

Estudios Sociales

E-ISSN: 2395-9169

estudiossociales@ciad.mx

Centro de Investigación en Alimentación
y Desarrollo, A.C.

México

Cruz Rodríguez, Edwin
Multiculturalismo, interculturalismo y autonomía
Estudios Sociales, vol. 22, núm. 43, enero-junio, 2014, pp. 241-269
Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C.
Hermosillo, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41729386010>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Estudios Sociales
43

Multiculturalismo, interculturalismo y autonomía

Multiculturalism, interculturalism,
and autonomy

*Edwin Cruz Rodríguez**

Fecha de recepción: abril de 2013
Fecha de aceptación: septiembre de 2013

* Universidad Nacional de Colombia
Dirección para correspondencia: ecruzr@unal.edu.co

Resumen / Abstract

Este artículo examina dos enfoques teóricos sobre la autonomía: el multiculturalismo liberal y el interculturalismo latinoamericano. El argumento principal es que el enfoque intercultural es idóneo para fundamentar la autonomía que el multiculturalismo porque tiene un mayor alcance metodológico y sus horizontes normativos son más amplios. En primer lugar, se examinan las críticas del interculturalismo al multiculturalismo liberal de Kymlicka. Seguidamente, se estudian sus concepciones de la autonomía.

Palabras clave: multiculturalismo liberal, interculturalismo latinoamericano, autonomía, federalismo.

This paper examines two theoretical approaches on the autonomy: the liberal multiculturalism and the Latin-American interculturalism. The main argument is that the intercultural approach is more suitable to base the autonomy that the multiculturalism because it has a major methodological scope and his normative horizons are more wide. First, the interculturalism's critiques to Kymlicka's liberal multiculturalism are examined. Afterwards, his conceptions of the autonomy are studied.

Key words: liberal multiculturalism, Latin-American interculturalism, autonomy, federalism.

Introducción

Hasta cierto punto, la demanda de autogobierno y autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas de América Latina se ha satisfecho mediante arreglos institucionales en el marco del Estado nación (Sánchez, 2010: 260). Hoy existen distintas formas de autonomía en casi todos los países, amparadas en el reconocimiento de los derechos de los pueblos por distintos instrumentos del derecho internacional, desde el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989) hasta la más reciente Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007). Sin embargo, los regímenes autonómicos no han sido suficientes para conseguir la justicia entre las distintas culturas que habitan estos países. Así, pese a los regímenes de autonomía, las relaciones entre los grupos culturales dominantes, frecuentemente autoidentificados como blancos o mestizos, y los grupos culturales indígenas, siguen siendo desiguales.

El artículo examina dos enfoques teóricos sobre la autonomía: el multiculturalismo liberal, que fundamentó los regímenes autonómicos y el interculturalismo latinoamericano, elaborado a partir de la crítica de aquel. El término “multiculturalismo” empezó a usarse en los sesenta y setenta en EE.UU y Canadá, para dar cuenta de un conjunto de políticas de reconocimiento de la diferencia, pero en los noventa tomó la forma de un paradigma teórico sustentado, entre otros, por el trabajo de W. Kymlicka (1996). Por su parte, la interculturalidad, categoría acuñada por los movimientos indígenas, surgió en los años ochenta, fue formalizada por teóricos como Catherine Walsh y Fidel Tubino y ha alcanzado el grado de elaboración de un enfoque alternativo. Multiculturalismo e interculturalidad, frecuentemente, se usan en su sentido descriptivo, para designar



la presencia de la diferencia y la diversidad cultural en un contexto dado (Ainsón, 2007: 40-41). Sin embargo, quienes en América Latina han argumentado en favor de la interculturalidad, le han conferido a este concepto un carácter prescriptivo, como un proyecto o un horizonte normativo que cuestiona la articulación entre las políticas del multiculturalismo, que empezaron a implementarse en la región en los noventa, y el modelo económico neoliberal.

El argumento principal es que el enfoque intercultural es más idóneo para fundamentar la autonomía que el multiculturalismo.¹ Tiene un mayor alcance metodológico al partir de una concepción relacional de la identidad y distinguir las culturas por sus relaciones de poder más que por su tamaño. Y sus horizontes normativos son más amplios: apuesta por ir más allá de la tolerancia y la coexistencia para conseguir el respeto, la convivencia, el diálogo y el aprendizaje mutuo entre culturas. Así, arreglos institucionales como el federalismo asimétrico y la autonomía son necesarios, pero no suficientes, para alcanzar los ideales de la interculturalidad. Se requieren políticas que combatan la desigualdad entre grupos culturales en el interior de las unidades autónomas y el aislamiento entre culturas.

Multiculturalismo e interculturalismo

La categoría de interculturalidad se elaboró en una crítica al multiculturalismo anglosajón que comprende cuatro aspectos: una crítica metodológica contra la concepción esencialista de la identidad colectiva y el supuesto de que la desigualdad entre las culturas se explica por su tamaño, para sugerir una idea relacional de la identidad y una concepción de la desigualdad entre culturas basada en la relación dominación/subalternidad. Una crítica a la concepción del otro implícita en el enfoque multicultural que propugna por ir más allá de sus horizontes normativos, la tolerancia y la coexistencia, para construir el respeto, la convivencia, el diálogo y el aprendizaje mutuo entre culturas. Una crítica a la concepción formal de justicia que abandera el multiculturalismo, en favor de una justicia sustancial que vaya más allá del reconocimiento de derechos grupales para incluir cambios estructurales que ataquen las causas de la desigualdad y articulen la justicia cultural con la justicia social. Finalmente, una crítica a la concepción supremacista del multiculturalismo, que sostiene que las relaciones entre culturas se deben desarrollar en el marco liberal estableciendo *a priori* una desigualdad entre ellas.

¹ Si bien el enfoque multicultural no se agota en el trabajo de Kymlicka (1996, 2002), es el enfoque multicultural que más influjo ha tenido en aquellos contextos donde se ha prefigurado la categoría de interculturalidad, como la región andina; además, Kymlicka (2012) ha planteado un debate entre multiculturalismo e interculturalismo, justificando su preferencia por el primero.

La perspectiva metodológica

La crítica intercultural ataca los criterios con los que Kymlicka define las culturas y las relaciones entre ellas. Por una parte, el filósofo canadiense defiende una perspectiva esencialista de la identidad colectiva –pueblo, nación– pues supone que las culturas se definen por sí mismas, al margen de su relación con otras. Si bien rechaza definir una nación o cultura por criterios de raza o ascendencia común (Kymlicka, 1996: 41), termina por aceptar que están definidas por características objetivas –territorio, cultura compartida, idioma–. Para Kymlicka (1996: 26), una nación es *una comunidad histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una tierra natal determinada y que comparte una lengua y una cultura diferenciadas*. Así soslaya los procesos de auto y heterodefinición que producen las identidades colectivas.

Las culturas construyen su identidad con base en las relaciones que establecen con la otredad, no por las características objetivas de sus poblaciones, aunque ellas sean usadas para dar sentido a la diferencia. Las culturas no existen en esencia, son procesuales y relacionales, no se definen por sí mismas, sino siempre en relación con otros (Walsh, 2009: 46). Es la relación la que permite definir las identidades, no son identidades prestablecidas o esenciales, como supone el multiculturalismo, las que entran en relación. Como afirma Tubino (2005: 90; 2007: 193), la identidad no es una construcción aislada o ensimismada al margen de las alteridades y el contacto con ellas, es una auto-imagen que siempre se forma en relación con otro u otros.

La perspectiva relacional explica por qué en América Latina existen pueblos o naciones, pese a no cumplir con los “requisitos” que establece Kymlicka. En varios países, los afrodescendientes se identifican como pueblos o culturas aunque no tengan territorios ni idiomas propios. Las comunidades afroecuatorianas y afrocolombianas reclaman la pertenencia a un territorio, la “Gran Comarca” en la costa pacífica, desde el Darién en Panamá hasta el norte de Esmeraldas en Ecuador (Walsh, 2009: 134). En Bolivia, el pueblo moxeño demanda un territorio y se autoconcibe como pueblo, aunque no posea idioma propio. En Ecuador, los kichwas, si bien no tienen un territorio delimitado y sus asentamientos se confunden con los pobladores mestizos de la sierra, se conciben como una nacionalidad. Existen, además, identidades colectivas ambiguas como la de los “mestizos”, pues mientras algunos reivindican una identidad blanca, afro, o india, otros pretenden construir una identidad propia como mayoría nacional (Ramón, 2009: 139).



Por otra parte, Kymlicka define las relaciones de dominación entre culturas en virtud de su tamaño en forma exclusiva. Para él (Kymlicka, 1996: 13), la cuestión a resolver son las discordias entre culturas o naciones mayoritarias y minoritarias en torno a derechos lingüísticos, autonomía regional, símbolos nacionales o representación política. En régimenes políticos democráticos, esos problemas los decide la mayoría, lo que termina por vulnerar a las minorías (Kymlicka, 1996: 18). Por ello, Kymlicka (1996: 22-26), establece dos modelos de diversidad en el interior del Estado nación: mientras los “grupos étnicos”, provenientes de la migración individual o familiar, propugnan por un trato diferenciado para integrarse en igualdad de condiciones a la sociedad mayoritaria, las “minorías nacionales”, grupos que con anterioridad poseían un territorio, autogobierno y una cultura propia, tratan de instaurar una sociedad y una cultura paralelas a la mayoritaria (Kymlicka, 1996: 31).

El filósofo canadiense desconoce que no en todos los casos las relaciones de dominación entre culturas se definen por su carácter mayoritario o minoritario, sino que tal carácter, muchas veces, depende de la posición desigual que un grupo cultural mantiene en relación con otro. En América Latina existen varios casos en los que la desigualdad y dominación entre culturas no está referida a su tamaño. Por ejemplo, en Guatemala y Bolivia, la mayoría de la población pertenece a las culturas indígenas. No obstante, han sido históricamente dominadas por la cultura mestiza, que se impuso desde el Estado como la cultura oficial de la nación.

El interculturalismo latinoamericano está basado en la distinción entre culturas dominantes y subalternas, más que entre mayoritarias y minoritarias. Para Walsh (2009: 28), América Latina se caracteriza por relaciones de desigualdad entre culturas legadas por la dominación colonial, que no necesariamente coinciden con su carácter mayoritario o minoritario y que ella, siguiendo a Quijano (2000), denomina “colonialidad”; (Quijano, 2000): un patrón de poder sustentado en la idea de raza como herramienta de jerarquización social. Así, existen sociedades pluriculturales dominadas por estados monoculturales. En muchos de los países, las élites blancas o mestizas han copado los lugares de poder y los estratos sociales altos, mientras que las antiguas “castas” de la Colonia, indígenas y afrodescendientes, están confinados a los estratos bajos (Walsh, 2009: 125). En consecuencia, en aquellos países donde la cultura mestiza es mayoritaria, como Colombia o Ecuador, la colonialidad puede concordar con la distinción entre minorías y mayorías. No obstante, donde el mestizaje es menos marcado, como Guatemala o Bolivia, lo que existe es la dominación de una cultura minoritaria. En cualquier caso, la colonialidad impide una relación dialógica y equitativa entre culturas, por la que apuesta el concepto de interculturalidad.

La relación con la alteridad

Una segunda crítica al multiculturalismo tiene que ver con la forma en la que concibe la otredad.² Kymlicka propugna por la igualdad entre culturas mediante el reconocimiento de derechos de grupo, que no vulneren valores liberales como la tolerancia y la libertad individual³ y permita la tolerancia y la coexistencia entre culturas. Kymlicka (1996: 15) discute el supuesto de los liberales individualistas, según el cual, para gestionar la diversidad cultural, son suficientes los derechos individuales, pues la igualdad se entiende como iguales derechos para los individuos y no son necesarios los derechos diferenciados de grupo. Desde esa perspectiva, el Estado debe ser neutral respecto a la pertenencia étnica o nacional de los ciudadanos en forma análoga a como se comporta frente a sus creencias religiosas: pueden expresarse libremente en el ámbito privado, pero no competen al Estado (Kymlicka, 1996: 16). Para Kymlicka (1996: 17-18) ese enfoque no responde bien a las preguntas que plantea la diversidad cultural: qué lenguas aceptar como oficiales, cómo trazar las fronteras internas del Estado, entre otras.

Para Kymlicka (1996: 157), el Estado puede ser laico, pero no neutral frente a las identidades étnicas y nacionales. En una democracia, las decisiones que el Estado adopta para tratar la diversidad cultural hacen que privilegie sistemáticamente la cultura mayoritaria (Kymlicka, 1996: 80). Los liberales ignoran que los miembros de las minorías nacionales enfrentan desventajas que no afectan a la mayoría (Kymlicka, 1996: 156). Por tanto, la imparcialidad no consiste en tratar todas las culturas como si fuesen iguales, sino en conceder a las minorías nacionales las mismas oportunidades que a la mayoría. Así se hacen más equitativas las relaciones entre culturas y se satisface un principio de justicia según el cual: “todos los grupos nacionales tienen la posibilidad de mantenerse como cultura distinta, si así lo desean” (Kymlicka, 1996: 160). La igualdad no requiere un tra-

² En el contexto latinoamericano existe, además, una discusión en torno al concepto de “transculturalidad” planteado por el antropólogo cubano Fernando Ortiz (1999: 83), como una categoría que describe mejor “las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste en adquirir una distinta cultura que es lo que en rigor indica la voz angloamericana “acculturation” sino que el proceso implica también la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial “desculturación”, y además, significa la creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse “neoculturación”... En conjunto, el proceso es una “transculturación” y este vocablo comprende todas las fases de su parábola”. Sin embargo, como puede verse, mientras las categorías de interculturalidad y multiculturalismo están articuladas a proyectos normativos, la de transculturación tiene fundamentalmente un interés descriptivo o comprensivo.

³ Kymlicka plantea diferencias sustanciales con los liberales individualistas por su defensa de los derechos de grupo, pero también con los teóricos comunitaristas, pues propugna porque los individuos miembros de los grupos puedan cuestionar o revisar las concepciones de “vida buena” en la que aquellos están basados (Papachini, 1996: 231-261; Kymlicka, 2002).



tamiento idéntico, sino diferencial que justifica los derechos de grupo, pues compensan las desigualdades que ponen en desventaja a los miembros de culturas minoritarias.

Estos derechos son de tres tipos (Kymlicka, 1996: 57): a) los *derechos de autogobierno*, autonomía política o jurisdicción territorial que hagan posible el desarrollo de las culturas y la autodeterminación de las minorías nacionales dentro del Estado (Kymlicka, 1996: 47), b) tienen como corolario *derechos especiales de representación* en las instancias de discusión pública (Kymlicka, 1996: 54-55) y c) *derechos poliétnicos*, que son medidas para asegurar el ejercicio efectivo de los derechos comunes de ciudadanía como la subvención pública de prácticas culturales, medidas para erradicar la discriminación, exención de leyes (Kymlicka, 1996: 52). A diferencia de los derechos de autogobierno, dirigidos al desarrollo de las minorías, tratan de fomentar la integración del grupo étnico a la cultura mayoritaria (Kymlicka, 1996: 53).

El interculturalismo formula una crítica a la concepción del otro implícita en este enfoque y plantea la necesidad de ir más allá de la tolerancia y la coexistencia entre culturas, para construir relaciones de respeto y convivencia que posibiliten el diálogo y el aprendizaje mutuo.

La tolerancia, “soportar lo diferente” (Tubino, 2003: 2), implica que el intercambio o el diálogo entre culturas, y la misma existencia del otro, no se conciben como un bien en sí mismos, sino como algo no del todo deseable o como un mal menor. Lo deseable, en última instancia, sería que el otro no existiera; pero como no es así, hay que tolerarlo y coexistir con él. Así, la diferencia puede existir y las culturas pueden coexistir, pero separadas o aisladas, es decir, no existe convivencia. De ahí que tolerancia y coexistencia no necesariamente impliquen intercambio o diálogo entre culturas que constituyen el horizonte normativo por el que apuesta el interculturalismo.

En contraste con el multiculturalismo, el interculturalismo apuesta por el diálogo y el aprendizaje mutuo entre culturas en condiciones de igualdad. La tolerancia multicultural no necesariamente implica diálogo y convivencia entre culturas. En cambio, el concepto de respeto implica que el intercambio y la convivencia con otras culturas son un bien en sí mismos y, por lo tanto, son deseables (Ansion, 2007: 44-45). Como sostiene Tubino (2005: 14), el multiculturalismo trata de producir sociedades paralelas, mientras la interculturalidad busca producir sociedades integradas y relaciones simétricas entre culturas. El respeto no solo conlleva la convivencia entre culturas, sino que promueve la necesidad de hacer equitativas tales relaciones a fin de conseguir el reconocimiento. De

acuerdo con Tubino (2003: 10), *reconocer al otro es respetar su autonomía, es percibirlo como valioso. Pero la valoración a priori del otro es un falso reconocimiento... El verdadero reconocimiento es a posteriori, se da en la experiencia del encuentro con el otro.*

Al igual que el multiculturalismo, el concepto de interculturalidad apunta a relaciones equitativas entre culturas, pero enfatiza en los intercambios y el aprendizaje mutuo entre ellas. Las relaciones y el aprendizaje tienen lugar cotidianamente donde existe diversidad cultural, pero se llevan a cabo en condiciones de desigualdad o colonialidad (Walsh, 2009: 45). La interculturalidad es un proyecto descolonizador: propugna por que desaparezca toda desigualdad entre culturas (Walsh, 2009: 54). Ello no implica eliminar el carácter siempre conflictivo de las relaciones entre culturas, sino actuar sobre las estructuras, instituciones y relaciones que producen la diferencia como desigualdad y tratar de construir puentes de interrelación entre culturas (Walsh, 2009: 46). De acuerdo con Walsh (2009: 14), la interculturalidad significa *el contacto e intercambio entre culturas en términos equitativos; en condiciones de igualdad*. El intercambio siempre es conflictivo. Pero los seres humanos comparten muchos aspectos, lo cual permite el diálogo (Ramón, 2009: 135). Se trata de romper con las relaciones de subordinación entre culturas para garantizar un “con-vivir” en condiciones de respeto mutuo (Walsh, 2009: 15). Un enriquecimiento mutuo entre las culturas que no implica diluir la identidad de los interlocutores para formar una síntesis única (Walsh, 2009: 45).

Esta perspectiva se basa en una concepción muy diferente de la otredad de la que sostiene el multiculturalismo. La interculturalidad, siguiendo a Walsh (2009: 45), apuesta por un reconocimiento del otro como sujeto, como otro yo, igual y al mismo tiempo diferente a mí. Este es el criterio de justicia entre culturas por el que apuesta el interculturalismo. Reconocer a la otra cultura solo como igual puede equivaler a desconocer su particularidad y tomarla como idéntica a la cultura propia (asimilacionismo). Pero reconocerla solamente como diferente puede generar una relación de desigualdad (colonialidad) (Todorov, 2010: 293). Una relación justa implica reconocer a la otra cultura como igual y diferente a la cultura propia en forma simultánea. No es suficiente con el criterio de justicia del multiculturalismo, permitir que una cultura conserve su particularidad si así lo desea, pues ello es compatible con una relación de desigualdad entre culturas. Una cultura subordinada puede mantener su especificidad sin que ello implique una relación equitativa con otras culturas, por ejemplo, en el régimen de castas indio.



Justicia cultural y justicia social

Una tercera crítica al multiculturalismo ataca su concepción de la justicia cultural. Para alcanzar la igualdad entre culturas, el multiculturalismo propugna por el establecimiento de derechos de grupo. Así, su concepción de justicia es formal, suponiendo que la igualdad ante la ley es suficiente para garantizar la igualdad entre culturas. Desconoce que la desigualdad entre culturas tiene unas raíces sociales y económicas estructurales, que también es necesario atacar.

Para el interculturalismo, si bien los derechos diferenciados son necesarios para lograr el intercambio entre culturas en condiciones de igualdad, son insuficientes si lo que se desea es el respeto, la convivencia y el aprendizaje mutuo entre sus grupos y miembros individuales. Siguiendo a Tubino (2004: 158), el interculturalismo no parte del diálogo, sino se pregunta por sus condiciones de posibilidad. Como sostienen Víaña, Claros y Sarzuri (2009: 7) la interculturalidad, esto es, el problema de la convivencia entre culturas en términos igualitarios, no es una cuestión que se pueda reducir a la “voluntad subjetiva”, como lo pretende muchas veces el multiculturalismo, sino también está atravesado por restricciones estructurales, económicas y sociales, que condicionan tales relaciones. De acuerdo con Tubino (2007: 195-196):

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

La igualdad entre culturas, que persigue el interculturalismo, va más allá de la igualdad formal provista por el reconocimiento de derechos. Para Walsh (2009: 43-44) la interculturalidad implica cambios estructurales. No se reduce a tolerar la diferencia dentro de las estructuras de la colonialidad establecidas, sino involucra profundas transformaciones, distribución del poder político y socioeconómico entre culturas. Requiere cambios estructurales orientados a atacar las causas políticas y económicas de las desigualdades en las relaciones entre culturas, no solo el reconocimiento de las diferencias (Tubino, 2007: 195-196).

De esa forma, el interculturalismo es una alternativa para articular las demandas por reconocimiento de la diferencia y por igualdad social, para atacar ambos tipos de injusticia (Fraser, 1997: 18). No se plantea solamente el diálogo, sino al mismo tiempo encarar las condiciones en que este se desarrolla, las restricciones estructurales y las relaciones asimétricas de poder en las que tiene lugar: *hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad* (Fornet-Betancourt, 2000: 12).

La necesidad de una cultura pública neutral

Finalmente, el interculturalismo ataca el argumento de Kymlicka según el cual la igualdad formal entre culturas solo es posible si aceptan un marco liberal, pues así erige una relación desigual entre culturas, asumiendo que la liberal es superior a las otras y no satisface el criterio de justicia intercultural, al reconocer la otra cultura, no liberal, como diferente pero no como igual.

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

Con las restricciones internas los grupos pueden usar el poder estatal para restringir la libertad de sus miembros; por ejemplo, cuando se obliga a los individuos a ir a una iglesia determinada. Las protecciones externas no plantean el problema de la opresión individual sino de injusticia entre grupos. Un grupo puede ser segregado debido a las protecciones de otro; por ejemplo, en el régimen de *Apartheid*. Pero no siempre crean injusticia, no implican *a priori* el dominio sobre otros grupos, sino puede situarlos en mayor pie de igualdad, *reduciendo la medida en que el grupo más pequeño es vulnerable ante el grande* (Kymlicka, 1996: 59-60). En fin, las protecciones externas no son admisibles cuando permiten que un grupo oprima a otros, sino solamente cuando fomentan la igualdad entre grupos (Kymlicka, 1996: 212). Los liberales solo pueden aprobar los derechos de las minorías si son consistentes con la autonomía individual (Kymlicka, 1996: 111). Deben reivindicar protecciones externas, pero re-



chazar las restricciones internas que limitan el derecho individual a cuestionar autoridades y prácticas del grupo (Kymlicka, 1996: 60).

Si bien la distinción entre protecciones externas y restricciones internas se justifica para proteger los derechos individuales, implica asumir que la concepción liberal de esos derechos es moralmente superior a la de otras culturas y los valores liberales son el marco en el que deben producirse las relaciones entre culturas. Así, el multiculturalismo reconoce las otras culturas como diferentes, pero no como iguales, pues no acepta que el liberalismo es una cultura entre otras, sino que lo percibe como un marco universal en el que se deben relacionar las culturas. Desde la perspectiva intercultural, el multiculturalismo piensa colonialmente; supone que existe una cultura superior presentada “como si fuese universal” (Walsh, 2009: 43). Ello implica que las relaciones entre culturas solo se pueden hacer equitativas si las minoritarias aceptan el marco liberal, se liberalizan. Por tanto, limita las relaciones y el aprendizaje mutuo.

Kymlicka (1996: 213) lo formula explícitamente: *He defendido el derecho de las minorías nacionales a mantenerse como sociedades culturalmente distintas, pero solo si, y en la medida en que, estas minorías nacionales se gobiernen siguiendo los principios liberales.* Así afirma, de entrada, una desigualdad entre culturas y restringe la posibilidad de que las culturas minoritarias protejan prácticas y tradiciones distintas a las de la liberal (por ejemplo, formas de propiedad distintas a la propiedad privada o formas de gobierno distintas de la democracia representativa).

Se trata de que estas culturas se liberalicen aun si ello puede terminar con su particularidad: *...a medida que una cultura se liberaliza –y, por tanto, permite que sus miembros cuestionen y rechacen las formas de vida tradicionales– la identidad cultural resultante se hace “más difusa” y menos característica* (Kymlicka, 1996: 126). Kymlicka (1996: 211) acepta que la tolerancia tiene unos límites y las democracias liberales no pueden “acomodar y adoptar” todas las formas de diversidad cultural. La liberalización no debe imponerse por medio de la coerción, pero eso no implica que los liberales no deban hacer nada ante minorías iliberales. Pueden manifestar su inconformidad (Kymlicka, 1996: 231), promover los valores liberales mediante razones o prestar apoyo a subgrupos que quieren liberalizar su cultura (Kymlicka, 1996: 232).

Kymlicka se centra en la justificación de los derechos diferenciados, pero tiende a perder de vista el diálogo y el aprendizaje entre culturas. La interculturalidad no se opone a salvaguardar los derechos individuales, pero apuesta, en primer lugar por el aprendizaje mutuo entre culturas, pues supone que las llevará a adoptar lo que consideren mejor o más razonable, mientras que restringir a

a priori las relaciones entre ellas al marco liberal puede ir en contra de su protección y desarrollo. Por ejemplo, el multiculturalismo desconfía frente a grupos que pretenden proteger roles injustos de género, pero no se detiene en casos en los que miembros del grupo inspirados en otras culturas intentan salvaguardar la libertad e igualdad individual, como los movimientos de mujeres musulmanas que, sin abandonar principios fundamentales de su cultura, pretenden hacer más igualitarias las relaciones de género (Santos, 2009: 44-45). Así, la interculturalidad implica aceptar la legitimidad de las distintas concepciones de “vida buena”. El marco general de convivencia entre culturas no puede ser el liberalismo ni ninguna otra cultura particular. El liberalismo es una cultura más con su concepción particular de “vida buena”, sin carácter de universalidad (Sánchez, 2010: 282). El diálogo entre culturas exige la creación de un espacio neutral de relación, una cultura pública abierta a todas las perspectivas y todas las diferencias, no monocultural (Tubino, 2004: 152). Sus criterios deben ser acordados con base en el diálogo entre los diferentes grupos culturales, más que en la imposición de los valores de la cultura dominante.

Además, para el interculturalismo las relaciones de aprendizaje son mutuas. No solo la cultura subalterna debe adaptarse a la dominante o liberalizarse como lo pretende Kymlicka, esta última también debería aprender de la subalterna, “interculturalizarse” (Walsh, 2009: 171). Una crítica podría afirmar que así termina por provocar un mestizaje que disuelve la particularidad de las culturas. Empero, este postulado es erróneo, pues la especificidad de una cultura solo puede definirse por la relación con otra u otras (Walsh, 2009: 4). Para que existan culturas diferenciadas deben hallarse en relación y para que una de ellas no asimile a las otras, esa relación debe ser igualitaria. De acuerdo con Ramón (2009: 135), el producto de los intercambios entre culturas no es una síntesis última, sino síntesis múltiples y permanentes. No se pretende borrar las diferencias ni formar identidades mestizas, sino propiciar una interacción dialógica (Walsh, 2009: 46).

Otra crítica podría sostener que el aprendizaje mutuo entre culturas no es un criterio suficiente, como sí lo son las protecciones externas en el multiculturalismo, para proteger los derechos individuales. Sin embargo, el interculturalismo no puede responder esta crítica con algún criterio *a priori*, pues ello implicaría la imposición de algún criterio monocultural, cuando de lo que se trata es de definir dialógicamente entre las distintas culturas los criterios que guíen sus relaciones. Así, estos problemas difícilmente encuentran una solución apriorística, basada en principios o en un corpus teórico completamente elaborado, pues ello implicaría definiciones monoculturales que, justamente, tratan de evitarse.



Por tanto, los criterios que se establezcan para proteger los derechos individuales o para que los grupos culturales mantengan su especificidad deben ser un resultado del diálogo intercultural y no una condición de partida para el mismo, como lo propone el multiculturalismo (Tubino, 2008: 177). La interculturalidad, más que un conjunto de principios para orientar las relaciones entre culturas, es un proyecto en permanente construcción, una propuesta ética (Tubino, 2004: 152), un aprendizaje permanente (Fornet-Betancourt, 2002: 3).

En suma, el interculturalismo tiene mayor alcance analítico y normativo que el multiculturalismo: da cuenta de un rango más amplio de fenómenos de diversidad, intenta ir más allá de la tolerancia y la coexistencia entre culturas para alcanzar el respeto y la convivencia, defiende una igualdad y justicia sustanciales más que formales entre ellas, y se orienta a la construcción de una cultura pública neutral y abierta de manera dialógica entre las culturas, antes que por la imposición de un marco monocultural de relacionamiento. Esta perspectiva permite repensar los arreglos institucionales orientados al autogobierno y la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Arreglos institucionales para el autogobierno y la autodeterminación

Entre los arreglos para garantizar el autogobierno y la autodeterminación en el interior del Estado nación se encuentran el federalismo y la autonomía territorial. Ambos pueden contribuir a la igualdad entre culturas, pero son insuficientes para alcanzar los ideales de la interculturalidad.

El federalismo no está vinculado con la gestión del pluralismo cultural. Dado que tiene como objeto la protección de los derechos individuales, de las actuaciones arbitrarias del Estado central, y la uniformidad de derechos a lo largo del país, atiende, principalmente, a criterios territoriales (McRoberts, 2001: 701). El “federalismo territorial”: *se adopta como una forma de organizar el poder en un territorio amplio y diverso, con independencia de la composición etnocultural de la población* (Fossas, 2002: 72). Por ejemplo, EE.UU es un caso que no permite gestionar la pluralidad cultural porque es exclusivamente territorial e inspirado en la ciudadanía como estatus más que como identidad (Requejo, 1996: 108). Allí, el federalismo deliberadamente rechazó fundarse en criterios culturales: solamente se crearon Estados donde grupos como los navajos o hawaianos constituyeran minorías frente a los anglosajones (Kymlicka, 1996: 49).

El federalismo, sin embargo, puede constituir un mecanismo para reconocer las reivindicaciones de autonomía y autogobierno. Ello es posible, de acuerdo

con Kymlicka (1996: 48), allí donde las minorías nacionales se concentran en el territorio, de forma que se puedan trazar los límites de las unidades federales para que la minoría nacional forme en ellas una mayoría. Según McRoberts (2001: 695), Canadá fue el primer sistema político que concibió el federalismo para proteger diferencias culturales. Así, más que un federalismo territorial, se constituye en un “federalismo plurinacional”. No obstante, la disputa entre las comunidades anglófona y francófona ha estado enmarcada en una discusión sobre los criterios fundadores de la federación canadiense: entre una perspectiva que se inclina por afirmar el criterio territorial o “*compact theory*”, donde la federación habría sido creación a partir de un acuerdo entre provincias iguales, y la perspectiva plurinacional o “*dualist theory*”, que sostiene que fue creada por el pacto entre la nación anglófona mayoritaria y protestante y la francófona minoritaria y católica (Fossas, 2002: 74).

La autonomía, categoría más usada en el contexto latinoamericano, alude a una forma de pluralismo jurídico en el ordenamiento territorial del Estado (Jiménez, 2005: 111; Sierra, 1997: 134). Comprende alguna forma de descentralización con territorio, autogobierno, respeto a los sistemas socioculturales propios y participación en asuntos nacionales que afecten a los grupos étnicos (Díaz, 1992: 77). Según Sánchez (2010: 264), *implica modificar a fondo la organización político territorial del Estado para que los pueblos indígenas sean parte de una redistribución de poderes y recursos que les permita la libre conducción de sus modos de vida, al tiempo que se amplía su participación política en la sociedad nacional*. La autonomía reproduce, a escala regional, el esquema del Estado nación con un parlamento y un ejecutivo; con ella se pueden crear circunscripciones territoriales monoétnicas o pluriétnicas (Cairo y de la Fuente, 2003: 60). Puede tener lugar en sistemas unitarios y federales; por ejemplo, en EE.UU se han desarrollado “reservas indígenas” para promover el autogobierno (Kymlicka, 1996: 51). Implica una reforma del Estado que puede comprender la creación de nuevas entidades territoriales, la asignación de competencias y facultades, mediante descentralización política y administrativa y su participación en instancias con competencias sobre la autonomía (Sánchez, 2010: 271).

Siguiendo a Sánchez (2010: 261), aunque en América Latina los pueblos indígenas han optado por la autodeterminación en el marco de los Estados nación, los mecanismos de autonomía son heterogéneos. Sin autogobierno no puede existir autonomía, pero la autonomía no se reduce al autogobierno. Se pueden reivindicar todos los elementos componentes de la autonomía o solo algunos (autogobierno, jurisdicción territorial, competencias, participación y representación en instancias de decisión nacional). También varían las reivindicaciones so-



bre los ámbitos territoriales para el ejercicio de la autonomía, desde unidades político administrativas hasta reservas, entre otros. Para Jiménez (2005: 116) existen cuatro ítems importantes a la hora de definir el tipo de autonomía: a) el tipo de sujetos colectivos a reconocer (deberían ser pueblos de acuerdo al derecho internacional), b) el estatus que tendrán, c) el criterio para reconocer al colectivo (territorial, político, étnico) y d) cómo se establecen las formas de representación en las instancias estatales que pueden vulnerar la autonomía.

El enfoque multicultural

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

Aunque no referido a la gestión del pluralismo cultural, el concepto de asimetría fue planteado por Charles Tarlton (1999) en 1965, al analizar el caso estadounidense. En su concepto, simetría o asimetría aluden a la manera como se relacionan las unidades del sistema político federal entre sí y con el gobierno central. La asimetría designa el grado en el cual las unidades federales no comparten características comunes al resto del sistema. El que la relación de una de esas unidades sea asimétrica depende de la forma en que participa de las características sociales, culturales, económicas y políticas del sistema del que es parte (Tarlton, 1999: 21-22). En un sistema federal asimétrico ideal, *las diversidades en la sociedad general encontrarían expresión política a través de Gobiernos locales con diverso grado de autonomía y poder* (Tarlton, 1999: 29). Como afirma Fossas (2002: 77), el federalismo asimétrico es un reconocimiento *de jure* por parte del sistema político, de la asimetría *de facto* que implica el carácter plurinacional de una sociedad.

En Canadá, por ejemplo, la comunidad anglofona controla nueve provincias, mientras que los francófonos controlan Quebec (Woehiling, 1999: 142). Por ello, Quebec ha demandado competencias no otorgadas a las otras provincias que, en su perspectiva, serían necesarias para estar en igualdad de condiciones con la nación anglofona (Kymlicka, 1996: 48-49; Webber, 1999: 99). En España, tres entidades culturales, País Vasco, Cataluña y Galicia, que funcio-

nan como Comunidades Autónomas, han demandado competencias diferentes frente a las otras catorce que no tienen diferencias culturales significativas (McRoberts, 2001: 702). El federalismo asimétrico sostiene que las comunidades culturales no pueden concebirse como un miembro más en un conjunto de unidades federadas, pues eso puede crear desigualdades entre ellas. Para Requejo (1996:11), el establecimiento de diecisiete Comunidades Autónomas en España enmascara el carácter plurinacional del Estado puesto que no cuenta con una sola, pero tampoco diecisiete naciones iguales. Así, la igualdad entre Comunidades Autónomas puede ser contradictoria con la igualdad entre colectividades nacionales (Requejo, 1996: 113).

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

Kymlicka establece tres criterios en función de los cuales el federalismo –y las autonomías– pueden contribuir a conseguir la justicia entre culturas: a) no admitir restricciones internas: que los miembros individuales del grupo cultural que ostenta el derecho de autonomía y autogobierno tengan la posibilidad de elegir las prácticas y valores que quieren seguir, b) siguiendo la lógica de mayorías y minorías el filósofo canadiense afirma que tales arreglos solo son funcionales para el autogobierno si la minoría nacional constituye una mayoría en una de las subunidades federales (Kymlicka, 1996: 50). La descentralización *per se* no siempre satisface las necesidades de la minorías nacionales, solo cuando constituyen una mayoría local o regional. Por ejemplo, la descentralización en el Amazonas brasileño no ha sido funcional al empoderamiento de los pueblos indígenas sino de los colonos, que son mayoría en este territorio (Kymlicka, 1996: 104), c) finalmente, atendiendo a su tipología sobre los fenómenos del pluralismo cultural, Kymlicka sostiene que las mientras las “minorías nacionales” tienen derecho a la autonomía y el autogobierno, los “grupos étnicos” no. Kymlicka propone un tratamiento distinto para “minorías nacionales”, con territorio ancestral y cultura propia, y “grupos étnicos”, resultado de la inmigración. Los primeros tendrían derecho al autogobierno y la representación especial, para proteger y desarrollar su cultura. Los “grupos étnicos” no poseen territorio y son poco compactos, es poco factible que cuenten con autogobierno. Tendrían “derechos poliétnicos” para su integración en igualdad de condiciones a la cultura mayoritaria (Kymlicka, 1996: 137). Para Kymlicka (1996: 142), las minorías nacionales podrían conservar su “cultura societal” porque, dado que el tránsito en-



tre culturas es difícil y costoso, la opción de abandonarla es un derecho y no una obligación. Este postulado no es extensible a los “grupos étnicos”, pues los inmigrantes han abandonado “voluntariamente” su cultura societal y renunciado a su derecho (Kymlicka, 1996: 136).

Así, el filósofo canadiense mantiene dos supuestos discutibles: 1) que las reivindicaciones de los “grupos étnicos” siempre son de inclusión (Kymlicka, 1996: 242). El problema es hacer que la cultura mayoritaria sea hospitalaria salvaguardando sus derechos a expresar su identidad (Kymlicka, 1996: 137); y 2) que existe una voluntariedad en abandonar la cultura de origen por parte de los grupos de inmigrantes. Estos criterios pueden justificarse en democracias occidentales donde existen importantes fenómenos de inmigración. Pero son problemáticos para tratar la diversidad en otros contextos. En los casos estudiados por Kymlicka los grupos étnicos corresponden con los inmigrantes, pero no siempre es así, particularmente en América Latina, donde existen grupos étnicos que no son resultado de la inmigración como ya se comentó. Además, como se apuntó, la lógica mayorías/minorías no siempre corresponde con la de culturas dominantes/subalternas, y existen grupos que, aunque no tienen territorio o lengua propios, se conciben como naciones o pueblos.

Por otra parte, Kymlicka acepta que la autonomía debe ser complementada con una representación política especial y algún tipo de pluralismo jurídico. Es necesaria la representación política especial para garantizar las relaciones equitativas entre culturas (Kymlicka, 1996: 158, 186, 203). Para Kymlicka (1996: 183), los derechos especiales de representación se justifican porque existen muchos vacíos a la hora de establecer derechos diferenciados que hacen que se deba resolver cada caso según la historia del grupo. Por eso es necesario no solo pensar en la equidad, sino en los procedimientos de toma de decisiones. Estos derechos son un corolario de los de autogobierno que se verían debilitados si un organismo externo puede revisar o revocar sus competencias sin consultar a la minoría (Kymlicka, 1996: 54-55). Kymlicka también es partidario de algún tipo de pluralismo jurídico que garantice la coexistencia de los distintos órdenes normativos de los grupos culturales, a fin de hacer posible el autogobierno. La coexistencia de distintos órdenes normativos es admitida para asegurar la igualdad entre grupos.

Sin embargo, ambos mecanismos, representación especial y pluralismo jurídico, son limitados pues, como ya se mostró, el multiculturalismo liberal defiende que las relaciones entre culturas deben tener como prerequisito el respeto a los principios y formas de gobierno liberales que son asumidos como universa-

les. Por tanto, los sistemas normativos y prácticas políticas de las culturas minoritarias pueden funcionar autónomamente, pero únicamente en el interior de instancias federadas o autónomas, siempre y cuando respeten los valores liberales. En caso de conflicto entre órdenes normativos, se deben salvaguardar los valores liberales por encima de los de las culturas minoritarias. Por lo tanto, los órdenes normativos de las culturas permanecen aislados, coexisten, pero no conviven. Para el interculturalismo, es un “pluralismo jurídico subordinado” que no permite una relación equitativa ni el mutuo aprendizaje (Walsh, 2009: 173).

Hacia una autonomía intercultural

La crítica de la autonomía multicultural

Para el multiculturalismo el federalismo asimétrico y las autonomías contribuyen a la igualdad entre grupos culturales. El interculturalismo suscribe esta convicción, pero va más allá para no solo garantizar la equidad sino favorecer las relaciones y el aprendizaje mutuo. Así, el federalismo y la autonomía son necesarios, pero no suficientes, para alcanzar los ideales de interculturalidad. Primero, solo son exitosos donde existen poblaciones con identidades definidas y territorialmente concentradas. Segundo, siguen la lógica mayorías/minorías que desplaza el problema de la desigualdad entre culturas hacia lo local, sin resolverlo. Tercero, corren el riesgo de aislar a las culturas en vez de promover la interacción.

- a) Federalismo y autonomía solo son eficaces donde los grupos culturales tienen identidades plenamente definidas y están concentrados territorialmente de forma que se puedan trazar los límites de las entidades territoriales para que la “minoría nacional” forme una mayoría en ellas (Kymlicka, 1996: 48). Como sostiene Ramón (2009: 152), la idea de construir circunscripciones territoriales es discutible, pues solo es posible donde grupos culturales tengan mayoría, pero no en espacios donde conviven distintos grupos sin posibilidad de que uno se constituya en mayoría. Además, aún territorializados, frecuentemente los grupos son heterogéneos, sus identidades están en construcción y son discutibles.
- b) Estos arreglos desplazan la desigualdad hacia lo local sin resolverla. Como se afirmó, para Kymlicka (1996: 50) el federalismo solo es exitoso para el autogobierno si el grupo cultural constituye la mayoría en una de las unidades. Así, estos arreglos reproducen la lógica de culturas dominantes/



subalternas en las unidades federadas o autónomas. Si el grupo cultural que se quiere proteger constituye una minoría, la relación de subordinación se mantiene igual, pero si constituye una mayoría, se convierte en grupo dominante. En ambos casos se impide una relación equitativa entre culturas y el reconocimiento de la otra como igual y diferente.

- c) Tales arreglos pueden aislar las culturas entre sí, más que permitir el diálogo y el aprendizaje mutuo. Ello ha llevado a discutir qué tanto es compatible el “plurinacionalismo”, el reconocimiento de distintas naciones en un Estado con autonomía y autogobierno y la interculturalidad, la relación equitativa y de aprendizaje mutuo entre culturas.

Hay simpatizantes del interculturalismo que se oponen al plurinacionalismo, al federalismo y las autonomías porque pueden aislar las culturas. Ramón (2009: 125-126) sostiene que la plurinacionalidad *solo reconoce la diversidad, pero no enfatiza la unidad en la diversidad*, y es aplicable en zonas habitadas por un solo pueblo, pero no en territorios con diversos pueblos. En cambio, la interculturalidad reconoce la diversidad pero también la necesidad de construir unidad y posibilita un tratamiento flexible a distintas formas de diversidad al aplicarse a territorios donde vive un solo pueblo y territorios compartidos.

De otro lado, existen partidarios del interculturalismo para quienes este concepto no es excluyente, sino complementario del plurinacionalismo (Walsh, 2009: 96). Puede existir plurinacionalidad sin interculturalidad, pero no al contrario. Los estados plurinacionales se pueden formar con o sin el consentimiento de las naciones o pueblos involucrados (Kymlicka, 1996: 27). Por tanto, el reconocimiento de la plurinacionalidad y la implementación de arreglos institucionales no implican necesariamente una relación equitativa entre culturas. Sin embargo, en contextos como el latinoamericano, donde existen Estados monoculturales que no reconocen el carácter plurinacional y pluricultural de sus sociedades, el reconocimiento de la plurinacionalidad es necesario para lograr una relación de igualdad entre culturas y favorecer su aprendizaje mutuo (Walsh, 2009: 154). Más aún, en muchos casos es necesario para la supervivencia del pueblo o nación en cuestión (Sierra, 1997: 138).

Desde esta perspectiva, si bien el federalismo y las autonomías pueden trasladar el problema de la dominación entre culturas hacia lo local o aislarlas, son necesarios para conseguir la igualdad y posibilitar la interculturalidad. Sin embargo, ello no implica dejar intactos la dominación en el interior de las unidades federales o autónomas y el aislamiento. Para combatirlos se pueden implementar otros arreglos y políticas orientadas a la equidad y la interacción entre culturas.

Las ventajas del interculturalismo

- a) A diferencia del multiculturalismo, el interculturalismo no distingue tan marcadamente entre los tipos de diversidad, sino en todos los casos aplica el mismo criterio de justicia: reconocer la otra cultura como igual y diferente a la propia. Así puede justificar una ciudadanía diferencial y el acceso a derechos específicos en función del grupo como la autonomía territorial en casos de grupos étnicos que no son producto de la inmigración y que, sin tener un territorio, se reclaman como pueblos o naciones como los que hacen presencia en muchos lugares de América Latina.⁴ Además, frente a los grupos de inmigrantes, tal criterio no restringe *a priori* sus demandas a la integración a la cultura mayoritaria sino deja abierta la posibilidad de mantener su cultura.
- b) Frente al “pluralismo jurídico subordinado” de Kymlicka, el interculturalismo defiende un pluralismo jurídico equitativo con un funcionamiento de los distintos sistemas en términos igualitarios (Walsh, 2009: 172). No existe una regla universal como la de no aceptar restricciones internas del multiculturalismo para tratar los conflictos entre los distintos órdenes normativos. Sin embargo, sí hay prácticas que desarrollan el ideal intercultural. Por ejemplo, disponer que los tribunales, incluyendo el constitucional, involucren jueces de las distintas culturas. Así se garantizaría que los delitos se analicen a partir del contexto cultural y que los distintos valores entren en diálogo para decidir (Walsh, 2009: 180). También se podría contar con “traductores culturales” para que no se aplique el derecho exclusivamente desde la perspectiva cultural dominante (Walsh, 2012: 37).
- c) El interculturalismo comparte con el multiculturalismo el que los grupos culturales con autonomía y autogobierno deben tener una representación especial en las instancias que puedan incidir sobre su autonomía. Sin embargo, existen dos diferencias de fondo: primero, desde la perspectiva multicultural, los grupos culturales con derechos de autogobierno pueden elegir sus autoridades de acuerdo a sus concepciones y prácticas en sus entidades autónomas o circunscripciones territoriales, siempre y

⁴ En la práctica, sin embargo, los principios de la autonomía multicultural e intercultural no siempre pueden implementarse en forma “pura”, por el contrario, siempre se presentan traslapos entre una y otra perspectiva. Uno de los casos en el que mejor pueden apreciarse las consecuencias prácticas del debate es el ecuatoriano. Ver a este respecto a Ospina (2010).



cuando no contraríen los valores liberales u opriman a sus miembros individuales. Ello implica tolerar distintas concepciones y prácticas, pero no necesariamente ponerlas en diálogo y convivencia con las de la cultura liberal o mayoritaria. En cambio, el interculturalismo apuesta porque esos usos y costumbres entren en un diálogo equitativo y aprendizaje mutuo con los de la democracia liberal (Walsh, 2009: 81). Una posibilidad es no restringir las prácticas y concepciones de las culturas subordinadas a sus entidades territoriales. Por ejemplo, en las instancias donde estén representadas distintas culturas, se podrían combinar sus distintos procedimientos de elección o toma de decisiones.

Segundo, desde la perspectiva intercultural el diálogo entre culturas no solo supone transformaciones institucionales, sino también culturales y sociales. Para que exista interculturalidad, intercambios y aprendizajes entre culturas en condiciones equitativas, se requiere un espacio común (Santos, 2009: 37-38; Tubino, 2004: 152). En contraste con la perspectiva multicultural donde ese espacio es la cultura liberal, la interculturalidad implica que ese espacio debe ser neutral y abierto a las distintas culturas y sus manifestaciones (Tubino, 2004: 152). La apertura de ese espacio público se justifica para que la práctica de la ciudadanía sea igual para todos. De ahí que esa “cultura pública”, para ser legítima, deba ser producto del diálogo intercultural y del consenso, más que de la imposición (Tubino, 2008: 177).

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

Elementos para una autonomía intercultural

El federalismo y la autonomía pueden coadyuvar a la igualdad entre grupos culturales. No obstante, para alcanzar los ideales del interculturalismo deberían complementarse con políticas y mecanismos que combatan la desigualdad entre grupos culturales en el interior de las unidades autónomas y el aislamiento entre culturas,⁵ unas políticas interculturales complementarias:

⁵ Díaz y Sánchez (2002: 37) apuntan a una autonomía intercultural que debería asegurar: la unidad de nación, la igualdad entre ciudadanos, entre los grupos que convivan en la circunscripción autónoma, y la solidaridad y fraternidad entre grupos étnicos del país.

-
- a) Dado que la desigualdad entre culturas tiene causas estructurales, sociales y económicas, la autonomía debe complementarse con políticas de cambio estructural y políticas redistributivas que ataquen las causas de la desigualdad entre los grupos culturales y entre las regiones donde estos se ubican. Se trata, de acuerdo con Fraser (1997: 38), de “acciones transformativas” que atacan el marco que origina la desigualdad entre culturas más que “acciones afirmativas” que se limitan a gestionar sus consecuencias visibles (racismo, discriminación, etc.).
 - b) Si se acepta que el horizonte normativo a realizar está formado por la convivencia, el respeto, el diálogo y el aprendizaje mutuo entre culturas, más que la coexistencia y la tolerancia, es necesario complementar la autonomía con políticas que准备 los individuos de los distintos grupos culturales para la interacción con el otro. Hasta ahora, las acciones afirmativas se han orientado a los grupos culturales subordinados, como si los problemas de la discriminación, la dominación y la desigualdad entre culturas fueran responsabilidad exclusiva del dominado. Estas políticas terminan por forjar otros prejuicios sobre los sujetos a los que se orientan, más que conseguir una relación justa y equitativa con los otros (Tubino, 2007a: 195). Por tanto, las políticas interculturales implementadas, tanto a nivel nacional como en las entidades autónomas, deberían orientarse a preparar para la interacción cultural tanto a los miembros de las culturas dominantes como a los provenientes de culturas subalternas.
 - c) Finalmente, ya que la interacción entre culturas y, por consiguiente, los conflictos entre ellas, son inevitables, es necesario generar mecanismos y políticas que permitan que esas interacciones se desenvuelvan en un marco de equidad que permita hacer funcionales los conflictos para el enriquecimiento de los grupos e individuos de las distintas culturas. Uno de estos mecanismos, aún formulado en un sentido normativo, puede ser la hermenéutica diatópica, como la han defendido Panikkar (1982), Santos (2002) y Tubino (2009). Esta perspectiva supone una interpretación de la relación intercultural basada en la apertura del horizonte y, concretamente, en la ubicación entre los dos lugares o *topos* de las culturas. Es un procedimiento que responde a la pregunta de cómo entender los valores y concepciones de una cultura desde el *topos*, los valores y concepciones, de otra. Ello implica intentar situarse entre ambas, de ahí su carácter diatópico (dos lugares) (Panikkar, 1982: 77). Su objetivo es “crear juntos nuevos horizontes de inteligibilidad recíproca, sin que pertenezcan de manera exclusiva a una cultura” (Anguiló, 2010: 155).



La hermenéutica diatópica no pretende alcanzar la completud, siempre inalcanzable, sino aumentar la conciencia de la incompletud entre las culturas interlocutoras. El progreso de la hermenéutica diatópica debería medirse en relación al grado en que hace que las culturas tomen conciencia de su incompletud. Es una conciencia autorreflexiva que *significa el reconocimiento en el diálogo de la incompletud cultural de la propia cultura como es vista en el espejo de la incompletud cultural de la otra* (Santos, 2002: 79). Así, se matiza la pretensión de universalismo que anida en toda cultura y se promueve un horizonte de apertura hacia el otro. Más concretamente, se trata de encontrar los “equivalentes homeomórficos”, que se refieren a la peculiar equivalencia funcional que desempeñan los valores en las distintas culturas. Como afirma Panikkar respecto de los derechos humanos:

No buscamos simplemente transcribir los derechos humanos a otros lenguajes culturales, ni debemos buscar meras analogías; en lugar de eso, tratamos de encontrar el equivalente homeomórfico. Si, por ejemplo, los derechos humanos son considerados la base para el ejercicio y respeto de la dignidad humana, debemos investigar cómo otras culturas satisfacen la necesidad equivalente y esto puede ser hecho solamente una vez se ha elaborado entre las dos culturas una tierra común (un lenguaje mutuamente comprensible).

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

Conclusiones

El enfoque intercultural es una alternativa más apropiada para gestionar la diversidad en estados plurinacionales y pluriculturales porque registra mayor alcance metodológico y normativo que el multicultural. Si bien ha sido pensando en y desde América Latina, sus postulados presentan mayor potencial de generalización que el multiculturalismo: permite dar cuenta de un rango más amplio de fenómenos de diversidad cultural al partir de la distinción entre culturas dominantes/subalternas, más que mayoritarias/minoritarias y concebir la identidad colectiva en términos relacionales. Posibilita ir más allá de la equidad, la tolerancia y la convivencia entre culturas para favorecer el respeto y la convivencia. Propende por una igualdad y una justicia sustantiva, más que formal, entre cul-

turas, para el reconocimiento entre ellas como iguales y diferentes. Favorece una relación de aprendizaje mutuo, a diferencia del multiculturalismo liberal que en primer lugar se inclina por la liberalización de las culturas iliberales. Ello tiene implicaciones prácticas al pensar los arreglos institucionales para garantizar el autogobierno y la autonomía de los pueblos indígenas.

Multiculturalismo e interculturalismo plantean la necesidad de arreglos institucionales como el federalismo asimétrico y la autonomía para garantizar la autodeterminación de los pueblos en el interior del Estado. Pero desde la perspectiva de la interculturalidad deberían complementarse con políticas que ataquen la desigualdad y el aislamiento entre culturas en el interior de las unidades federales o autónomas con una interculturalidad jurídica donde convivan y se enriquezcan los distintos órdenes normativos y mecanismos para el diálogo intercultural como la hermenéutica diatópica. El interculturalismo no diferencia entre los derechos de las minorías nacionales y los grupos étnicos, pues en América Latina existen grupos étnicos que no son producto de la inmigración, con lo que se posibilita el reconocimiento de su autonomía. Por eso, trata ambas formas de pertenencia nacional con el mismo criterio de justicia, reconocer la otra cultura como igual y diferente, para todos los casos.

Bibliografía

- Ansion, J. (2007) “La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía” VVAA, *Educar en ciudadanía intercultural*. Lima, PUCP, pp. 37-62.
- Anguiló, J. (2010) “Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales” *Cuadernos Interculturales*. Volumen 8, número 14, pp. 145-163.
- Cairo, H. y R. de la Fuente (2003) “La autonomía territorial y la cuestión etnonacional de los pueblos indígenas: ¿Se descoloniza el poder en México?” *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Número XLVI, pp. 39-73.
- Díaz, H. y C. Sánchez (2002) *Méjico diverso*. México, Siglo XXI.
- Díaz, H. (1992) “Autonomía y cuestión territorial” *Estudios Sociológicos*. Volumen X, número 28, pp. 77-101.
- Fornet-Betancourt, R. (2002) “Lo intercultural: el problema de y con su definición” *Pasos*. Número 103, pp. 1-3.
- (2000) *Interculturalidad y globalización*. San José, Editorial DEI
- Fossas, E. (2002) “Igualdad y pluralismo nacional” en F. Requejo (ed.), *Democracia y pluralismo nacional*. Barcelona, Ariel, pp. 71-88.
- Fraser, N. (1997) *Iustitia interrupta*. Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad de los Andes.

- Jiménez, L. (2005) "Las autonomías indígenas como una forma de pluralismo jurídico" en J. Ordoñez (coord.) *Las autonomías indígenas como una forma de pluralismo jurídico*. México, UNAM, pp. 111-135.
- Kymlicka, W. (2012) "Comment on Meer and Modood" *Journal of Intercultural Studies*. 33(2), pp. 211-216.
- (1996) *Ciudadanía multicultural*. Buenos Aires, Paidós.
- (2002) "El Nuevo debate sobre los derechos de las minorías" en F. Requejo (ed.), *Democracia y pluralismo nacional*. Barcelona, Ariel, pp. 25-48.
- McRoberts, K. (2001) "Canada and the Multinational State" *Canadian Journal of Political Science*. Volumen 34, número 4, pp. 683-713.
- Milne, D. (1999) "Igualdad o asimetría: ¿Por qué elegir?" en E. Fossas y F. Requejo (eds.) *Asimetría federal y Estado plurinacional*. Madrid, Trotta, pp. 69-97.
- Ortiz, F. (1999) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid, EditoCubaEspaña.
- Ospina, P. (2010) "Estado plurinacional y autogobierno territorial. Demandas indígenas en Ecuador" en M. González, A. Cal y Mayor y P. Ortiz-T (coords.) *La autonomía a debate*. Quito, Flacso-GTZ, pp. 201-218.
- Panikkar, R. (1982) "Is The Notion of Human Rights a Western Concept?" *Diongenes*. Volumen 30, número 75, pp. 75-102.
- Papachini, A. (1996) "Comunitarismo, liberalismo y derechos humanos" en F. Cortés Rodas y A. Monsalve (eds.) *Liberalismo y comunitarismo*. Valencia, Alfons El Magnánim, pp. 231-261.
- Quijano, A. (2000) "Colonialidad del poder y clasificación social" *Journal of World-Systems Research*. Volumen XI, número 2, pp. 342-386.
- Ramón, G. (2009) "¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución?" en E. Acosta y A. Martíne (comps.), *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*. Quito, Abya Yala, pp. 125-160.
- Requejo, F. (1996) "Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales" *Revista Internacional de Filosofía Política*. Número 7, pp. 93-120.
- Sánchez, C. (2010) "Autonomía y pluralismo" en M. González, A. Burguetey P. Ortiz-T (coords.), *La autonomía a debate*. Quito, Flacso-GTZ, pp. 259-288.
- Santos, B. (2002) "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos". *El Otro derecho*. Número 28, pp. 59-83.
- (2009) "Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad" en A. Acosta y E. Martínez (coords.) *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito, Abya Yala, pp. 21-62.
- Sierra, M. (1997) "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas" *Alteridades*. Volumen 7, número 14, pp. 131-143.
- Tarlton, Ch. (1999) "Simetría y asimetría como elementos del federalismo" en E. Fossas y F. Requejo (eds.), *Asimetría federal y Estado plurinacional*. Madrid, Trotta, pp. 21-35.

- Todorov, T. (2010) *La conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI.
- Tubino, F. (2003) *Interculturalizando el multiculturalismo*. Monografías CIDOB.
- _____ (2004) “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico” en M. Samaniego y C. Garbarini (comps.), *Rostros y fronteras de la identidad*. Temuco, UCT, pp.151-164.
- _____ (2005) “La praxis de la interculturalidad en los estados nacionales latinoamericanos” *Cuadernos Interculturales*. Año 3, número 5, pp. 83-96.
- _____ (2007) “El interculturalismo frente a los desafíos del pluralismo jurídico” en *Caminos para la inclusión en la educación superior*. Chile, Fondo editorial Fundación EQUITAS, pp. 190-209.
- _____ (2008) “No una, sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina” *Cuadernos Interculturales*. Año 6, número 10, pp. 170-180.
- _____ (2009) “Aportes de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos” en C. Monteagudo y F. Tubino (eds.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*. Lima, OEA-OEI-PUCP, pp. 155-179.
- Viaña, J., Claros, L. y M. Sarzuri (2009) “Presentación” en VVAA, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz, Convenio Andrés Bello, pp. 7-8.
- Viaña, J. (2010) “Reconceptualizando la interculturalidad” en J. Viaña J., C. Walsh y L. Tapia *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz, Convenio Andrés Bello, pp. 9-61.
- Walsh, C. (2012) “El pluralismo jurídico: el desafío de la interculturalidad” *Nueva América*. Número 133, pp. 32-37.
- _____ (2009) *Interculturalidad, Estado, Sociedad*. Quito, UASB-Abya-Yala.
- Webber, J. (1999) “Una constitución asimétrica” en E. Fosas y F. Requejo (eds.), *Asimetría federal y Estado plurinacional*. Madrid, Trotta, pp. 99-139.
- Woehling, J. (1999) “El principio de igualdad, el sistema federal canadiense y el carácter diferencial de Québec” en E. Fosas y F. Requejo (eds.) *Asimetría federal y Estado plurinacional*. Madrid, Trotta, pp. 141-196.

