

Identidades culturales y políticas de reconocimiento

Liuba Kogan y Fidel Tubino

INTRODUCCIÓN

Hoy en día el tema de las identidades culturales y la interculturalidad se ha vuelto central tanto en el debate académico como en el debate público sobre políticas estatales. Es posible que el interés por las identidades culturales se haya acrecentado - entre otros- debido a los efectos de la globalización, ya que las nuevas tecnologías de la comunicación nos hacen evidente algo que antes permanecía opaco: el multiculturalismo. De hecho, la INTERNET y la televisión por cable nos han mostrado que no sólo el mundo está poblado por habitantes con diversas culturas; sino que incluso, dentro de cada estado nacional encontramos diversidad cultural. Así, podemos registrar aproximadamente la existencia de 184 países, 600 familias lingüísticas y 5000 grupos étnicos. Sin embargo, es cierto también que la evidencia del multiculturalismo ha generado apuestas diversas sobre sus efectos. Para algunos, es posible la homogeneización de las culturas a partir del modelo occidental; para otros se sucederán fenómenos de hibridación, es decir, de interpretación de los elementos de fuera para ser incorporados dentro de la propia cultura; mientras otros, advierten una respuesta cerrada frente a la globalización a través de propuestas fundamentalistas.

En este contexto rico en preguntas acerca de la convivencia de culturas en territorios nacionales y en el contexto de la globalización, nos interesa discutir la importancia de la construcción y reconocimiento de las identidades culturales y por tanto, discutir el papel del estado nacional como generador de políticas de reconocimiento.

LAS IDENTIDADES CULTURALES EN LAS SOCIEDADES TRADICIONALES Y MODERNAS

En las sociedades de corte tradicional¹, las relaciones de parentesco, la comunidad local, las cosmologías religiosas y la tradición, generan un ambiente de confianza

¹ Giddens, Anthony (1999) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza Editorial.

que permite la construcción de la seguridad ontológica de la persona como parte integrante de un grupo social. El tiempo se percibe como circular por lo que se percibe la continuidad de la tradición; mientras el espacio geográfico es vivido en su dimensión de localidad o terruño.

En las sociedades modernas, sin embargo, se produce un desencantamiento del mundo. Predomina la razón instrumental, la secularización y la burocratización. Los garantes de la seguridad ontológica de las sociedades tradicionales son reemplazados por las relaciones personales de amistad y de intimidad sexual, por los sistemas de conocimiento abstracto que manejan los expertos y la orientación al futuro. El tiempo pierde el carácter circular, ya que se entenderá como un tiempo lineal y el espacio se vacía de localidad en la medida que se representa por medio de coordenadas matemáticas.

Debemos tener claro, sin embargo, que cuando nos referimos a los garantes de seguridad ontológica en sociedades tradicionales y modernas, estamos hablando de modelos ideales. Tal vez podemos imaginarnos que las sociedades se encuentran en un punto del continuo entre el modelo de sociedad tradicional y el modelo de sociedad moderna. Por ejemplo, una comunidad campesina andina que establece contacto con el mercado. Así mismo, debemos señalar que al interior de los estados nacionales podemos encontrar una diversidad de culturas en diferentes etapas de ese continuo entre tradicionalidad y modernidad, como si se tratase de un mosaico.

A pesar de que los garantes de la seguridad ontológica son diferentes en las sociedades según se acerquen o alejen de la tradicionalidad y la modernidad, tanto unos como otros son finalmente parte consustancial de la cultura en la que se socializan las personas.

Debemos tomar en cuenta que toda persona al nacer en una sociedad va a convertirse en parte de ésta al aprender la cultura que poseen sus padres o cualquier otro signifiante que socialice al niño o niña. Según plantean Berger y Luckmann (1966) en la socialización primaria se internaliza la realidad, a la vez que se construye la noción del yo a partir del aprendizaje de la lengua. Esta etapa de socialización primaria culmina pues, con la adquisición del *otro generalizado*. Esto es, el infante estará en capacidad de entender que existe algo fuera de él que es la sociedad -que le impone normas- a la vez que se reconoce poseedor de un yo inmerso en un grupo social. Este proceso, que se produce en un ambiente afectivo muy intenso, le va a brindar al infante una certeza interna acerca de la verdad de sí mismo y de la realidad. Es decir, el yo se instaura a partir de una cultura. Si la persona forma parte de un grupo minoritario y éste no es valorado en la cultura societal, ello implica automáticamente un daño o menoscabo en la autoestima y por consiguiente, limitaciones para la acción social. Así Kymlicka(1996) plantea que:

«... la identidad cultural proporciona un «anclaje para la autoidentificación [de las personas] y la seguridad de una pertenencia estable sin tener que realizar ningún esfuerzo». Pero esto, a su vez significa que el respeto a sí misma de la gente está vinculado con la estima que merece su grupo nacional. Si una

cultura no goza del respeto general, entonces la dignidad y el respeto a sí mismos de sus miembros también estarán amenazados.» (p.129)

Con esto, queremos resaltar la importancia fundamental de la cultura para la instauración del yo y el daño o menoscabo en la persona cuando esa cultura, en la que fue socializado el infante, es menospreciada en tanto minoría cultural en el marco de una cultura societal.

Para ser más explícitos, podemos señalar que la importancia de la cultura para la instauración del yo, se debe principalmente a que ella nos brinda repertorios interpretativos frente a la pregunta de «quién soy» y un sentido de pertenencia. Por ello, debemos anotar que la identidad cultural funciona como un hipertexto² que nos remite a distintos textos identitarios: el sexo, el género, la raza, la edad, la religión, la etnia, la nación o la sexualidad. De alguna manera, la cultura alberga dichos sistemas que tienen vasos comunicantes entre sí: si modificamos uno, se afectan los otros. Por ello planteamos que la cultura alberga repertorios identitarios reificados.

Un asunto que nos parece significativo comentar es que la distinción entre identidades individuales y colectivas no es del todo correcta. Creemos, como plantean Berger y Luckmann (loc.cit) que toda identidad es individual. Por ejemplo, si alguien se representa como mujer heterosexual, peruana, shipiba y católica; tanto las representaciones de la identidad sexual, nacional, étnica y religiosa son interpretaciones individuales. Sin embargo, existe la reificación de lo heterosexual, la peruanidad, lo shipibo y lo católico como realidad objetivada. En otras palabras, creemos que no debemos confundir el carácter de colectivo de una nación o un grupo étnico con la idea de una identidad colectiva.

LAS CULTURAS NACIONALES

Concordamos con Kymlicka (1996) en que aún en el mundo moderno, las culturas locales en las que nacemos son una de las principales fuentes de identidad personal; constituyen nuestro núcleo de identificación primario en relación con el cual accedemos a otros paradigmas culturales de identificación secundaria. Este núcleo de identificación primario nos brinda un sentido de pertenencia en el que no estamos obligados a demostrar destrezas ni realizaciones personales. Las identidades nacionales son construcciones sociales que responden a las exigencias de cohesión interna de los estados nacionales. El estado nación no es expresión de una identidad nacional ontológicamente preexistente; muy por el contrario, los estados nacionales construyen las identidades nacionales a través de la educación pública, promoviendo una lengua franca que asegure la comunicación pluricultural, una cultura que asegure homogeneidad de concepciones y valores y una historia que asegure la identificación de los diferentes en un pasado común. Sin embargo, cabe resaltar que la lengua, la cultura y la

² Entendemos por hipertexto a aquél que nos remite a otros textos. Por ejemplo, una página en INTERNET nos permite acceder a otras cuando hacemos «click» en palabras claves que se presentan en azul.

historia que deviene nacional no es otra sino la de la cultura hegemónica. Es así como se legitima la colonización del imaginario social de las culturas subalternas. Las identidades nacionales constituyen núcleos de identificación secundarios en la construcción de las identidades. Las identidades nacionales se reifican y se arraigan a tal punto en las historias personales que aparecen como identidades de refugio, en la medida en que siempre podemos recurrir a ella. Es decir, somos peruanos - por ejemplo- y no dejamos de serlo si cambiamos de sexo, si aprendemos otra lengua, si no cumplimos nuestras metas educativas o laborales, etc.

Sin embargo, en los estados nacionales las dimensiones étnicas y regionales fueron gradualmente subsumiéndose ya que el estado nacional tenía como condición necesaria para su eficacia la creación de una cultura homogénea. Ello se logró a partir del alfabetismo universal y la imposición de una lengua oficial a través de las instituciones culturales, especialmente del sistema educativo³. Para Anderson (1983) la identidad nacional es una comunidad imaginada, en la medida que las diferencias entre las culturas nacionales estriba en las diferentes formas en que son imaginadas. Por ello, el estado nacional despliega estrategias narrativas que nos permitan construir nuestro sentido común de pertenencia nacional. Ello es posible a partir de las historias nacionales, la literatura, los medios y la cultura popular. También son significativas las tradiciones -muchas de ellas inventadas-, los mitos fundacionales y el folklore en el afán de construir la idea de un carácter nacional incambiable a través de las vicisitudes de la historia.

EL LIBERALISMO DE LA NEUTRALIDAD Y LAS POLÍTICAS DE LA DIGNIDAD IGUALITARIA.

El estado nacional adopta la cultura de la Ilustración que representa el surgimiento de un nuevo criterio de valoración social basado en el principio moderno de la dignidad humana universal. Las ideas centrales de la Ilustración forman parte del sentido común actual de la gente. Así, decir que los seres humanos somos iguales por naturaleza y distintos por costumbres o cultura es actualmente una verdad de perogrullo. Los ilustrados franceses proclamaron y sustentaron convincentemente que las diferencias existentes entre los seres humanos no son esenciales o intrínsecas, sino que son accidentales y extrínsecas a la naturaleza humana. La igualdad esencial de los seres humanos se fundamenta en la constatación de que compartimos un potencial humano universal. Este potencial humano universal consiste en la capacidad natural y específica de la especie humana para auto-regular sus impulsos naturales en función de normas de las que la especie humana es su causa. Sólo el ser humano es capaz por ello de crear formas de organización política de la vida social, instituciones y normatividades no determinadas biológicamente. Y porque el ser humano es capaz

³ Mientras en las sociedades pre-modernas, cuando coexistían imperios y comunidades autónomas, los primeros no se interesaban en generar un sistema homogeneizador como el del estado nacional. Mas bien, las castas de sacerdotes, militares y aristócratas gobernaban a un grupo de comunidades que no se comunicaban fluidamente entre sí: no imponían una lengua franca, ni una única religión común. Además, las castas no se interesaban en acercarse o hacerse inteligibles a las personas. Ver Gellner (1983)

de autonomía, es un fin en sí mismo. Y porque es un fin en sí mismo, no tiene valor relativo: es un valor absoluto. Vale decir, no vale en relación con algo externo, por ello no es un bien sustituible, ni una mercancía, ni tiene precio. Vale por sí mismo; en otras palabras, es digno, es insustituible, y debe ser respetado incondicionalmente en su naturaleza, independientemente de lo que hace o deja de hacer, independientemente de su género y de cultura.

La identidad primaria del ser humano es su naturaleza intrínseca; está conformada por el potencial humano universal o por las capacidades propias de la especie humana en comparación con las otras especies contenidas en el mismo género próximo. La identidad cultural y la identidad de género -entre otras- son identidades secundarias; es decir, son entidades construidas, derivadas o no originarias. Es en este sentido que Rockefeller (1993) afirma - en abierta oposición a las tesis multiculturalistas - que:

«... Desde el punto de vista democrático, la identidad étnica de una persona no constituye su identidad primaria, y por muy importante que sea el respeto a la diversidad en las sociedades democráticas multiculturales; la identidad étnica no es el fundamento del reconocimiento de igual valor y la idea correlativa de los derechos iguales. Elevar la identidad étnica, que es secundaria, a una posición igual en importancia o superior a la identidad universal de una persona es debilitar los fundamentos del liberalismo y abrir las puertas a la intolerancia» (p.124)

De esta manera se estaría argumentando en favor de las políticas igualitaristas, en tanto que aparecen como aseguradoras de la tolerancia y la no discriminación. Indirectamente se estaría también develando el carácter arbitrario, y por ende, injusto, de las políticas de la diferencia que se basan en la aplicación del principio de la discriminación positiva.

Desde el punto de vista del liberalismo político, el primer compromiso y por ello, la función esencial del estado, consiste en generar los marcos institucionales y jurídicos que creen las condiciones necesarias para la realización de la tolerancia entre los grupos sociales que profesan creencias religiosas y horizontes morales distintos. Para ello el estado debe ser el árbitro y para serlo debe ser neutral. La neutralidad comprensiva del estado es el requisito de la democracia liberal que se construye sobre la base del consenso traslapado y de la convivencia tolerante. Esta tesis que es esencial al liberalismo político es al mismo tiempo su talón de Aquiles. Porque valorar exclusivamente las diferencias - es decir, las identidades secundarias - es tan pernicioso para la convivencia humana, como el valorar exclusivamente las semejanzas primarias. Pues en el primer caso al soslayar las semejanzas originarias que nos identifican obstaculizamos de entrada la comunicación intercultural; y en el segundo caso, al ignorar las diferencias culturales y de género (entre otras), terminamos apostando por políticas y leyes igualitarias que no son otra cosa que medidas homogeneizadoras que soslayan la hegemonía de la cultura societal nacional y de la sociedad patriarcal. Por ello, Taylor (1993) sostiene acertadamente al referirse al liberalismo de la neutralidad que «su ceguera a las diferencias» lo convierte en un credo combatiente, pues:

«... ese conjunto de principios ciegos a la diferencia - supuestamente neutral- de la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica. Así, según resulta, sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a asumir una forma que les es ajena. Por consiguiente, la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana (en la medida en que suprime las identidades) sino también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria». (p. 66)

El estado no puede dejar de decidir, por ejemplo, en qué lengua serán impresos los textos de las escuelas públicas y al hacerlo está optando no solamente por una lengua, sino también por - como diría el lingüista Benjamin Lee Whorf - un «esquema de pensamiento», una cosmovisión, una cultura. El lenguaje, *stricto sensu*, no es representación de la realidad, es la estructura de lo que es realidad para nosotros, es decir, de la realidad mundana. Con esto queremos decir que la ausencia de políticas lingüísticas en un estado nacional, como es el caso peruano, refleja la ausencia de políticas de identidad y, consagra, por omisión, la discriminación de las culturas amerindias del espacio público nacional y de la administración de la justicia.

Por ello, es necesario decir que el estado liberal es culturalmente neutral sólo en apariencia, en la práctica es un credo combatiente. El estado no es ni puede ser culturalmente neutral, pues al abstenerse de intervenir pudiendo evitar la reproducción de las relaciones de dominio entre la cultura hegemónica y las culturas subalternas, está tomando partido por estas relaciones de dominio. El estado liberal ciego a las diferencias es el estado nación de la Modernidad ilustrada. El estado liberal nacional ha hecho suyas las políticas de la dignidad igualitaria, el igualitarismo jurídico abstracto, para de esa manera homologar a las culturas sobre la base de la cultura hegemónica que dicho estado encarna y representa. Esto no debe, sin embargo conducirnos a negar la viabilidad del estado liberal. Hay que radicalizar la exigencia de tolerancia en la que el estado liberal se fundó y para ello hay que tornarlo sensible a las diferencias.

HACIA LAS POLÍTICAS DEL RECONOCIMIENTO DE LAS DIFERENCIAS.

El desarrollo del concepto moderno de identidad hizo posible el surgimiento de las políticas de la diferencia. La identidad es entendida como aquello de original que hace cada ser humano de sí mismo a partir de sus capacidades. La identidad primaria existe incorporada en las identidades secundarias, no es una realidad independiente. Entre la identidad primaria - el potencial humano universal - y las identidades secundarias - etnicidad, género y raza entre otras - hay un vínculo conceptual absolutamente necesario, a tal punto que no podemos concebir una sin las otras y viceversa. Por ello, el respeto a la identidad primaria, es decir, a las semejanzas universales de la especie humana, pasa necesariamente por el respeto a sus identidades secundarias, es decir, de sus diferencias culturales y de género, dando por entendido que las diferencias de género son en principio construcciones culturales. Asimismo, el desarrollo del concepto ilustrado de tolerancia hizo posible el surgimiento del concepto moderno de reconocimiento.

La tolerancia significa el respeto a lo diferente, el reconocimiento significa respeto y además aprecio de lo diferente. Por una decisión racional se puede tolerar incluso lo que se menosprecia o lo que no se comprende. A diferencia de la tolerancia, el reconocimiento presupone la comprensión del otro, es decir, el colocarse en el lugar del otro, el ver el mundo desde el punto de vista del otro. Desde este punto de vista, la comprensión hay que entenderla como un esfuerzo no solamente cognitivo, sino básicamente afectivo fundado en la empatía. Pero no se puede tener empatía con lo que se menosprecia a priori. El prejuicio negativo nos inhabilita para la comprensión y por ende, para el reconocimiento social. Pero el ser humano necesita del reconocimiento social para lograr auto apreciarse, y de esta manera, desarrollar sus capacidades. La identidad de las personas se moldea sobre la base del reconocimiento o del menosprecio que proviene de los otros.» El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido «El daño puede situarse a niveles estructurales: es el caso del menosprecio socialmente instituido a la identidad y procedencia cultural de un grupo social, pues como afirmamos líneas arriba, la identidad cultural proporciona un anclaje para la auto identificación de las personas y la seguridad de una pertenencia estable sin tener que realizar ningún esfuerzo. La identidad cultural de origen es el foco de identificación primario de la personalidad de los seres humanos. Es un léxico compartido no sólo de palabras sino de opciones vitales significativas y de asociaciones afectivas inexpresables que nos permiten ubicarnos frente a nosotros mismos y frente a los otros. La cultura originaria es el éthos, el mundo vital pre reflexivo en el que se construye el primer vínculo de pertenencia en relación con el cual podremos configurar otros vínculos e ir así construyendo una identidad propia. De ahí la importancia del reconocimiento de las identidades culturales para la construcción de las identidades individuales. Por ello John Rawls, el padre del liberalismo político contemporáneo, admite hoy, sin dudas, que la cultura es un bien socialmente primario y que por ende, la enajenación cultural es la enajenación de un derecho básico de la persona. Por lo contrario, la discriminación étnica es ausencia de reconocimiento, o mejor dicho, menosprecio sistemático de los seres humanos de un grupo social por ser portadores de una característica socialmente estigmatizada. Al respecto Taylor(1993) nos señala acertadamente que,

«...el falso reconocimiento no sólo muestra una falta de respeto debido. Puede infringir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismos. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital.» (pp.44-45)

La necesidad del reconocimiento para el desarrollo de las capacidades se contempla en dos planos, a saber, al nivel de la esfera de la vida pública y al nivel de la esfera de la vida privada. En el ámbito de la esfera de la vida pública es donde se hacen imprescindibles las políticas de reconocimiento de las identidades o políticas de la diferencia como una necesidad vital impostergable de los grupos culturalmente menospreciados. Estas políticas se basan en el principio de la discriminación positiva o discriminación a la inversa. Se trata de generar relaciones de equidad y de simetría legislando a favor de los desfavorecidos o de los que ocupan espacio social menospreciado inmerecidamente. La discriminación positiva es la consecuencia in-

mediata de la aceptación de los principios básicos de la concepción política de la justicia distributiva (Rawls, 1997. pp. 67-72.)

Una de las formas jurídicas de aplicación del principio de la discriminación positiva lo constituyen las leyes de cuotas. Estas son medidas cuantitativas, que si bien no atacan las causas del problema, son evidentemente necesarias como medidas transitorias a corto plazo que posibilitan el acceso a la esfera pública de los grupos socialmente menospreciados. Pero lo que las hace transitorias es la esperanza de que el acceso de los grupos menospreciados a la esfera pública contribuya a la generación de políticas transformativas a largo plazo de las estructuras simbólicas de la sociedad, lo cual implica políticas educativas, políticas de medios de comunicación, y políticas de lenguas y culturas entre otras. Debemos estar atentos por ello a que las leyes de cuotas no pierdan su sentido y su funcionalidad social. El hecho de que no existan cuotas étnicas o de género en una sociedad atravesada por la discriminación cultural es signo de injusticia cultural y evidencia de que la voz de los grupos socialmente menospreciados no es escuchada en el espacio público. Pero el hecho de que las cuotas étnicas, raciales o de género se hagan crónicas en una sociedad que permanece atravesada por la discriminación cultural es signo de que están desvirtuadas en su sentido y en su funcionalidad social, de que están funcionando políticamente como analgésicos sociales que obstaculizan el desarrollo de políticas transformativas eficaces surgidas del debate público.

Otra de las formas jurídicas de aplicación de las políticas del reconocimiento es a través de la legislación proteccionista de los pueblos indígenas. De manera semejante, debemos decir que éstas son necesarias también como medidas transitorias mientras simultáneamente se implementan reformas jurídicas transformativas a largo plazo de las estructuras político- económicas basadas en los criterios de la justicia distributiva.

El hecho de que se derogue la legislación proteccionista alegando el igualitarismo primario abstracto de la dignidad humana sin hacer nada en el plano político-económico para generar condiciones de justicia distributiva y equidad social, es un claro atentado contra la dignidad humana en concreto de los pueblos indígenas. Pero de otra parte, cuando la legislación proteccionista se hace crónica pierde su sentido y se desvirtúa su funcionalidad social. Es síntoma privilegiado de la ausencia de políticas públicas transformativas de la injusticia cultural.

J. Habermas (1999) en un polémico texto de crítica a las tesis multiculturalistas de Charles Taylor, nos hace percibir en qué medida las políticas multiculturales adolecen de pretender proteger las culturas en extinción como si fueran especies biológicas en extinción. Las políticas multiculturales son la aplicación de los principios de la « ecología cultural ». Tenemos que aprender por lo contrario que « la protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros, no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies. El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas. Las tradiciones culturales y las for-

mas de vida que en ellas se articulan se reproducen normalmente por el hecho de que convencen a aquellos que las abrazan y las graban en sus estructuras de personalidad, es decir, porque motivan una apropiación productiva y una prosecución de las mismas.» (p. 210)

Desde este punto de vista, la interculturalidad involucra el ejercicio de la autonomía. Dicho de otra manera, las personas tenemos el derecho a elegir nuestras tradiciones, a dejar de ser acríticos receptores del pasado, a ser agentes activos en la construcción de nuestras identidades. Y para ello las culturas precisan autocomprenderse, vale decir, acceder al pensamiento reflexivo, pues la conciencia crítica es la condición de la autonomía cultural, vale decir, del ejercicio de los derechos culturales.

«La libertad de decir sí o no hoy en día constituye una condición necesaria para la apropiación y preservación de una herencia cultural. Bajo las condiciones de una cultura que se ha hecho reflexiva, sólo pueden mantenerse aquellas tradiciones y formas de vida que vinculan a sus miembros con tal que se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones futuras la opción de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra cultura y zarpas de ella hacia otras cosas. "Las culturas sólo sobreviven si obtienen de la crítica y de la secesión la fuerza para su autotransformación (ibid, p.212)».

El problema central del multiculturalismo y de la ecología cultural es que ignora la importancia del derecho a la autodeterminación cultural, de la necesaria confrontación de los sujetos con su propia cultura y con las culturas de los demás y del ejercicio de la autocritica social como formas de garantizar la autotransformación cultural y por ende, la sobrevivencia de los horizontes morales y los mundos vitales de la gente. Las culturas se conservan transformándose y la autotransformación cultural presupone la existencia de esferas públicas donde se practique la reflexión comunitaria en condiciones de libertad y simetría. Es ahí donde se revisan y se reconstruyen las narrativas autocomprendidas. La autocomprensión de las identidades culturales y el ejercicio de la autocritica social se transforman así en movimientos generadores de autonomía ciudadana. Pero para ello "la cultura mayoritaria tiene que desprenderse de su fusión con la cultura política general, compartida por todos los ciudadanos en igual medida, de lo contrario dicta de entrada los parámetros de los discursos de autoentendimiento." (pp.125-126) La cultura de la participación democrática, del ejercicio del debate crítico y del respeto a los procedimientos y las regulaciones consensualmente generadas, tiene que desprenderse de los paradigmas de la cultura socialmente hegemónica para inculturarse en el ethos de la vida de la gente. El ejercicio de la ciudadanía de los individuos de los grupos culturales subordinados pasa necesariamente por la adquisición de discursos y prácticas políticas que hagan posible la participación "de modo efectivo en la competición por los recursos y la protección de grupo así como por los intereses individuales en una arena política compartida."⁴ Es de esta manera como se construyen las democracias multiculturales al interior de las cuales se hace posible el ejercicio de las ciudadanía culturalmente diferenciadas.

⁴ Raz J. Multiculturalism: A Liberal Perspective. Dissent, invierno de 1994. Pp. 67-9

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities*, London, Verso
- Berger y Luckmann (1968) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu
- Gellner, E (1983) *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford
- Giddens, Anthony (1999) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza Editorial,
- Kymlicka, Will. (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós,
- Rockefeller, Steven (1993) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, FCE,
- Taylor, Charles.(1993) *El multiculturalismo y la política de la diferencia*. México, FCE, 1993.
- Rawls, John (1997) *Teoría de la Justicia*. México, FCE
- Raz J. (1994) *Multiculturalism: A Liberal Perspective*. Dissertación invierno de 1994. Pp.

Filosofía e interculturalidad en América Latina.
Intento de introducción no filosófica
Raúl Fonet-Betancourt

OBSERVACIÓN PRELIMINAR

Este texto no está escrito para filósofos, es decir, para especialistas en filosofía.¹ Por eso trato de presentar en él la problemática de la filosofía intercultural en América Latina en un lenguaje que facilite la comunicación y el intercambio tanto con los colegas de otras disciplinas como con aquellos que se esfuerzan en el trabajo intercultural práctico.

EXPLICANDO LOS TÉRMINOS

Para facilitar la comunicación me permitiré comenzar con una breve explicación de los términos que configuran la temática que quiero abordar en estas páginas, a saber, los términos "filosofía", "interculturalidad" y "América Latina". Se supone, naturalmente, que, cuando hablo aquí de explicación, me refiero a la aclaración del sentido en que los voy a emplear o en el que los tomo en mi trabajo,² y no de una discusión de sus posibles significados en general.

Empiezo con el término "filosofía" Aunque la palabra, como se sabe, es indudablemente de origen griego – hecho que movió a Martin Heidegger a defender la tesis de que la filosofía es en su esencia exclusivamente griega³-, debo aclarar que

¹ Este trabajo se remonta a la ponencia que se nos solicitó para un congreso organizado por la Asociación Alemana para la Educación de Adultos en México, del 6 al 10 de septiembre de 1999, con el título de "Simposio latinoamericano sobre Educación Intercultural y pueblos Indígenas: Hacia un diálogo con justicia y dignidad".

² Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1985; *Estudios de filosofía latinoamericana*, México 1992; y *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José (Costa Rica) 1994.

³ Cf. Martin Heidegger, *¿Qué es eso de filosofía?* Buenos Aires 1960, pp. 16-17, donde se afirma: "La expresión 'filosofía europeo-occidental', que oímos frecuentemente, es en verdad una tautolo-