos de masas que animarían la política peruana durante el S. XX: el Partido Socialista del Perú, fundado por José Carlos Mariátegui y el APRA fundado por Víctor Raúl Haya de la Torre. Ambos partidos ocuparon un espacio que se había mantenido vacío durante la República Aristocrática, ya que los nuevos sectores que hace un momento mencionábamos (campesinos, estudiantes, obreros, migrantes en ciudades) no se sentían representados por la propuesta predominante en aquellos años (Partido Civil). Ambas propuestas coincidían en la necesidad de generar un cambio en la sociedad peruana, pero había discrepancias en relación con el actor que debía protagonizar dichos cambios. Las propuestas de Haya y Mariátegui podemos ubicarlas como un gran cambio en la vida política y ciudadana del país. De una participación reducida de la población, se inicia un tránsito sin punto de retorno hacia mayores niveles de participación de la ciudadanía a través de partidos políticos que permitían canalizar sus demandas.

En esta lista de hitos en el proceso de construcción de ciudadanía en nuestro país, no podemos dejar de mencionar la incorporación del voto femenino. Si bien fuimos los últimos en Latinoamérica en reconocerlo (Uruguay lo había aprobado en 1932 y Ecuador en 1929) y se aprueba, paradójicamente, en un gobierno militar (casi al final de la dictadura de Manuel Odría) en esta historia de avances y retrocesos que estamos revisando, constituye un paso muy importante. Ahora, como anota Del Águila, no significó un cambio cuantitativo significativo⁸ en términos de reconocimiento de derechos se abrió una puerta que afortunadamente no volvería a cerrarse. (De Águila, 2012, p.28)

Finalmente, en este breve recorrido, el último hito en esta historia no concluida de construcción de la ciudadanía en el país lo establece la Constitución de 1979. Al incluir el voto universal, parece cerrarse un largo ciclo de exclusión, que se expresó desde el S. XIX en posturas conservadoras como las de Bartolomé Herrera, pasando por las ideas civilistas durante la República Aristocrática, todas ellas buscando contener el avance social que se venía dando en el país (Burga y Flores Galindo, 1979). El voto universal también parece abrir un panorama esperanzador, de una mayor ciudadanía y donde cada peruano, si bien no goce de todos los derechos, por lo menos pueda expresarse políticamente a través del voto. Este ciclo de exclusión que se cierra, por un lado, coincide lamentablemente con el inicio de la violencia política, a través de un grupo radical que también buscaba un cambio social, pero con la gran diferencia que pretendía hacerlo a través de la violencia, con un discurso totalitario y una estela de muerte contra aquellos que supuestamente buscaba reivindicar. Pasadas varias décadas del inicio de la violencia armada, muchas preguntas no terminan de responderse y muchos ciudadanos aún siguen demandando justicia a una sociedad que no los reconoció como parte de ella.

Interculturalidad: algunos avances

La interculturalidad, como enfoque, trae consigo un conjunto de propuestas,

⁸ La población electoral de 17.59% en 1956, pasó a 18.87 % en 1963. (Del Águila, 2012, p.28)

pero también preguntas y una mirada crítica a la forma en la que se ha configurado nuestro tejido social. Si bien inicialmente su origen tiene que ver con la educación y la pertinente pregunta en torno al idioma en que se imparte, trascenderá posteriormente esta discusión para mencionar que, además del idioma, es importante abordar si la propuesta educativa es pertinente desde una dimensión cultural. A partir de ello, la propuesta intercultural se fue ampliando a otros terrenos, hasta convertirse (o pretender hacerlo) en un enfoque que está presente en muchos ejes de política pública del Estado, principalmente en salud, justicia y la ya referida educación.

Las preguntas que trae consigo la interculturalidad tienen que ver, inicialmente, con el tipo de convivencia que se da en sociedades culturalmente diversas como la nuestra. Si bien esta diversidad, a diferencia de otras sociedades, no tiene su origen en una migración externa, hay que mencionar también que nunca fue reconocida plenamente ni en el proyecto colonial (que a lo sumo llegó a su modelo de República de indios y República de españoles) ni en el proyecto republicano, que traía consigo un proyecto que buscaba igualar a los ciudadanos frente a la ley. Ya en tiempos contemporáneos, hablar de diversidad cultural alude en muchos casos a una categoría más descriptiva que analítica. Si bien lo descriptivo puede ser importante en la medida que es un primer paso en el reconocimiento de una cuestión 'de hecho', no necesariamente trae consigo una postura en el tipo de relación que se ha establecido entre los diversos grupos que configuran esta diversidad. Ello trae como consecuencia que se puede pasar por alto, por ejemplo, relaciones históricamente desiguales entre diversas tradiciones culturales, que están subsumidas bajo un discurso aparentemente inofensivo y conciliador de la una sociedad de 'todas las sangres'. Para representar esta desigualdad, Fidel Tubino utiliza la figura de la 'diglosia cultural'. Este término, si bien es un préstamo de la lingüística⁹, ayuda a representar las relaciones jerárquicas que se establecen entre diferentes manifestaciones culturales (entre ellas lingüísticas) que conviven en un mismo espacio. Para Tubino: "...la cultura y la lengua hegemónicas, es decir, la cultura y la lengua de prestigio, adquieren relevancia social porque son socialmente funcionales en los espacios públicos de convivencia social. En nuestro caso, la cultura de prestigio, la cultura urbana hispanohablante, es la cultura de lo público. Se expande por todos lados; por las postas médicas, por los juzgados, por las escuelas, por la radio, por la televisión, etc. Mas su prestigio reside en el hecho que es la cultura de los accesos: al mercado, al mundo laboral, a la administración de justicia, a la información, a la diversión y a la política. Es la cultura societal del país: la única que dispone de funcionalidad más allá de lo comunitario." (2007, 95) Es decir, más allá del reconocimiento del castellano, quechua y aimara como lenguas oficiales desde los años 70; o denominar lenguas (no dialectos)¹⁰ a las 48 lenguas nativas que existen en nuestro país, es posible reconocer la persistencia en las relaciones desiguales en el uso de una lengua u otra. Si bien el Perú puede definirse formalmente como un país multilingüe, esta descripción no revela necesariamente relaciones de inequidad que son persistentes.

Aunque este reconocimiento de la diversidad de manera descriptiva puede parecer insuficiente, es importante reconocer que puede significar un primer paso frente a una historia que ignoró la diversidad o tomó el camino de la homogenización (explícita o implícitamente) como política de construcción nacional durante el S. XIX y buena parte

9 La diglosia es una situación social en la que una comunidad de habla utiliza dos variedades de una lengua (diglosia en sentido estricto) o dos lenguas distintas (diglosia en sentido amplio) en ámbitos y para funciones sociales diferentes. Cuando intervienen tres o más variedades o lenguas se habla de poliglosia. (En: https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/diccio_ele/diccionario/diglosia.htm)

10 Lo cual constituía un error ya que un dialecto es, según la RAE: "Variedad de un idioma que no alcanza la categoría social de lengua." Por ejemplo, la forma en que habla un limeño o un arequipeño serían dialectos del español.

del S. XX. No olvidemos que el modelo aplicado en las nacientes repúblicas es el Estado-nación, el cual encontró rápidamente sus límites en sociedades en que el Estado no administra una nación, sino varias naciones. La historia republicana nos ha mostrado como el Estado se ha visto desbordado ante demandas que no solo tenían un contenido económico o social, sino también uno de carácter cultural.

Ofrecer los servicios del Estado, por ejemplo, en la lengua predominante de una región fue una idea de plano descartada por las elites políticas de turno. Ello no solo por el reto que implicaba en términos administrativos, de recursos humanos y financieros; sino por la misma percepción discriminadora que las elites poseían (y probablemente poseen) sobre la diversidad cultural. Por ejemplo, tener como lengua materna el quechua se percibía como un obstáculo que debía ser superado mediante una educación en castellano que borre cualquier marca de identidad y convierta al individuo en un 'verdadero ciudadano'¹¹.

Son innumerables las historias de promotores de la educación intercultural bilingüe que encontraban en los mismos padres de familia una barrera infranqueable en la promoción de la lengua materna en los primeros aprendizajes. María Elena García comparte un testimonio recogido por Rodrigo Montoya en los años 70, que expresa dramáticamente las concepciones respecto a la educación por parte de sectores indígenas:

Porque somos quechuas, porque hablamos nuestra lengua y vivimos de acuerdo a nuestras costumbres y no sabemos leer y escribir, vivimos en el mundo de la noche. No tenemos ojos y somos desvalidos como los ciegos. En cambio, quienes saben leer y escribir viven en el mundo del día, tienen ojos. No tiene sentido quedarse en el mundo de la noche porque debemos progresar para ser como los que van a la escuela y tienen ojos. Yendo a la escuela abrimos los ojos, despertamos. (Montoya, 1990 citado en García, 2008, p.135)

Esta referencia al día y la noche es sumamente sugerente. De hecho, Fidel Tubino hace varios años expresaba la existencia de 'culturas diurnas' y 'culturas nocturnas' narrando el caso de un grupo de estudiantes que recogían información en un mercado:

"Llegó un grupo de estudiantes como a las 4 de la mañana. La gente estaba trabajando. En ese momento la mayoría hablaba en quechua. Entonces estos estudiantes no podían hacer sus entrevistas porque ellos no entendían el quechua. Conforme empezó a aclarar el día, el ambiente se fue transformando. La radio ya no transmitía programas en quechua, empezaban las emisoras nacionales. El Perú se transformó en un país castellanohablante de un momento a otro y las personas conforme se iba transformando el país, conforme iba amaneciendo, todos empezaron a hablar castellano. Yo por eso les quería decir que en el Perú existe algo así como una cultura diurna, pero hay muchas culturas 'nocturnas'" (Tubino, 2016)

La diferencia cultural, entonces, es concebida como un problema que debe ser resuelto. Como podemos observar, esta concepción no es exclusiva del grupo hegemónico, ya que el grupo subalterno la asume como válida (debo educarme en castellano, debo atender a mis clientes en castellano) y busca los mecanismos para poder mimetizarse con el grupo dominante. La homogenización, tal como lo apuntaba Degregori, se convierte en un

11 Siendo un 'verdadero ciudadano' uno occidental, urbano, castellanohablante, varón, católico; solo por mencionar algunas de las características que nuestra sociedad considera de prestigio. En función de poseer todas ellas (o la mayoría) nos acercamos o alejamos en el reconocimiento de nuestros derechos.

paradigma (2003) que modela no solo las políticas públicas del Estado, sino también las relaciones entre los mismos ciudadanos.

Entonces, reconocer la diversidad es un primer paso, pero no es suficiente. Porque este reconocimiento puede llevarnos a otra pregunta en torno a ¿cómo son las relaciones entre estos grupos que conviven en un mismo espacio? E incluso ¿Cómo deberían ser las relaciones entre ellos? ¿qué brechas deben cerrarse? ¿Qué injusticias deben repararse? Esta segunda pregunta nos permite pasar de una interculturalidad más descriptiva (Fidel Tubino la denomina ‘interculturalidad de hecho’) a una interculturalidad como proyecto ético-político. (Tubino, 2015)

Pero ¿qué implica la interculturalidad como un proyecto ético-político? Antes de desarrollar este punto, es necesario preguntarse previamente ¿toda propuesta interculturalidad cuestiona relaciones desiguales entre tradiciones culturales? Al respecto, Fidel Tubino distingue el interculturalismo funcional del interculturalismo crítico. En relación con el primero, Tubino indica que “Se trata de aquel interculturalismo que postula la necesidad del diálogo y el reconocimiento intercultural sin darle el debido peso al estado de pobreza crónica y en muchos casos extrema en que se encuentran los ciudadanos que pertenecen a las culturas subalternas de la sociedad” (Tubino, 2004) Agrega que este interculturalismo sustituye el discurso de la pobreza por el de la cultura, es decir, habría una especie de reconocimiento de la diversidad cultural, pero sin tener en cuenta otras dimensiones valiosas como la económica, la social o la política. Es el interculturalismo, por ejemplo, de Marca Perú, que celebra la diversidad y la identidad, pero como un producto que puede venderse. Puede ser también la propuesta intercultural de PromPeru, que vende ‘El país de los incas’ (PromPerú, 2011) como un viaje al pasado, pero sin un cuestionamiento real por el indígena de hoy, de carne y hueso, cuyas condiciones no han cambiado. Pero también es la interculturalidad de las mesas de diálogo en los conflictos sociales, que reúne a representantes del Estado, de la empresa y de la comunidad a ‘dialogar’, pero en torno a una agenda ya establecida, dentro de una dinámica que intenta más imponer que deliberar y donde el discurso predominante busca defender un modelo de desarrollo que solo podrá alcanzarse extrayendo recursos y donde todo aquel que cuestione ese modelo, se convierte en enemigo del progreso. Es una mesa, pero una mesa inclinada, desigual o por lo menos coja.

Frente a este modelo de interculturalidad funcional (que puede hacerse pasar como verdaderamente intercultural), aparece la figura del interculturalismo crítico. Uno de los puntos que cuestiona este interculturalismo es el mismo diálogo; pero no la ausencia de diálogo, sino que características posee el contexto en el que se desarrolla. Al respecto, Tubino recoge una idea de Nancy Fraser: “... No hay por ello que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O, dicho todavía con mayor exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc., que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería sólo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo” (Fraser, 1997, p.17)

Tubino propone un conjunto de tareas pendientes que el interculturalismo crítico tiene. Una de ellas es vincular las políticas de reconocimiento cultural con las políticas de carácter social, aquellas orientadas a cerrar brechas. No se puede pensar la una sin la otra, como lo hicieron muchas revoluciones en el siglo XX. Como bien refiere, la cultura no es un simple reflejo de lo económico, donde transformando lo segundo se corrige lo primero. Pobreza, cultura y ciudadanía van de la mano. Otro punto importante dentro

de esta propuesta es la reafirmación que no hay una sino muchas ciudadanías, muchas formas de ser y estar en el mundo. La concepción homogeneizante, heredada de la ilustración y del mismo modelo de Estado – nación, debe ser superada por un modelo de ciudadanía basada en el *ethos* de las personas, culturalmente diferenciada y respetuosa de las diferencias. Elegir como quiero vivir y también como no quiero vivir. (Tubino, 2015, p. 269)

Finalmente, y para responder una pregunta que planteamos líneas arriba, la interculturalidad crítica es un proyecto ético-político de "...de transformación sustantiva, en democracia, del marco general implícito que origina las inequidades económicas y culturales." Para Tubino, "...busca modificar, no los efectos o los resultados finales, sino los procesos que los originan. No se trata sin embargo de una propuesta apocalíptica de revolución violentista. Se trata más bien de un proyecto ético-político de reestructuración gradual – en democracia – del marco general de la sociedad." (2004) Entonces, la interculturalidad como proyecto ético – político se convierte en un horizonte al cual debemos transitar como comunidad, pero siempre teniendo a la democracia (y por supuesto a la ciudadanía) como marco referencial sobre el cual construir y deconstruir aquellas prácticas que debilitan nuestro tejido social y ahondan las brechas entre los diversos grupos que componen nuestra sociedad.

Ciudadanía e interculturalidad: entre la posibilidad y la necesidad

Hemos abordado, inicialmente, la ciudadanía como un proceso no acabado en el Perú. A continuación, la propuesta intercultural como una clave que va más allá reconocimiento descriptivo de la diversidad, ya que nos plantea identificar cuáles son las condiciones que están generando relaciones desiguales entre culturas y que no permiten, además, un verdadero diálogo entre ellas. En este último punto intentaremos identificar vasos comunicantes entre uno y otro, es decir, presentarlos como dos conceptos que van de la mano, se potencian mutuamente y forman parte de una propuesta integral.

Los vínculos entre ciudadanía e interculturalidad podemos verlos, para empezar, en la larga historia de la construcción de ciudadanía en el Perú. Como ya mencionábamos, el proyecto republicano apuntaba a la homogenización que en el S. XX se expresaba a través de la búsqueda de un mestizaje biológico y cultural¹² que incluso llegó a proponer el fomento de migración extranjera, particularmente la europea, con el objetivo de 'mejorar' la raza indígena, que era percibida como el grupo responsable del atraso de la nación. Este proyecto dejaba claro que la imagen de la población indígena, mayoritaria en el país, era percibida como un lastre, más que como un integrante valioso de la sociedad peruana. Entonces, la diferencia cultural podía convertirte en ciudadano de segunda categoría, es decir, con menos derechos que tus pares que vivían en ciudades, hablaban castellano y tenían costumbres más occidentales. La historia nos muestra que el reconocimiento de derechos ha incluido precisamente a estos grupos que, en dramático testimonio recogido por la CVR, se sentían ajenos en el Perú. (CVR, 2004)¹³

Pero también otro vaso comunicante entre ciudadanía e interculturalidad tiene que ver con que muchas de las demandas de los ciudadanos que pertenecen a

12 Algunos autores abordan el mestizaje como una 'ideología', que se basaba en reivindicar la figura del mestizo, resultado del encuentro entre dos tradiciones diferentes. Biológica y culturalmente, el mestizo tomaba lo mejor de cada una de las tradiciones de las que provenía. A nivel latinoamericano destaca la figura del mexicano José Vasconcelos y su famosa "raza cósmica". Dentro de la tradición peruana destaca la figura de Víctor Andrés Belaunde.

13 "Entonces, mi pueblo era pues un pueblo, no sé... un pueblo ajeno dentro del Perú." CVR. Audiencia pública de casos en Ayacucho. 8 de abril de 2002. Testimonio de Primitivo Quispe.

una tradición cultural diferente no son anacronismos, caprichos o excentricidades antropológicas. Educarse en la lengua natal no es un favor, tener un traductor durante un proceso judicial no es un gasto innecesario, atender y promover el parto vertical no es un experimento sin importancia. Todos ellos son derechos, que reafirman no solo el respeto a las diferentes tradiciones culturales que forman parte de nuestra sociedad; también es un reforzamiento de la ciudadanía (y del ejercicio de esta) por aquellos que tradicionalmente nunca fueron concebidos como ciudadanos.

Es posible identificar un tercer vaso comunicante y este tiene que ver con la convivencia entre peruanos. Pero no pensemos en la convivencia entre personas pertenecientes a una misma tradición cultural (que también tiene sus complicaciones, pero es más llevadera), sino en aquella referida al encuentro con entre diferentes. Situaciones cotidianas como el racismo, por ejemplo, nos muestran que la propuesta intercultural no es un asunto espacialmente rural, delimitada únicamente en la educación justicia o salud; o relacionado exclusivamente con la conflictividad social. Tiene que ver el tipo de relación que hemos establecido histórica y socialmente como comunidad y con las brechas que es necesario ir cerrando para construir una sociedad más justa. Tiene que ver con la tolerancia, pero también con nuestra capacidad de diálogo, aquella que nos invita a la experiencia de ponernos en el lugar del 'otro', reconociendo que nuestra perspectiva es siempre incompleta, pero puede ser potencialmente complementada con la perspectiva de nuestro interlocutor. En realidad, para que funcione el proyecto intercultural, debemos involucrarnos todos, como ciudadanos respetuosos de los derechos de otros ciudadanos, pero también reconociendo el derecho a la diferencia de esos mismos ciudadanos que vemos como culturalmente diferentes. Igualdad y diferencia parece ser una ecuación imposible de equilibrar, en especial desde la mirada supuestamente liberal de algunos sectores, que insisten en la igualdad formal que brinda la ley es suficiente, ya que su protección nos cubre a todos, sin excepción.¹⁴ Pero esta supuesta igualdad es (y el recorrido histórico que hemos hecho parece confirmarlo) una forma, vaciada de contenido, que incluso se ha convertido en la coartada que, o justifica un supuesto trato igualitario o invisibiliza relaciones desiguales que se resisten a ser transformadas.

Conclusión

La interculturalidad es un asunto, entonces, de todos. Y es por ello mismo fundamental mantener el terreno ya ganado (se ha transversalizado como enfoque en muchas políticas de Estado), pero también, contribuyendo en su puesta en marcha en lo cotidiano en los espacios de encuentro (o desencuentro) como puede ser la escuela, el puesto de salud, la comisaría, el juzgado, tan solo por mencionar algunos.

Finalmente, debemos mantener un mirada alerta, crítica y propositiva en relación con su aplicación. Evaluar si sus propuestas son efectivamente transformadoras o más bien terminan siendo funcionales a un sistema que siempre encontrará mecanismos para defender el *status quo* y hacer pasar por intercultural una propuesta que refuerza los

14 Esta abstracción se expresa en la crítica de algunos sectores a los derechos diferenciados (por ejemplo, derechos comunales, derechos territoriales), a la discriminación positiva expresada en las leyes de cuotas (electoralmente a grupos indígenas, pero también a mujeres, jóvenes) o en la necesidad de proteger a grupos tradicionalmente discriminados, excluidos o violentados. Una discusión recurrente es por ejemplo la denominada 'violencia de género'. Mientras el enfoque de género busca transversalizarse a través de políticas públicas, campañas de sensibilización o el fomento de las cuotas de participación en sectores mayoritariamente masculinos (la academia no escapa de ello), otros cuestionan estas políticas argumentando que este enfoque destruye la meritocracia, genera injusticias no previstas (hacia los varones) y termina haciendo particular un problema que es social (la violencia por ejemplo).

estereotipos y refuerza no solo la exclusión, sino incluso la autoexclusión que algunos grupos han interiorizado y que nos les permite liberarse, incluso teniendo la llave para abrir la puerta.

Referencias

- Burga, M. y A. Flores Galindo (1979) *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Lima: Rikchay Perú.
- Contreras, C. y M. Cueto (2007) *Historia del Perú contemporáneo*. Lima: IEP
- CVR (2004) *Hatun Willakuy*. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación – Perú. Recuperado de: <https://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2012/11/hatun-willakuy-cvr-espanol.pdf>
- Degregori, C. (2003) *Perú: identidad, nación y diversidad cultural* Recuperado de: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/110301.pdf>
- Degregori, C. (2000) Panorama de la antropología en el Perú: Del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso. En Carlos I. Degregori (Ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales.
- Del Águila, A. (2013) *La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)*. Lima: IEP
- Del Águila, A. (2012) Historia del sufragio en el Perú, s. XIX-XX: una lectura desde la ciudadanía y la participación indígena. En Alicia del Águila y Milagros Suito *Participación electoral indígena y cuota nativa en el Perú*. Lima: IDEA. Recuperado de: <https://www.idea.int/sites/default/files/publications/participacion-electoral-indigena-y-cuota-nativa-en-el-peru.pdf>
- Fraser, N. (1997). *Iusticia Interrupta*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores
- García, M. (2008) *Desafíos de la interculturalidad. Educación, desarrollo e identidades indígenas en el Perú*. Lima: IEP
- Iwasaki, F. (s/f) *El pensamiento político de Bartolomé Herrera. El proyecto conservador del Siglo XIX*. Recuperado de: <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/114090/9483-Texto%20del%20art%C3%ADculo-37505-1-10-20140719.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- Peralta, Víctor (2011) Un recorrido accidentado: la ley electoral de 1896. En *Argumentos. Revista de análisis y crítica*. Recuperado de: <https://argumentos-historico.iep.org.pe/articulos/un-recorrido-accidentado-la-ley-electoral-de-1896/>
- PromPerú (2011) *Perú - País de los incas: Vive la leyenda*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=NI2zAfYDoSk>
- Rojas, Rolando (2017) *La Republica Imaginada. Representaciones culturales y discursos políticos en la época de la independencia*. Lima: IEP
- Tubino, F. (2016) *La interculturalidad en el Perú*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=cDshNEtrypk>
- Tubino, F. (2015) *La interculturalidad en cuestión*. Lima: PUCP
- Tubino, F. y R. Zariquiey (2007) *Jenetian. El juego de las identidades en tiempos de lluvia*. Lima: UNMSM y OEI
- Tubino, F. (2004) Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En *Revista Rostros y fronteras de la identidad*. Volumen 158. Chile: Universidad Católica de Temuco. Recuperado de: https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/inter_funcional.pdf