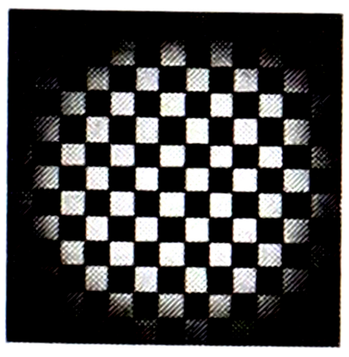
Allpanchis, núm. 68 (2006), pp. 103-122

tema central

ESTADO PLURAL Y JUSTICIA PARA LOS «OTROS» PUEBLOS

Crítica al modelo asimilador del estado-nación liberal clásico

Augusto Sánchez Torres



Pongamos nuestras mentes en los siguientes cuadros sociales: unos aimaras indígenas asistiendo al poder judicial, en el que el juez y los demás jurisprudentes sólo hablan el castellano; niños quechuahablantes que tienen que aprender a leer textos en castellano, que envía el Ministerio de Educación desde Lima; miles de andinos y amazónicos que tienen que suspender sus labores muchos días durante el año —fuera de los domingos—, pues, el calendario marca feriado por algún «héroe» —siempre militar— algún santo, o por el día de la canción criolla.

Y ahora, otros cuadros más: el presidente de la República juramentando en nombre de una fe religiosa; un consagrado sacerdote que proclama que el Perú es un país mestizo; ilustrados congresistas que impiden a sus pares juramentar en quechua, alegando «pérdida de tiempo», y un partido político que levanta banderas en nombre de un nacionalismo, aduciendo que el Perú es una sola nación.

ESTADO PLURAL Y JUSTICIA PARA LOS «OTROS» PUEBLOS

Como vemos, los cuadros —y estos son algunos de entre muchísimas posibilidades— nos muestran la práctica discordante e hipócrita de nuestro actuar dentro de un estado que creemos es único y homogéneo, pero que, en realidad, es totalmente diverso y múltiple. En esta incoherencia, los ciudadanos de segunda clase —los más débiles— deben asumir otras identidades para asimilarse a la legalidad y los ciudadanos de primera clase —los poderosos— son renuentes a comprender, reconocer o respetar otras formas de vida —lengua, costumbres, religión, etcétera— distintas a las suyas, pues creen que las suyas son las oficiales y que las de los demás no cuentan.

Aunque en el ambiente intelectual flota reverentemente la palabra salvadora de *inclusión*; al parecer, para tanta diversidad cultural y exposición de injusticias, ésta no es suficiente. No cabe sino reflexionar sobre cómo se pûede remediar los viejos males del clásico estado-nación unitario y homogenizador. En esta línea, en el presente trabajo pretendemos efectuar una mirada crítica a este estado-nación, así como pensar si es posible ir al encuentro de un estado más asequible a una configuración multinacional y multicultural —como la peruana—.

Para ello, nos apoyaremos en el pensamiento filosófico político de Will Kymlicka[1] y de otros pensadores, protagonistas de lo que se ha denominado «el debate contemporáneo» respecto las disputas intelectuales sobre *los derechos de las minorías etnoculturales*[2] en países

[1] Will Kymlicka nació en Canadá. Ha sido profesor de las universidades de Princeton y Toronto, y director de investigaciones del Centro Canadiense de Filosofía y Política Pública de la Universidad de Ottawa (1994-1998). En la actualidad, es director de investigación de la Queens University de Kingston, y profesor visitante de la Universidad Central Europea de Budapest. Es, también, el presidente de la Asociación Americana de Ciencia Política y Filosofía Legal durante el trienio 2004-2006. Es autor de varios libros y ensayos, entre los que destaca: *Liberalismo, comunidad y cultura* (1989), *Filosofía política contemporánea* (1990), *Ciudadanía multicultural* (1995, traducido al español en 1996), *Indagando nuestro camino. Repensando las relaciones etnoculturales en Canadá* (1998), *Política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía* (2001, traducido al español en el 2003) y *Estados, naciones y culturas* (1997, edición en español del 2004). Es conocido mundialmente por su fecundo estudio sobre la reivindicación de la región francófona de Québec —al interior de Canadá— y por su defensa de los nacionalismos liberal-democráticos de Cataluña y el País Vasco —España—, por mencionar algunos.

[2] Por «derecho de minorías» o «derechos de las minorías etnoculturales» o «derechos de las minorías culturales» —según Kymlicka— se entiende a una amplia gama de políticas públicas, derechos y exenciones legales, así como a medidas constitucionales que van desde políticas del multiculturalismo a los derechos lingüísticos, pasando por las garantías

multiculturales. Así, primeramente revisaremos los problemas actuales en que está sumido el estado-nación (1) para, luego, visitar la teoría kymlickiana del «culturalismo liberal» (2). Con esta teorización, podremos atrevernos a ensayar una respuesta a la pregunta de si es posible constituir en el Perú un estado plural (3).

1. EL ESTADO-NACIÓN Y SUS TENSIONES AL INTERIOR DE LOS ESTADOS MULTICULTURALES

La configuración multicultural y multinacional del Perú, y de la mayoría de estados latinoamericanos, es un problema para el esquema —moderno— del estado-nación que rige estos países. Con el influjo de la modernidad, éstos han actuado en base a la tradicional postura liberal democrática que abandera la universalización de la ciudadanía común —todos somos iguales frente al estado— y la neutralidad del estado frente a la cultura. Luis Villoro sintetiza, de esta manera, el carácter del estado-nación homogéneo:

> Ante la ley todos los individuos se uniforman. Nadie tiene derecho a ser diferente. El nuevo estado establece la homogeneidad en una sociedad heterogénea. Descansa, en efecto, en dos principios: está conformado por individuos iguales entre sí, sometidos a una regulación homogénea. El estado-nación, consagrado por las revoluciones modernas, no reconoce comunidades históricas previamente existentes; parte desde cero, del 'estado de naturaleza', y constituye una nueva realidad política[3].

Este estado-nación asume el liberalismo como base doctrinal. Esto quiere decir que los estados modernos y liberales son pensados como naciones cívicas que defienden la ciudadanía, únicamente, en términos de

constitucionales que reflejan los tratados con los aborígenes. Se trata de una categoría heterogénea, pero todas estas medidas poseen dos importantes rasgos comunes: *1)* van más allá del conocido conjunto de derechos civiles y políticos de la ciudadanía individual que todas las democracias liberales protegen, y *2)* se adoptan con el propósito de reconocer y procurar acomodo a las diferentes identidades y necesidades de los grupos etnoculturales, esto es: minorías nacionales —pueblos— y grupos étnicos —migrantes—. *Cf.* W. Kymlicka, 2003, p. 29 (nota 1).

[3] Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1999, p. 25.

adhesión a ciertos principios de democracia y justicia. El estado debe abstenerse de realizar cualquier intervención que promueva una *doctrina comprehensiva*[4], particulares planes de vida o concepciones del bien y asegurar, en cambio, iguales oportunidades para todos los ciudadanos a la hora de perseguir sus fines particulares. Debe mantenerse neutral.

Frente a la diversidad, el mecanismo de todo estado liberal —desde sus inicios— fue asumir la *tolerancia* como virtud principal; lo cual significó la conexión por excelencia con la defensa de los principios de neutralidad estatal, el derecho de asociación voluntaria y la garantía de la libertad individual. A decir de Charles Taylor, defiende un liberalismo ciego a las diferencias, pues —por esta doctrina— el estado democrático-liberal no debe asumir ninguna concepción sustancial, dado que ello significaría imponer una concepción del bien a otros que no la comparten.[5]

En este marco de neutralidad, las demandas de derechos por parte de las minorías culturales aparecen como una violación al principio de neutralidad de los estados nacionales liberales. Y para evitar la ruptura de los estados-nación homogéneos, éstos deben ejercer políticas de «construcción nacional», que tienen que ver con el establecimiento de una lengua oficial, servicio militar, educación pública, construcción de una identidad nacional —historia, héroes, literatura, símbolos, etcétera—, ordenamiento jurídico, entre otras. Todo ello con el fin de reducir la pluralidad de identidades locales y culturales.

Si, por una parte, el proyecto de unidad del estado-nación servía para la solución de algunos problemas sociales; en lo sustancial, significó la subordinación de diversos grupos culturales a ese proyecto, pues representaba —en unos casos— la expansión de la cultura de la mayoría y —en otros— la imposición cultural del grupo más fuerte o la representación de los intereses de las élites gobernantes e influyentes del estado. Por tanto, estos procesos de «construcción nacional» incluyeron no sólo la asimilación de las minorías culturales, sino también la exclusión y marginación de todos aquellos grupos que no se ajustaran a los patrones definidos como los «necesarios», «civilizados» o «normales, que supuestamente representaba el estado-nación homogéneo.

Como escribe Hannah Arendt, las sociedades industriales del estado-

[4] Por doctrina comprehensiva se entiende a aquella concepción religiosa, filosófica o intelectual que dirige la vida privada de las personas. *Cf.* Rawls, *El liberalismo político.*
[5] *Cf.* Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento,* FCE, México,1993, pp. 59-69.

nación han ejercido como una única sociedad, en la que se «espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a 'normalizar' a sus miembros».[6] Esta homogeneidad ciudadana, las políticas igualitarias y la neutralidad del estado-nación han ocasionado —por ejemplo, en el Perú— que las sociedades nacionales y pueblos indígenas —aimaras, quechuas, culturas amazónicas, etcétera— vivan injustamente y hayan sucumbido al proceso asimilador de «la construcción nacional» de la sociedad hegemónica y mayoritaria, perdiendo la posibilidad de «vivir» en base a su propia identidad cultural. Este modelo asimilacionista ha dado lugar a la explosión de reivindicaciones de identidad que exigen ser reconocidas —en igualdad de condiciones— en la comunidad política —sin tener que renunciar, para ello, a su particularidad—. Las demandas de las minorías nacionales, de los inmigrantes, de los grupos indígenas —además de otros, como mujeres, homosexuales, pobres, ancianos, campesinos, etcétera—, que en muchos casos se tornan en acciones de violencia, debilitan la clásica estructura del estado-nación. Y dan lugar a una nueva versión en la historia: la necesidad de la innovación de los estados-nación, en la que el carácter homogeneizador sea reemplazado por el múltiple; es decir, un estado abierto a la diversidad.[7]

Para atender algunas expectativas de las minorías etnoculturales, los países han extendido algunas políticas de asistencia, los cuales siempre han sido insignificantes, puesto que fueron hechas en base a la dádiva y no en base al *reconocimiento*[8] debido. En este escenario, los pueblos indígenas, las minorías étnicas y grupos identitarios —feministas,

[6] Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 51

[7] A nivel mundial, la inmigración, la caída del comunismo, la oleada de nacionalismos en Europa Oriental, el resurgir de los pueblos indígenas y su movilización política —y la consecuente atención jurídica de las Naciones Unidas—, los reclamos de las minorías dentro de los estados, la exigencia de reconocimiento cultural de los grupos etnoculturales, e incluso la creciente amenaza de secesión en varias democracias occidentales —desde Canadá (Québec) a Gran Bretaña (Escocia), Bélgica (Flandes) y España (Cataluña)— constituyen los principales ambientes contemporáneos de la filosofía política.

[8] Según Taylor, la lucha por el reconocimiento es la esfera contemporánea de diferentes movimientos minoritarios o subalternos, de algunas formas de feminismo y del multiculturalismo. Cuando dice: «nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste», está dando cuenta de que estos movimientos contemporáneos articulan identidad y reconocimiento en forma recíproca, y sin contraposición.(*Cf.* Ch. Taylor, *El multiculturalismo...*, *op. cit.*)

homosexuales, ancianos, discapacitados— comienzan a expresar sus inquietudes identitarias —reclamos masivos, representación política, acciones violentas—, creando un desconcierto al interior del estado homogenizador. Como en una peritonitis irreversible, el *Leviatan* hobbesiano se debate, amenazado en su «unidad»; se le percibe enfermo.

¿Qué hacer frente a esta situación? ¿Cuáles son las vías para comunicar el antiguo estado-nación con la diversidad? Son preguntas que la filosofía política intenta resolver. Y en esa línea, se han producido sendos «debates contemporáneos». Liberales —como Rawls y Dworkin—, comunitaristas —como Sandel y Walzer—, culturalistas liberales —como Taylor y Kymlicka—, y otros —como Habermas, Fraser, Mouffe, Villoro— son algunos de los pensadores que han puesto sus puntos de vista y preocupaciones en torno a resolver el problema de la diversidad dentro del estado-nación homogéneo «oficial». Como habíamos anunciado, utilizaremos el «culturalismo liberal» de Will Kymlicka para entronizarnos en la reflexión y, en torno a él, iremos dialogando con algunos de estos pensadores.

2. EL «CULTURALISMO LIBERAL» Y LOS MODELOS DE ESTADO PLURAL

Will Kymlicka —nuestro filósofo principal, experto en la situación de Québec (Canadá) e inspirado en las autonomías de Cataluña y del País Vasco (España)— es el guía en esta tarea. Su objetivo es construir una teoría liberal de los derechos de las minorías que sirva de base a nuevas formas de ciudadanía multicultural. Busca , por ello, aportar en la edificación de un marco analítico y normativo que —sin necesidad de salir de los principios de las democracias liberales— permita ver la problemática de los grupos etnoculturales y «encontrar respuestas moralmente defendibles y políticamente viables a los desafíos que el multiculturalismo le plantea hoy a nuestras sociedades»[9]. Por eso, en el inicio de *Ciudadanía multicultural*, anota:

> [...] los países multiculturales deben reconocer tanto los derechos

[9] W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 13.

> universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados de grupo, es decir, un 'status especial' para las culturas minoritarias[10].

No es que Kymlicka pretenda efectuar grandes cambios, lo que hace es ratificar y fundamentar normativamente muchos de los avances en varios países, carentes de una base teórica. Así, su propuesta tienen un doble valor: *1)* permite fundamentar —en algún caso, modificar— un conjunto de medidas políticas para las minorías culturales, que ya están puestas en la práctica por algunas democracias liberales, y *2)* sirve de marco normativo desde el cual es posible resolver —en forma justa— nuevos conflictos etnoculturales.

Con una posición distinta a la conocida dicotomía y discusión contemporánea y excluyente entre comunitaristas y liberales sobre los derechos de las minorías —el debate de la fase 1—[11], Kymlicka busca explicar cómo pueden coexistir los derechos individuales universales con los derechos de las minorías, y cómo estos últimos pueden viabilizarse dentro del marco de la democracia liberal —fase 2 y 3 del debate—.

Kymlicka es conciente de que su tarea no es fácil; por ello, postula a la perspectiva del «culturalismo liberal» y, desde allí, quiere sustentar —de manera similar a la de Taylor— que un estado democrático no sólo debe hacer respetar el habitual conjunto de derechos civiles y políticos de la ciudadanía, sino que debe otorgar una gama de derechos específicos en función del grupo, porque es de justicia reconocer y acomodar las distintivas identidades y necesidades de los grupos etnoculturales[12].

Marco teórico conceptual

Por lo anterior, Kymlicka sostiene como centro conceptual de su teoría del «culturalismo liberal» al binomio: *autonomía-cultura*. La base de la teoría política liberal es su compromiso con la *autonomía* —individual—.

[10] *Ibíd.*, p. 19.
[11] Esta primera fase se caracterizó porque los liberales defendían los *derechos individuales* —universales— como prioridad para la convivencia dentro de un estado democrático, en contraposición con los comunitaristas, quienes sustentaban que los *derechos colectivos* se anteponían a los derechos individuales.
[12] W. Kymlicka, *Política vernácula*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 63.

Los seres humanos —dice Kymlicka— poseen un afán esencial, que es llevar una vida buena, lo cual supone dos condiciones previas: *1)* «que dirijamos nuestras vidas desde dentro, de acuerdo con nuestras convicciones sobre qué es lo que da valor a la vida», y *2)* «que somos libres para cuestionar estas creencias, para examinarlas a la luz de cualquier información, ejemplo y argumento que nuestra cultura nos pueda proporcionar»[13]. Esto es, en sumo, la autonomía.

Kymlicka se apoya aquí en Kant y Mill, aunque su autonomía tenga un matiz recatado. Mientras que para Kant —en una acepción de autonomía—, el ejercicio de la elección tiene valor en sí mismo porque refleja nuestra naturaleza racional; Mill postula que la individualidad no conformista es intrínsecamente valiosa.[14] Kymlicka, en cambio, propone un supuesto según el cual la elección nos permite evaluar y aprender qué és bueno en la vida, o qué es lo que uno cree necesario para la vida buena, o qué es lo erróneo y hay que modificar. No tiene el interés de asumir una concepción de «autonomía» determinada —de naturaleza humana—; se conforma con sostener que las personas tienen el deseo de llevar una vida buena y que ésta debe ser objeto de revisión permanente. «Por tanto —dice—, cuando empleo el término autonomía, es en este sentido (relativamente modesto) de 'modificación racional'».[15]

Esta autonomía no hace concesiones, abarca tanto la vida privada como la pública. Por eso, tempranamente, toma distancia de los comunitaristas como Sandel —para quien la identidad constituida no permitiría la revisión de nuestros fines—, y critica el hecho que Rawls —en el *Liberalismo político*— haya discriminado la autonomía sólo para la vida pública. Llega a decir que «para Rawls, las personas son comunitaristas en su vida privada y liberales en su vida pública.»[16]. Aceptar el valor de la autonomía para fines políticos —dice Kymlicka— «conlleva inevitables implicaciones para la vida privada»[17], se pueden cometer algunos abusos contra los derechos más elementales humanos o puede existir, al interior de algunos grupos, restricciones internas que anulen la autonomía individual.

[13] W. Kymlicka, *Ciudadanía...*, *op. cit.*, p. 119.
[14] *Cf. Ibíd.*, nota 7, p. 118.
[15] *Ibíd.*
[16] *Ibíd.*, p. 221.
[17] *Ibíd.*, nota 8, p. 223.

¿Cómo conectar, entonces, la *cultura* a un bagaje eminentemente liberal? Kymlicka intenta resolver esta paradoja preguntándose cómo se desarrolla la capacidad de adquirir autonomía e introduce el concepto de *cultura* en tanto lugar y condición necesaria para la autonomía. Cabe resaltar que la cultura aquí no tiene el sentido purista —raza, sangre—, como en el comunitarismo —en el que las personas no son nada al margen de su cultura—, sino el sentido de que es esencial para el desarrollo como seres humanos.

La cultura es un bien primario porque nos dota de sentido de identidad, es fuente incondicional de pertenencia, nos ayuda a estructuras nuestras vidas, a emitir juicios sobre lo que es o no valioso, y nos da seguridad para desarrollar nuestra capacidad de elección. De este modo, la cultura es un espacio para la libertad y autonomía humana. A esta clase de cultura, Kymlicka la llama «cultura societal»:

> Una *cultura societal* es una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida [...]. No sólo comprende memorias o valores compartidos, sino también instituciones y prácticas comunes[18].

En el seno de una democracia liberal, las culturas societales modernas son inevitablemente pluralistas —ya que se componen de creyentes, no creyentes, heterosexuales, homosexuales, profesionales, trabajadores rurales, mestizos, indígenas, campesinos, etcétera—[19]. Es dentro de la cultura societal que se da la libertad individual como la igualdad de oportunidades. Y, por ello, para garantizar la autonomía, Kymlicka propone ir contra las *restricciones internas* que pueden anular los derechos fundamentales y aprueba las *protecciones externas*, medidas tendientes a resguardarse del impacto externo y garantizar la igualdad entre los grupos o entre culturas societales.

Hasta aquí, la primera conclusión sería —según Kymlicka— que los únicos agentes morales y los únicos portadores de derechos y

[18] *Ibíd.*, p. 112.
[19] *Cf.* W. Kymlicka, *Política vernácula*, *op. cit.*, p. 39.

obligaciones son los individuos. Las sociedades, colectivos y culturas no tienen un estatus moral propio; más bien valen por su contribución a la vida buena de los miembros que las componen. Entonces, no es la típica defensa de la cultura como valor en sí mismo, sino una defensa —diríase— instrumental de «la cultura» —una forma de cultura débil—. Es decir, Kymlicka quiere hacer notar que su «ontología social» no es contradictoria, sino que está al servicio de la ontología moral del liberalismo, la cual reconoce únicamente la dignidad moral de los individuos, cada uno de los cuales debe ser tratado con igual consideración.

Teoría política: ciudadanía multicultural

Con este presupuesto teórico, es posible avanzar en la teoría política del culturalismo liberal: la «ciudadanía multicultural». Dado que en la mayoría de los países los estados tienen en su interior —aparte de la predominante— una o más naciones —cada una con su cultura societal, y por ello son multinacionales o multiculturales—, se hace necesario desconfigurar la tradicional homogenización del estado-nación para pasar a una nueva estructura, un estado multinacional o plural. El fundamento es:

> Un Estado genuinamente multicultural reconoce que los ciudadanos no sólo son diferentes en su idioma y cultura, sino que también son diferentes de diversas maneras, y que entonces se relacionarán con el Estado de maneras diferentes, y con distintas formas de pertenencia multicultural al Estado[20].

Consecuentemente, es legítimo —para estas sociedades «diferentes»— acceder a una gama de derechos diferenciados en función del grupo. Además, Kymlicka nos recuerda que la mayoría de países —para lograr su unidad política— han recurrido a los «procesos de construcción nacional» basándose en la «cultura societal» de la sociedad mayoritaria o hegemónica, y soslayando las «culturas societales minoritarias». Por

[20] W. Kymlicka, «Estados multiculturales y ciudadanos interculturales», en *Actas del V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe*, Ed. R. Zariquiey, PUCP, Lima, 2002, p. 53.

ello, sostiene que la neutralidad respecto de la cultura de los estados-nación es una falsedad y propone que esta situación hay que sincerarla. La normativa que busca es que cada nación o pueblo que posea su cultura societal pueda proceder a su propio «proceso de construcción nacional».

Según su configuración, un estado plural puede optar por dos formas: el estado multinacional y el estado poliétnico. Con esto, incidimos en que para Kymlicka el «multiculturalismo» tiene un significado restringido, se refiere al tipo de «multiculturalismo» derivado de las diferencias: *a)* «nacionales»: minorías nacionales, naciones sin estado, pueblos indígenas, y b) «étnicas»: grupos de inmigrantes.

No se dedica específicamente al multiculturalismo dirigido a los grupos minoritarios discriminados y postergados de la sociedad —mujeres, lesbianas, *gays*, discapacitados, ancianos, etcétera—, pero los toma en cuenta. Esta precisión es importante puesto que se mostrará que un estado plural puede tomar la forma de estado multinacional o poliétnico, esto es, en las dos versiones del culturalismo liberal: el nacionalismo liberal y el multiculturalismo liberal, respectivamente.

a) El *nacionalismo liberal* auspicia los *estados multinacionales*. Contra los nacionalismos devastadores, antiliberales y xenófobos de la Europa del Este y la antigua Unión Soviética, y de todo nacionalismo étnico excluyente, así como contra todo nacionalismo asimilador del estado-nación, Kymlicka, basándose en los nacionalismos no violentos de Europa Occidental —flamencos, catalanes, vascos, etcétera— y América del Norte —quebequenses, portorriqueños— que se erigen en base a la democracia liberal, vindica un nacionalismo liberal —de minorías—. Según este filósofo, por nacionalismo liberal se entiende que

> [...] la protección y promoción de las culturas nacionales y las lenguas de las naciones ubicadas en el interior de sus fronteras es una legítima función de Estado. Esto puede llevarse a cabo creando instituciones públicas que operen en esas lenguas nacionales; utilizando símbolos nacionales en la vida pública (por ejemplo, la bandera, el himno, las festividades públicas); permitiendo el *autogobierno* (autonomía) a los grupos nacionales en temas que son cruciales para la reproducción de su lengua y su cultura (por ejemplo, esquemas de federalismo o de proceso consociativo que permitan a las minorías ejercer el autogobierno)[21].

En algunos casos, si la situación lo amerita, es posible pedir derechos asimétricos. La ciudadanía diferenciada y dual que preconiza se desarrolla en el nivel local y en el de todo el estado.

b) El *multiculturalismo liberal* auspicia los *estados poliétnicos* y se refiere a la adaptación de las minorías no nacionales que cohabitan dentro de un país: los inmigrantes —legales, no los *metecos*—, las minorías religiosas y los grupos culturales no étnicos —homosexuales, discapacitados, ancianos, etcétera—. De igual modo, valida los reclamos respecto a la tolerancia y la no discriminación de la cultura mayoritaria contra estas minorías, y apoya el reconocimiento, colocación y representación en las instituciones de la sociedad mayor. Si bien estos grupos no piden derechos de autogobierno, claman por prerrogativas más justas para integrarse a la cultura societal mayoritaria —inclusive a las minoritarias—, mediante políticas multiculturales.

A estas dos formas de estado —además— se puede agregar el estado mixto; el de la «diversidad profunda», que engloba al estado multinacional y poliétnico, al mismo tiempo —éste puede ser el caso del Perú—.

Completando el «culturalismo liberal»

No obstante, la reflexión no termina ahí, Kymlicka tiene que responder a algunas «objeciones»: ¿cómo garantizar la unidad en un estado plural?, ¿qué hacer con los pueblos iliberales?, ¿son suficientes las políticas afirmativas multiculturales y el reconocimiento cultural para el contexto del Perú y Latinoamérica?, ¿la democracia —ésta que tenemos—, instrumentalizada por los grupos de poder, garantiza el proyecto de estado plural?, ¿qué hay de la sociedad civil? Como es de suponer, el culturalismo liberal tiene límites —Kymlicka lo reconoce y manifiesta que es una corriente novísima y que está en construcción— y para efectos de contextualizarlo a nuestras sociedades latinoamericanas, es conveniente —en los puntos vacíos— ir «más allá del culturalismo liberal»', esto es, no para negarlo sino para completarlo.

Esto tendría que ver —por un lado— con que desde las políticas afirmativas del multiculturalismo se apuesta ir al diálogo intercultural y a

Ibíd., p. 59.

las políticas transformativas de la democracia intercultural. La multiculturalidad —que es el ámbito del respeto y la tolerancia, nos provee de políticas afirmativas que, por ello, son transitorias—, debe avanzar hacia el ámbito del diálogo *intercultural*, en el que las partes —una vez que garantizan su igualdad— proceden a ser sujetos válidos en la interacción social, tanto como individuos y como grupo. Las políticas interculturales, por tanto, nacen de ese encuentro y tienen un sentido inverso a las de un estado-nación homogéneo. Adquirirán un sentido inductivo, *increscendo*, de abajo hacia arriba. Los «pueblos», los municipios, las organizaciones de base y, especialmente, la sociedad civil cumplirán el papel protagónico.

Por otro lado, Kymlicka —pensando seguramente en Québec o Cataluña, que son sociedades progresistas—, al priorizar la justicia y el reconocimiento cultural, ha soslayado el tema de la redistribución material. Nancy Fraser nos enseña que la justicia cultural es una reivindicación parcial; a ella se debe integrar —a la par y en el mismo nivel— a la *justicia redistributiva*, esto es —como sostiene Fraser— una acción «bivalente»:

> [...] integrar lo social y lo cultural, lo económico y lo discursivo, [...] conectar la teoría de la justicia cultural con la de la justicia distributiva [...es decir] la política cultural del reconocimiento no debe suplantar sin más a la política social de distribución [ni viceversa]. Más bien, es necesario integrarlas[22].

El reconocimiento, entonces, no subsume a la distribución ni viceversa: se integran una con la otra. Es pertinente anotar —respecto del reconocimiento— que Fraser asume que es un asunto de justicia y no de realización personal o del bien —como en Taylor—. Se colige que en Fraser la falta de reconocimiento es moralmente incorrecta, cuando se niega el derecho de participar con otros en la interacción social a algunas personas o grupos, en iguales condiciones de oportunidad. Por ello, su posición resulta deontológica, pues asocia el reconocimiento a las acciones externas —como la interacción social de la persona— y no a la sicología individual.

[22] Nancy Fraser, *Justitia interrupta*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1997, p. 10.

Para que la idea que se quiere completar al culturalismo liberal sea coherente, un estado plural tiene que moverse en un nuevo escenario democrático, esto es, la *democracia radical*, que permite la deliberación pública entre todos los agentes individuales y colectivos de la sociedad. La virtud principal es el *diálogo* y el afán, descentrar el poder de las acostumbradas élites, desmoronar el *despotismo blando* del poder y otorgar alternativas al acostumbrado abuso de «la mayoría manda». Una democracia radical —nos dirá Chantal Mouffe— entiende que la diversidad es importante, que la tradición es esencial, y que la deliberación entre adversarios —y no entre enemigos— es necesaria. Asimismo, permite las expresiones múltiples y «requiere la constitución de identidades colectivas en torno a posiciones bien diferenciadas.»[23]

Por eso, el espacio público no sólo corresponde a los representantes, sino esencialmente se da sobre la base de «las diversas modalidades de la ciudadanía y las formas posibles de hegemonía.»[24] El papel esencial lo cumple la *sociedad civil*, que sirve de soporte y guía ilustrada para que las medidas públicas devengan en forma inductiva. Como anota Fidel Tubino:

> Las políticas no deben emerger del Estado, sino de la sociedad civil. El Estado es y debe ser un aparato administrativo eficaz y eficiente que viabilice las políticas económicas, sociales y culturales deliberativas y consensuadas en las esferas públicas de la sociedad civil. En la democracia, el poder administrativo del Estado debe estar al servicio del 'poder comunicativo' de la sociedad civil, y no al revés. Fortalecer la institucionalidad democrática pasa necesariamente por el fortalecimiento de las instituciones de la sociedad civil en general, y de manera especial, por la institucionalización del ejercicio de la democracia directa en los gobiernos municipales. Las políticas interculturales deben ser por ello políticas de descentralización y descongestión del poder político y de fortalecimiento de la sociedad civil frente al Estado[25].

Con estos aportes y en mejores condiciones, se puede perfeccionar la teoría del culturalismo liberal y llegar a la tan ansiada «justicia

[23] Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 17.
[24] *Ibíd.*, p. 21.
[25] Tubino, Fidel, «Interculturalizando el multiculturalismo», en *Interculturael. Balance y perspectivas*, CIDOB, Barcelona, 2002, p. 191.

etnocultural» que plantea Kymlicka para el estado plural —multinacional o poliétnico—.

Ahora bien, con todo este bagaje —básico— nos podemos atrever a reflexionar si nuestros países latinoamericanos —y en especial, el Perú—, tan diversos y multiculturales por naturaleza, pueden acceder al tan esperado estado plural. Recordemos que para ello es necesario reconocer que somos diversos, que las sociedades minoritarias e injustamente tratadas requieren *reconocimiento,* que no hay necesidad de salir de los marcos democráticos para vindicar algunas reclamaciones, que sin desestructurar el estado tradicional se pueden llegar a su reestructuración y formas más justas de convivencia consocial —federalización—, y que saliendo del concepto purista de «cultura» y uniéndolo al de «autonomía» individual, es posible hablar de este acceso —al estado plural—.

Es pertinente hacer notar que no estamos hablando de la violencia que han producido algunos nacionalismos xenófobos y fundamentalistas de Europa del Este; estamos bien ubicados en una democracia intercultural pacífica, deliberativa y que aspira justicia —especialmente, para las sociedades históricamente menos favorecidas: las etnoculturales—.

3. ¿ES POSIBLE UN ESTADO PLURAL EN EL PERÚ?

El Perú es un caleidoscopio de culturas[26]; en él conviven amazónicos, quechuas, aimaras, criollos, mestizos —hispanohablantes—, inmigrantes —extranjeros— y afroamericanos. Por lo visto, tiene las condiciones socioculturales más obvias para considerarse un país multicultural típico

[26] Un buen ejemplo de los varios que se pueden dar es el de la *matriz andina,* que alberga a quechuas y aimaras. Los *quechuas* abarcan casi todo el territorio andino del Perú. Sus modalidades varían un poco respecto del territorio: así, hay quechuas del norte, del centro, del sur y hasta de la selva. Los quechuas, por su carácter migrante —a las grandes ciudades, especialmente Lima— no actúan como un pueblo que quisiera reivindicar su autonomía, sino, por una parte, se confrontan con la cultura «oficial» nacional —castellano-occidental—, a quien le disputan la hegemonía, deseando ser la cultura principal —la misma Constitución reconoció al quechua como lengua oficial—. Por otra parte, es un grupo amplio que se integran a la cultura hegemónica occidental, pero con grandes influencias en la estructuración de las urbes y con grandes reclamos de

que puede —desde esta situación privilegiada— acceder a un estado plural, mucho antes que otras sociedades hermanas.

¿Somos diversos? Claro que sí, tan diversos como para crear nuestro destino a partir de nuestra realidad concreta diferenciada. No somos un apéndice del mundo occidental, al cual han querido adherirnos —desde el siglo XVI—. Si lo occidental tiene grandes virtudes, no estamos fuera de esas consideraciones, también tenemos lo nuestro. Por ejemplo, pensar lo andino desde presupuestos filosóficos occidentales resulta problemático, pues —de entrada— la antropología del hombre andino no concuerda con el paradigma subjetivo y antropocéntrico del occidente.

El andino —dice Josef Estermann— no es *un* sujeto autónomo como tal, es un sujeto *con* relación a alguien o a algo. No es un sujeto que está frente a un objeto, sino que funciona como copartícipe o colaborador de un sistema de relaciones.

> El hombre andino, entonces, 'define' su 'identidad' en y a través de 'relaciones'; es, en sí mismo, una *chakana*[27], un puente o un 'nudo' de múltiples conexiones y relaciones[28].

Por lo tanto, el individuo —en sentido occidental— no existe para el andino.

> La relacionalidad es constitutiva para la identidad antropológica andina; la individualidad (si fuera un valor) sólo se da en sentido

reconocimiento y reivindicación. El aimara tiene un tratamiento especial. Se localiza básicamente en el lado sur de la región Puno y en gran parte de Bolivia, y su influencia está arraigada en Tacna, Moquegua y parte de Arequipa. Su historia da cuenta de la fortaleza de esta nación, pues resistió la expansión inca y la colonización española —Llanque, Domingo, *La cultura aimara*, Idea/Tarea, Lima, 1990, p. 19—. Actualmente, el aimara boliviano solicita reivindicaciones especiales en su proceso de integración al estado boliviano. En el Perú, los aimaras son conocidos como una nación con la que las «simpatías comunes» son muy fuertes y, por tanto, difíciles de desestructurar. Sin embargo, a pesar de su localización como pueblo, no es una cultura que se queda sólo para sacralizar sus tradiciones; sino que, además, ha aprendido a convivir con los otros, aunque para ello tenga que lidiar en un espacio de desigualdades.

[27] *Chakana* = nexo, puente. *Cf.* Josef Estermann, *Filosofía andina,* Abya-yala Editores, Quito, 1998, p. 314.

[28] J. Estermann, *op. cit.*, p. 202.

> derivado y secundario, pero de ningún modo como hecho primordial y fundante[29].

En tal caso, el andino es *parte* de una comunidad —sociedad— y no se define fuera de ella; es un sujeto relacionado[30] y colectivo. Así lo define Estermann:

> El sujeto andino en general es un sujeto colectivo o comunitario [...] el verdadero sujeto filosófico es el *runa* anónimo y colectivo, el hombre andino con la herencia vivencial colectiva e inconsciente[31].

Siendo así, ¿el andino debiera vivir en torno a su ser colectivizado en comunidad, bajo sus normas y patrones culturales milenarios y a espaldas de la modernidad? Quizá eso sería lo ideal para él. Sin embargo, hoy las culturas han entrado en un ambiente dinámico que las ha convertido, necesariamente, en exógenas; son más plurales de lo que algunos románticos indigenistas, incaistas y esencialistas pueden imaginarse[32]. Además —como ya lo hemos señalado—, una concepción comunitarista esencialista podría llevarlos a actuar xenófobamente —y quizá a caer en un purismo cultural de indeseables consecuencias—.

[29] *Ibíd.*, pág. 202.

[30] Una muestra de ese tipo de relación es la música ejecutada por zampoñas. Este instrumento consta de dos piezas: una de seis cañas —ira— y otra de siete —arca—. No puede haber un ejecutante —como en el mundo occidental—, sino *dos*, quienes deben tañer en diálogo para lograr una melodía. Este dúo se multiplica y forma la comparsa de zampoñas. Este conjunto danza alrededor del bombo, que hace como la *chakana* de todas las relaciones. Como vemos, subyace en el andino el «alma» dialógica, el comportamiento interactuante, de complementación. Esto es sólo una muestra. Muchas cosas podríamos decir. Por ejemplo, que para el andino el arte es parte del trabajo y la vida productiva, y no del disfrute «después del trabajo». El andino trabaja danzando o cantando. Una actividad complementa a la otra.

[31] J. Estermann, *Ibíd.*, p. 75. Si bien la obra de Estermann permite mostrar la particularidad del hombre andino, se puede observar que él ha focalizado con intensidad sólo el grupo autóctono —de la región quechua— y no ha tomado en cuenta las otras variantes coexistentes. Disentimos un tanto con Estermann, pues consideramos que hoy el mundo andino es tan plural como todas las culturas. Es decir —respecto a lo que describe Estermann—, pienso que hay más diversidad al interior de las mismas culturas situadas en el Perú.

[32] Por ejemplo, respecto a la región aimara —la que conocemos más— puedo decir que por lo menos hay tres clases de pertenencia : *1) el indígena autóctono*, que es el primer portador de las tradiciones, renuente al cambio y proclive a la xenofobia —y a los fundamentalismos—; *2) el indígena migrante o el indígena 'ilustrado'*, es decir, el hijo

En síntesis, vivir hoy sólo dentro de los marcos de la comunidad significaría retrotraer la historia y desconocer los aportes de la modernidad.

Por eso, es importante la teoría de Kymlicka: él reconoce nuestro valor de pertenencia cultural, pero lo completa con los de libertad e igualdad. Lo que sucede es que desde la irrupción europea en América, los pueblos indígenas —andinos, amazónicos, etcétera— han vivido bajo la imposición del modelo occidental —vía procesos de construcción nacional— y para sobrellevar su supervivencia, han aprendido a vivir entre dos fuegos cruzados: su propia cultura no reconocida y la otra cultura desconocida.

La otrora sociedad milenaria se ha convertido en subcultura. Así, ha creado un *modus vivendi* dual: ir al mundo sin dejar lo suyo. Pero, esta actitud ha ocasionado grandes injusticias y desventajas frente a la cultura hegemónica, tales como vivir bajo sistemas políticos no acordes a su moral colectiva, ser obligados a aprender en una lengua distinta, venerar dioses extraños, vivir postergados del *logos politicus*, fuera de la agenda del presupuesto estatal, o ser simplemente instrumentalizados como «ciudadanos» —sólo cuando se acercan los actos electorales—.

Esta realidad de no reconocimiento —que muchas veces no es tomada en cuenta por la democracia «oficial» liberal— puede generar —y genera ya— grandes rupturas sociales en el país —deslealtad política, secesiones—. Para evitar esta situación y hacer un acto de justicia, se requiere reconstruir el pacto fundacional del país, en aras de alcanzar una sociedad plural, con equidad y respeto de las diferencias. Con ello, habremos también sido coherentes con las demandas expresadas por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)[33].

Sin necesidad de volver al pasado —pues sería ahistórico—, hay

del comunero que ha salido a las urbes por trabajo, o ha obtenido una profesión, o por lo menos ha sido regularmente instruido y está abierto a nuevas posibilidades existenciales. También, muestra disposición a abrirse a una clase de liberalismo contextualizado —conservando siempre un grado de sospecha y reticencia—; 3) *el mestizo*, que procede, vive y participa dentro del mundo aimara, y está influenciado por la cultura occidental. Asimismo, tiene una visión más cosmopolita y globalizante del mundo y de su cultura; por ello, abandera la democracia y es más inclusivo. Estos tres grupos —pese a sus diferencias— interactúan y se manejan bajo los principios del «todo relacionado».

[33] «La CVR entiende que la reconciliación debe ocurrir en el nivel personal y familiar; en el de las organizaciones de la sociedad y en el replanteamiento de las relaciones

que iniciar un proceso de complementación andino-moderno, en el que se valoren las características de vida comunitaria andina con los mejores aportes de la modernidad —derechos fundamentales, democracia, sociedad de bienestar, justicia distributiva, tecnología, entre otros—. No se puede seguir negando este anhelo, sería injusticia y envilecimiento. Como lo manifiesta Simón Pedro Arnold:

> La cultura andina es la principal fuente de inspiración para refundar el Perú. Replegarse es matar esta capacidad inspiradora. El Perú del mañana será mestizo y posmoderno, pero su columna vertebral y su alma serán andinas[34].

Por tanto, es de urgencia reflexionar seriamente para comenzar a generar en los actores sociales del Perú —y los países latinoamericanos— la necesidad de instituir un estado plural. Este acceso no vendrá sólo de la teoría política, sino de la participación conjunta de los «pueblos», minorías y grupos que buscan reconocimiento cultural y justicia redistributiva. Ahora, la manera en la que funcionaría este estado no corresponde sólo a la intelectualidad; es, más bien, una gran tarea de los agentes sociales, los pueblos, políticos y clase intelectual. Reitero, depende de la movilidad de los pueblos.

Nuestro objetivo es aportar los presupuestos de la filosofía política para evidenciar que no hay otro camino —en el nombre de la «justicia social»— que reestructurar el estado homogeneizador hipócrita y convertirlo en un estado real, un estado plural —con las características que ya hemos señalado y con las peculiaridades que la propia realidad le otorgue—.

Es decir —siguiendo las huellas de Kymlicka—, el Perú está llamado —por su gran diversidad— a tomar la forma de «estado mixto», multinacional y poliétnico, al mismo tiempo. Las regiones amazónica y

entre el Estado y la sociedad en su conjunto. Los tres planos señalados deben adecuarse a una meta general, que es la edificación de un país que se reconozca positivamente como multiétnico, pluricultural y multilingüe. Tal reconocimiento es la base para la superación de las prácticas de discriminación que subyacen a las múltiples discordias de nuestra historia republicana». Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe final. Conclusiones generales*, CVR, Lima, 2003, numeral 171.

[34] Simón PedroArnold, *Ritualidad y cambios. El caso aimara*, Idea/CEP, Puno, 2004, p. 109.

aimara —en primer término— tienen las características más claras para establecerse con identidad política y destinos autónomos, pues poseen culturas societales distinguibles: el gran grueso quechua —que se extiende en gran parte del territorio peruano—, por su parte, parece discutirle al castellano la hegemonía cultural. Todo esto debe darse, sin embargo, en registro intercultural.

No creo que haya alguien sensato que sostenga aún el «regreso al *Tawantinsuyo*». Si hemos de erigirnos como estado plural, tenemos que hacer dos cosas al mismo tiempo: otorgar reconocimiento cultural y redistribuir económicamente a las minorías históricamente discriminadas. Los pueblos autónomos deberán acogerse al marco constitucional democrático general y completarlo con su propia «constitución» de ciudadanía diferenciada.

Se espera, así, que los miembros de estos pueblos se esfuercen por aportar —desde su diversidad— con sus «saberes» al conjunto general del país multinacional. De igual forma, que la sociedad mayoritaria les aporte, no sólo con la «tolerancia» negativa, sino con un verdadero esfuerzo de reconocimiento material y espiritual. Los derechos humanos —aun con sus complicaciones— deben prevalecer, pero deben perfeccionarse con una gama de derechos diferenciados. Las otras minorías —afroperuanos, inmigrantes, sectas, homosexuales, pobres extremos, etcétera— deben ser también prioridad de todo el estado multinacional en el ajuste y restitución de sus dignidades, mediante políticas de reconocimiento cultural y material.