

como virtud de la gran sociedad (intermedia, nacional, supranacional, continental, global).

La ciudadanía intercultural

Un nuevo desafío para nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños¹

por Jorge R. Seibold S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

En estos últimos años de fines del siglo XX y de comienzos de siglo XXI se ha ido produciendo en nuestra región latinoamericana y caribeña un doble movimiento en principio contradictorio. Por un lado se ha observado, por la presencia de múltiples indicadores y de estudios correspondientes, el avance de una cultura global, provocada por la incidencia de nuevas formas civilizatorias modernas y posmodernas, alentadas particularmente en estos últimos tiempos por políticas neoliberales, que pareciera querer arrasar con todo lo que significa apego a diversos modos culturales de concebir la vida y la existencia, anclados en el pasado, y suplantarlos con sus propuestas pragmáticas y unidimensionales².

Pero, por otro lado, se asiste también en estos últimos tiempos a un despertar de la conciencia latinoamericana y caribeña en orden a reconocer no sólo el valor de la biodiversidad en lo ecológico, sino también el valor de la multiplicidad y variedad de formas culturales que habitan nuestro Continente, de tal manera que se constata una clara tendencia a valorar esa misma variedad y multiplicidad como una de sus riquezas más significativas, no sólo para sí, sino también para el mundo entero. Reconocimiento que lleva a luchar por su preservación y desarrollo creciente. Una muestra de ello fue la reciente aprobación por la Cumbre de Países Iberoamericanos reunidos en Montevideo, de la *Carta Cultural Iberoamericana*³. En esta *Carta* se dice entre otras muchas cosas:

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada en el *Primer encuentro internacional. La perspectiva de la interculturalidad. Reflexiones y testimonios desde América Latina*, Cuenca (Ecuador), 28-30 de noviembre de 2007.

² Bibliografía o alguna referencia sobre procesos de globalización, cfr. nuestro trabajo "Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano", *Stromata*, 55 (1999), 53-89.

³ Cfr. *Carta cultural iberoamericana*, XVI Cumbre iberoamericana de jefes de Estado y de Gobiernos, Montevideo, Uruguay, 3, 4 y 5 de noviembre de 2006.

... que la diversidad cultural es una condición fundamental para la existencia humana, y que sus expresiones constituyen un valioso factor para el avance y el bienestar de la humanidad en general, diversidad que debe ser disfrutada, aceptada, adoptada y difundida en forma permanente para enriquecer nuestras sociedades.

Por esta razón la *Carta* declara entre otras cosas:

...promover y proteger la diversidad cultural que es origen y fundamento de la cultura iberoamericana, así como de la multiplicidad de identidades, lenguas y tradiciones que la conforman y enriquecen.

Este aparente antagonismo, entre una cultura global monocorde y una variedad de culturas locales, puede, al decir de Hegel⁴, llevar a una lucha a muerte que signifique claramente la victoria de uno de los antagonistas, o también puede conducir a nuevas situaciones de "reconocimiento" donde puedan conjugarse las verdades de cada uno y aniquilarse las actitudes negadoras de lo otro que pueda poseer cada uno. Este proceso no se hace sin conflictos y sin pasar por intrincados procesos de transformación.

Nosotros en este ensayo no podemos plantear en su totalidad la multitud de aspectos que plantea este conflicto. Sólo indagaremos dos procesos que atraviesan toda el área latinoamericana y caribeña. Uno proviene originariamente de la Modernidad como es el de la *ciudadanía*, que se ha instalado bajo diversas formas en nuestras tierras. El otro es el de la *interculturalidad*, que brota de una nueva actitud ante las diversas raíces culturales que alimentan la identidad de nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños. Nuestro intento será acercar lo más posible estos dos procesos hasta hacerlos coincidir, sin confundirlos y sin negar sus propias diferencias. De ahí proviene el título de nuestro ensayo "La ciudadanía intercultural", pero que también podría llamarse "La ciudadanía como interculturalidad", o incluso "La interculturalidad como ciudadanía". Sentido que esperamos sea evidente al final de nuestro recorrido.

Para mejor claridad dividiremos nuestra exposición en tres partes. En la primera expondremos la nueva comprensión que hoy tenemos de ciudadanía. Para ello presentaremos un sintético bosquejo de la problemática actual vinculada a la *ciudadanía* y haremos una rápida descripción de la evolución de este concepto en estos últimos tiempos, suponiendo conocida su evolución en la antigüedad, en el medioevo y los tiempos

⁴ Cfr. G.Jarczyk - P.-J.Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, texte et commentaire, Aubier, 1987.

modernos. En la segunda parte nos referiremos a la problemática de la *multiculturalidad* y a los principales modos con que se la describe y se la interpreta. En ese contexto aparecerá la categoría de *interculturalidad* para expresar el modo más propio, que tienen los actores sociales, de situarse y actuar en el ámbito de culturas plurales como son las latinoamericanas y caribeñas. Finalmente en la tercera parte trataremos de vincular *ciudadanía e interculturalidad* a fin de consolidar su vínculo y su unión en la realidad social. De este modo podrán seguir plasmándose en el seno de nuestros pueblos ricas expresiones culturales y renovadas formas de vida donde la justicia y otras virtudes ciudadanas puedan ser las características que animen sus propios desarrollos.

1. El nuevo rostro de la ciudadanía

El concepto de ciudadanía en la teoría política contemporánea ha pasado en los últimos cincuenta años por situaciones de lo más diversas⁵. Después de la segunda guerra mundial, hacia 1950, la concepción reinante de ciudadanía estaba basada fundamentalmente en la comprensión expresada por Marshall⁶. En su obra Marshall había lanzado la comprensión de "ciudadanía" como un "status" del que gozaría una sociedad donde los individuos, que la componen, tendrían asegurados sus "derechos civiles, políticos y sociales". Siguiendo la experiencia inglesa sostiene una sucesión cronológica de la génesis y apropiación de estos derechos, de tal manera que los "derechos civiles" son obtenidos en el siglo XVIII, los políticos a lo largo del siglo XIX y finalmente, los "sociales" en el siglo XX. Hoy sabemos que esta sucesión de los "derechos" no es tan lineal y sucesiva como lo pretendía Marshall. La conquista de los "derechos sociales" ya comienza con las luchas sociales del siglo XIX y es un aporte de los movimientos socialistas desarrollados en ese siglo y que se han consolidado con otras luchas y logros del siglo XX hasta tal punto que hoy los "derechos sociales" son reconocidas por buena parte de la sociedad internacional.

Pero el avance de la comprensión de la *ciudadanía* como ligada a los *derechos* hizo importantes progresos al incluir dentro de ellos a clases nuevas de ciudadanos. Con las conquistas políticas y sociales, que se inician en los siglos XVIII y XIX, otros actores entran en la escena de la *ciudadanía*, pero no sin trabajo y sin pasar por grandes y a veces muy conflictivos procesos sociales y políticos. Así son incorporados al *estatus*

⁵ Cfr. W.Kymlicka y W.Norman, "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía". Versión original inglesa en *Ethics* (1994), pp.217-289. Una versión castellana puede encontrársela en la web. y también en *Cuadernos del CLAEH*, n° 75, Montevideo, 1996, pp.81-112.

⁶ T.H.Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge UP, 1950.

de *ciudadanos* la gente común del pueblo no vinculada a la *aristocracia*, ni especialmente *instruida* y tampoco necesariamente *propietaria*. Con el tiempo también serán incorporados miembros de diversas creencias o religiones, o de diversas *razas*, que como la *negra* estaba excluida desde la antigüedad de la *ciudadanía* por su carácter de *esclava*. En esta entrada progresiva de nuevos actores en el *estatuto* de la ciudadanía debe llamar la atención que la mujer en muchos de nuestros países solo a mediados del siglo XX comienza a ser considerada como *ciudadana*. Reconocimiento que todavía hoy espera ser efectivizado en otras partes del mundo. Pero la lista no está cerrada y muchos otros esperan el reconocimiento de su *ciudadanía*, como son entre otros, como luego veremos, los variados pueblos originarios, que integran desde hace siglos muchas de nuestras naciones latinoamericanas y caribeñas, o como son también los *nuevos migrantes*, provenientes de otros países, que sin *papeles* no pueden obtener en sus nuevos territorios, el goce de sus derechos civiles, políticos y sociales, y por consiguiente su nueva *ciudadanía*.

El que un Estado se constituya con la tarea de garantizar el estatuto de ciudadanía a todos sus integrantes, especialmente encargarse de la salvaguardia de los derechos sociales, llevó al Estado a mediados del siglo XX a convertirse en un *Estado de bienestar*, liberal y democrático. En los años '70 y los '80 variadas figuras de este *Estado de bienestar* se fueron dando en el ámbito europeo y americano, en los que de un modo más o menos satisfactorio se fueron perfilando políticas de *bienestar*, cuya pretensión era la de alcanzar al grueso mayor de la población.

Sin embargo desde los '80 y ya entrando en los '90 se fueron levantando contra este modelo una serie de críticas, de las cuales dos son las principales. La primera era la del carácter *pasivo* de *ciudadanía* que surgía de contemplar sólo la ciudadanía como ligada al goce de los *derechos civiles, políticos y sociales*. Esta crítica atacaba al *Estado de bienestar* que al intentar proveer lo necesario para los pobres propiciaba y acentuaba su propia *pasividad*, y al mismo tiempo promovía la *clientelización* política de los pobres a través de los programas sociales.

Esta crítica contra el *Estado de bienestar* llevará a las corrientes economicistas neoliberales a propiciar la creación de un *Estado mínimo* desligado de todo *asistencialismo* social.

La segunda crítica levantada contra el "Estado de bienestar" brotaba de una concepción demasiado estrecha de los tipos de derechos. En primer lugar están los *derechos civiles y políticos*, llamados habitualmente de *primera generación*, generados fundamentalmente en los siglos XVIII y XIX, y destinados a garantizar la *vida*, la *libertad* y la "seguridad", a defender el derecho de "propiedad", las libertades de "pensamiento, de conciencia y de religión", la "libertad de expresión", etc. de los individuos frente al Estado o ante terceros. En segundo lugar se hallan los *derechos económicos, sociales y culturales*, llamados de *segunda*

generación y obtenidos sobre todo en el siglo XX, ligados fundamentalmente a garantizar la "seguridad social", el "trabajo", el "salario digno", la "salud", el acceso a la "educación", el goce de la "cultura", etc. Sin embargo no son ellos los únicos derechos ligados al "status" de la "ciudadanía". Más allá de ellos están los *derechos de tercera generación* introducidos en la conciencia y la legislación de las Naciones a mediados del siglo XX y que tienen que ver fundamentalmente con el desarrollo económico y social de todos los pueblos y su libre autodeterminación política, con el derecho de las minorías étnicas, con los derechos de los migrantes, con el respeto del medio ambiente, etc. Por esta razón a estos derechos se los denomina "derechos de solidaridad" o "derecho de los pueblos". Pero hoy ya se habla también de otros derechos, que se llaman de *cuarta generación*, y que tienen que ver con la "sociedad de la información" y sus "derechos en el espacio cibernético"⁷. Nuevos "derechos" que tocan también al ciudadano.

Pero más allá del "ámbito" de los "derechos" se halla algo que es previo a esos "derechos" y es la "pertenencia". Este tema extiende el concepto de "ciudadanía" más allá del "estatus" legal ligado a los derechos y las responsabilidades y plantea el problema de la "identidad" como central para comprender la "ciudadanía"⁸. Esta problemática nos introduce en la segunda parte de nuestra reflexión.

2.- Identidad, multiculturalismo e Interculturalidad

La identidad dice primeramente *pertenencia* a una comunidad dada. Este rasgo de "pertenencia" es esencial al concepto de "ciudadanía" y de ningún modo puede ser obviado. Justamente la crisis de "ciudadanía" que hoy se observa proviene en gran medida de la ausencia de una verdadera *pertenencia* a la sociedad o a sus instituciones, como pueden ser los partidos políticos o el mismo Estado, con las que no se comulga y con las cuales uno no se identifica. Bien lo dice Adela Cortina:

La civilidad no nace ni se desarrolla si no se produce una sintonía entre los dos actores sociales que entran en juego, entre la sociedad correspondiente y cada uno de sus miembros. Por eso la sociedad debe organizarse de tal modo que consiga generar en cada uno

⁷ Cfr. J. Bustamente Donas, "Hacia la cuarta generación de Derechos Humanos: repensando la condición humana en la sociedad tecnológica", *Revista CTSI*, n°1, septiembre-diciembre 2001, en Internet.

⁸ Cfr. W. Kimlicka y W. Norman, *op.cit.*, en el apartado "Ciudadanía, identidad y diferencia" dirán: "La ciudadanía no es simplemente un status legal definido por un conjunto de derechos y responsabilidades. Es también una identidad, la expresión de la pertenencia a una comunidad política".

de sus miembros el sentimiento de que pertenece a ella, de que esa sociedad se preocupa por él y, en consecuencia, la convicción de que vale la pena trabajar por mantenerla y mejorarla. Reconocimiento de la sociedad hacia sus miembros y consecuente adhesión por parte de éstos a los proyectos comunes son dos caras de la misma moneda que, al menos como pretensión, componen este concepto de ciudadanía, que constituye la razón de ser de la civilidad.⁹

Es en este contexto de la crítica al Estado de Bienestar y de de la importancia de darle al ciudadano un perfil más activo y participativo en una sociedad a la cual se sienta identificado se plantea hacia los años '70 y '80 del siglo XX y que todavía no se ha acallado, una extensa y profunda discusión en el ámbito intelectual sobre este tema. La obra, "*Teoría de la justicia*" (1971) de John Rawls planteó, al decir de Adela Cortina, el problema de la "justicia" y con ello la

...necesidad de reforzar el acuerdo de los ciudadanos en torno a una noción de justicia, con el fin de fomentar su sentido de pertenencia a una comunidad y su afán de participar en ella: con el fin de fomentar su civilidad"¹⁰. Esto dio lugar en un principio a dos tendencias antagónicas. Una, la del liberalismo político, liderada por el mismo Rawls, y luego secundada por otros, y la otra, la del así llamado "comunitarismo social" entre la que se distinguieron varios pensadores entre los que sobresalieron Walzer y Taylor¹¹.

Ya por toda esta discusión puede verse que el concepto de *ciudadanía* no se resuelve por la mera afirmación de los derechos que los individuos puedan gozar o a los que puedan apelar en el seno de una sociedad. Es necesario que los sujetos estén, además, provistos de un claro sentido de *justicia* y de *pertenencia*, para que esa ciudadanía no sólo sea una proclamación sólo válida en los "papeles", sino que se convierta en una plena realidad efectiva. Como también lo dice bien A.Cortina:

La ciudadanía es un concepto mediador porque integra exigencias de justicia y a la vez hace referencia a los que son miembros de la comunidad, une la *racionalidad de la justicia con el calor del*

⁹ A.Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p.25.

¹⁰ *Ibid.*, p.25.

¹¹ Sobre esta polémica véase la síntesis que presenta A.Cortina, *op.cit.*, pp.26-33.

*sentimiento de pertenencia*¹² ... Implementar tal concepto sería un verdadero reto y desafío para las nuevas sociedades posliberales donde "se den cita las exigencias liberales de *justicia* y las comunitarias de *identidad y pertenencia*".¹³

Nosotros nos referiremos ahora al problema específico de cómo pueden vincularse identidad, multiculturalidad e interculturalidad.

Para ello partimos de un hecho. Nuestra sociedad latinoamericana y caribeña es una sociedad multifacética signada, como dijimos más arriba, por una rica diversidad cultural, que la distingue claramente en el concierto de las otras Naciones de la Tierra, pero que se halla atravesada al mismo tiempo por muy desiguales procesos de desarrollo y de integración, como dice García Canclini¹⁴.

Nuestra sociedad latinoamericana no puede definirse en abstracto con una sola nota que especifique su identidad. Las realidades sociales son altamente complejas y exigen para su identificación una serie de elementos diferentes. Tampoco es sencillo definir lo que se entiende por *multiculturalidad* o *multiculturalismo*¹⁵. Como una primera aproximación podemos definir "sociedad multicultural" como un espacio humano donde se dan variadas formas de culturas que conviven e interaccionan entre sí de muy variados modos. En esta convivencia entre diferentes la diferencia racial no es la decisiva, como muchos creen. Hay también diferencias que tiene que ver con las lenguas, tradiciones, creencias, estamentos societarios, etc. No hay que pensar tampoco que todas estas diferencias serían como "mosaicos" determinados que se unirían a los adyacentes para formar un todo. Este acercamiento no es tan así, porque dentro mismo de cada "mosaico" se producen innumerables acontecimientos que hacen sumamente móvil ese segmento de realidad social. Incluso podría decirse que en cada individuo pueden darse simultáneamente varios *imaginarios* sociales, tales como el *imaginario tradicional, el moderno y el posmoderno*¹⁶.

Como vemos la realidad multicultural de nuestras sociedades no puede ser más compleja. Sin embargo allí está su misma riqueza. En América Latina y el Caribe muchos de nuestros modernos Estados

¹² *Ibid.*, pp.34-35.

¹³ *Ibid.*, p.35.

¹⁴ N.García Canclini, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

¹⁵ Cfr. nuestro trabajo: "La Interculturalidad como desafío. Una mirada filosófica", *Stromata* 62 (2006) 211-226, p.216.

¹⁶ Sobre estos tres tipos de componentes, "tradicional", "moderno" y "posmoderno", que suelen constituir el "imaginario social" de nuestras sociedades actuales, véase nuestro trabajo citado arriba en nota 2.

encubren dentro de sí a no pocas naciones indígenas en las que se mantienen vivas profundas culturas ancestrales. Esta variedad de formas en la que se expresa la multiculturalidad además de acoger en su seno a formas autóctonas y tradicionales de gran permanencia en el ciclo del tiempo, hoy se ve atravesada por corrientes globalizadoras que no tienen fronteras donde detenerse. También las constantes migraciones de poblaciones son otros de los ingredientes que como una cuña se introducen y se injertan en el tejido social con sus problemáticas propias.

Por eso no debe llamar la atención que del *fenómeno* de la multiculturalidad se den diferentes *interpretaciones*, de las cuales se desprenden diversas políticas para intentar reglar su contención y ordenamiento. Tres son las principales¹⁷. En primer lugar el *multiculturalismo etnocentrista* o sencillamente *monoculturalismo*. En segundo lugar el *multiculturalismo liberal* y en tercer lugar el *multiculturalismo intercultural* o simplemente *interculturalidad*.

Distinguir *fenomenidad e interpretación* en el caso del *multiculturalismo* es, pues, muy importante. Habiéndonos ya acercado a describir el *fenómeno* del *multiculturalismo*, tal como lo hemos hecho más arriba, vayamos, ahora, a examinar sintéticamente estas *tres interpretaciones* más corrientes del *fenómeno multicultural*¹⁸.

El *multiculturalismo etnocentrista* o *monoculturalismo* es un multiculturalismo que si bien reconoce la complejidad del fenómeno multicultural, sin embargo tiene una posición *elitista* ante la diferencia cultural que muestran los *otros*, de tal manera que se sitúa en relación a los *otros* en relación *hegemónica*. Esa actitud le da un carácter reductor y asimilativo. De ahí su nombre de *etnocentrista* y en última instancia negador de cualquier diferencia o simplemente *monoculturalista*. Esta posición principista ha orientado y orienta en países de centro las *políticas migratorias*, que tienden a *impedir* la entrada de migrantes, o ante la inevitable presencia de ellos su necesaria *asimilación* a las normativas nacionales. Algo semejante ocurre con las *políticas educativas* implementadas que son abiertamente *civilizatorias* y *asimiladoras* a los modelos propuestos de una sociedad *liberal y democrática*, pero que en la práctica desconoce el valor de los *otros* y no los reconoce como tales en el seno de su propia idiosincracia.

El *multiculturalismo liberal*, por su lado, plantea ante la *diferencia* otra propuesta. Se distingue del *multiculturalismo etnocentrista* en cuanto no sólo reconoce al *otro* en sus diferencias, sino también en principio

¹⁷ Ver nuestro trabajo, citado arriba en nota 15, "La interculturalidad...." p.216 y ss.

¹⁸ Para un análisis más "fino" de las interpretaciones puede verse con provecho: J.L.Kincheloe, S.R.Steinberg, *Repensar el multiculturalismo*, Octaedro, Barcelona, 1999.

reconoce su *derecho* a ser diferente. Pero lo hace tamizado por el lenguaje de la *igualdad*. Inspirado en la "Declaración de los Derechos Humanos" proclama la "igualdad" de todo hombre ante la ley, la "igualdad" del hombre y de la mujer, la "igualdad" de las razas y la "igualdad" de las oportunidades, en una sociedad competitiva y capitalista. Sin embargo lo hace con una total ceguera al no percibir o no querer percibir las *reales diferencias* que muchas veces separan y contraponen a los colectivos sociales en razón de sus intereses y poderíos. Para este *multicultural liberal* el ideal sería que cada colectivo social encerrado en sus propias diferencias no incida en los demás. Pero la realidad histórica les dice otra cosa. Los pueblos pobres, al no encontrar dentro de sí sus propios recursos, atraviesan las fronteras para tentar suerte, a pesar de todos los riesgos del camino, en otras tierras donde puedan darse condiciones de vida y de progreso. Por otro lado el peligro del poder represivo indiscriminado de las grandes potencias y el terrorismo, especialmente el de algunas organizaciones islámicas, ya no es una simple hipótesis, sino una triste y trágica realidad que azota sin piedad a naciones enteras y llega hasta los más resguardados centros del poder mundial.

Esta tensa situación mundial ha llevado últimamente a que algún pensador liberal, como Francis Fukuyama, llegue a cuestionar el éxito del modelo multicultural especialmente en su versión liberal. Pero no para inclinarse hacia la *interculturalidad*, sino para reafirmar que el modelo multicultural liberal no ha sido aplicado satisfactoriamente. Por eso afirma que ahora

es necesario sustituirlo por intentos más enérgicos para integrar a la población no occidental a una cultura liberal común. El viejo modelo multicultural estaba basado en el reconocimiento de los grupos y de sus derechos. A causa de un erróneo sentido de respeto por la diferencia –y tal vez por sentimientos de culpa poscoloniales–, se otorgó a las comunidades culturales una excesiva autoridad para fijar las reglas de conductas de sus miembros. El liberalismo no puede basarse en los derechos de los grupos, porque no todos los grupos sostienen valores liberales... Los miembros de la comunidad inmigrante y sus descendientes merecen ser tratados en un plano de paridad como individuos, pero no como miembros de la comunidad cultural¹⁹.

La posición de Fukuyama no puede ser más clara como defensa de su acérrimo liberalismo ligado a la de los derechos individuales. De este modo se debe terminar con un multiculturalismo que respeta las

¹⁹ Véase F.Fukuyama, "El fin de la utopía multicultural", en *ADN Cultura*, revista semanal del periódico *La Nación*, de Buenos Aires, 11 de agosto de 2007, y también en Internet.

diferencias grupales, porque dejadas esas fuerzas a su propio dinamismo se volverán contra la democracia liberal y la destruirán. Así lo manifiesta repetidamente:

El multiculturalismo, tal como fue concebido originalmente en Canadá, en los Estados Unidos o en Europa, era en cierto sentido una 'apuesta al fin de la historia': la diversidad cultural era considerada como una suerte de adorno del pluralismo liberal, que proporcionaba comida étnica, vestimentas coloridas y trazas de tradiciones históricas peculiares a una sociedad considerada confusamente conformista y homogénea. La diversidad cultural era algo que se practicaba mayormente en la esfera privada, donde no conducía a ninguna violación seria de los derechos individuales ni minaba el orden social esencialmente liberal. Por el contrario, hoy algunas comunidades musulmanas plantean exigencias de derechos grupales que simplemente no pueden aplicarse a los principios liberales de igualdad entre los individuos²⁰.

Para Fukuyama el "fin de la historia" lo proporciona únicamente el paradigma liberal. Pero ahora con la diferencia de que en adelante este "paradigma liberal" ya no podrá "coquetear" con el "multiculturalismo", como lo hacía antes cuando le permitía existir solamente como un "adorno", como algo "folclórico" para dar una apariencia de la diversidad, pero que en realidad no lo era, ya que la sustancia estaba dada solamente por el propio "paradigma liberal" basado en la igualdad de los derechos individuales. Ante la violencia de los migrantes y el terrorismo de la diferencia, al liberalismo no le queda otra alternativa que seguir construyendo "muros" de contención y políticas más enérgicas de "asimilación" al negar las exigencias de los "derechos grupales" o "culturales". No tiene otras respuestas. Pero hay todavía otra posibilidad no vislumbrada por Fukuyama y otros liberales. Se trata del *multiculturalismo intercultural* o *interculturalidad*. Esta consiste en asumir en serio la diversidad del otro, a fin de entrar en diálogo con él tratando de que la relación entre ambos dialogantes sea de apertura recíproca. Si estas condiciones no se cumplen el diálogo será imposible o inútil. La *interculturalidad* no es una vía *mágica*, sino *posible* al acercamiento de las partes. Está en ellas conjugar sus propias diferencias para llegar a un acuerdo en la diferencia, que permita a los interlocutores enriquecerse mutuamente con las riquezas del otro.

Ellul hace un análisis más fino de la posibilidad de un fructuoso diálogo mutuo entre las partes y sugiere que para ello son necesarias

²⁰ *Ibid.*

cinco condiciones²¹. Primera, que los grupos o colectivos culturales interactuantes sean bien diferenciados. Segunda, que el intercambio a producirse entre ellos sea suficientemente *comprensible*. Tercera, que se dé en los interactuantes un *reconocimiento recíproco* de la diversidad que los constituye. Cuarta, que cada parte esté animada por una voluntad de *aceptar* al otro tal como se presenta y manifieste un espíritu de *tolerancia* para con la otra parte. Y quinta, que los grupos dialogantes no monopolicen el uso de los medios de información a fin de que la comunicación entre ellos sea fluida y libre. A estas condiciones se le podría agregar también una sexta que tiene que ver con la necesidad de que los dialogantes tengan en cuenta el *contexto* en el que ellos se encuentran, tal como lo sugiere Rodrigo Alsina²². Esta observación de atender al *contexto* nos permite observar mejor la realidad en la que se mueven los interactuantes, especialmente, examinar cuáles son sus asimetrías o relaciones de desigualdad y de poder que los constituyen. Esto es de capital importancia para captar la hondura del diálogo emprendido y ver con ello si hay voluntad en las partes de descubrir las razones profundas que dieron origen a las asimetrías y demás factores que han suscitado situaciones de injusticia y de no reconocimiento entre los diversos actores, a fin de levantarlas o eliminarlas.

Esta ha llevado a distinguir dos tipos de *interculturalidad*. Una más leve y superficial, que podríamos llamar *funcional* porque se queda en un diálogo intrascendente, que no llega a las mismas raíces de las diferencias, en orden a eliminar las causas que provocan situaciones de sometimiento y de no reconocimiento de las alteridades. La otra clase de *interculturalidad* es más profunda y quiere ir al fondo de las cosas. No se queda en un diálogo *exterior*, que consiste en un mero intercambio *funcional* y *folclórico* de bienes entre los participantes, pero que no cambia en esencia las cosas. Esta segunda *interculturalidad* es *fuerte* y se la llama *interculturalidad crítica*²³. Va al fondo de las disimetrías y otras injusticias que empañan el mundo relacional humano, pero lo hace por vías del diálogo y por el empleo de elementos conciliadores y nada violentos. Esta es precisamente su *fortaleza*. Sabe que esta vía es *larga* y llena de dificultades, pero no renuncia a ella porque esa vía es la única

²¹ J. Ellul, "Rôle de la communication dans une société pluricultural" en L. Sfez (ed.), *Dictionnaire critique de la communication* I, PUF, Paris, 1993, pp. 494-500.

²² Cfr. M. Rodrigo Alsina, *La comunicación intercultural*, Anthropos Editorial, Barcelona, 1999.

²³ Cfr. F. Tubino, "La interculturalidad crítica como proyecto ético-político", conferencia pronunciada en el *Encuentro continental de educadores agustinos*. Lima, 24-28 de febrero de 2005, en Internet.

que salva lo propiamente humano²⁴. Esta posición firme de la *interculturalidad crítica* es la que abre verdaderamente a la esfera pública de la *política*. Como muy bien lo señala Tubino, "no se puede ni se debe disociar interculturalidad de ciudadanía"²⁵.

3. Interculturalidad y ciudadanía

Después de este largo periplo llegamos finalmente al tema que viene a ser la conclusión de este ensayo, es decir, la afirmación de la íntima unión que se debe dar entre *interculturalidad* y *ciudadanía*²⁶. Hoy ya se comienza a encontrar bastante frecuentemente en la literatura especializada en estos temas la expresión *ciudadanía intercultural*²⁷. Pero esto no significa que su concepto esté aplicado en todas partes y del mismo modo. Esta tarea no es nada fácil y va más allá de la *letra* de las constituciones y declaraciones. Se trata nada menos que de implementar en nuestros Estados cambios substanciales en lo que se refiere a la conformación de la política, de sus instituciones y de sus leyes. No se trata sólo de integrar al *otro* considerado como *individuo*, al estilo de la *democracia liberal*, sino al reconocimiento en primer lugar de los *derechos* de los *grupos culturales* que integran una nación, lo cual no anula la *vida democrática*, pero sí le proporciona un cambio profundo a las reglas del juego democrático. Esta es una primera condición sobre la que se debe estar de acuerdo para que sea posible la *ciudadanía intercultural*²⁸.

²⁴ Una muestra clara de estas "dificultades" la muestra el infructuoso "diálogo" mantenido desde 1994 hasta la fecha entre los zapatistas de Chiapas y el gobierno de México en relación al reconocimiento de los "derechos indígenas" alcanzados formalmente en San Andrés en 1996, pero nunca homologados y legalizados por el Gobierno. Sobre este tema véase nuestro trabajo: "El fenómeno zapatista. El enigma del subcomandante Marcos y el significado de la gesta zapatista", revista *CIAS* 50 (2001) 200-226. Y también este otro más reciente: "'La Otra Campaña'. La nueva gesta del zapatismo y del subcomandante Marcos", revista *CIAS* 55 (2006) 239-256.

²⁵ Cfr. F. Tubino, *art.cit.* en nota 22 arriba.

²⁶ Para una referencia bibliográfica sobre esta amplia problemática véase el número monográfico de la revista *Anthropos* (Barcelona), 191 (2001), dedicado completamente al tema de "Ciudadanía e interculturalidad".

²⁷ Véase, por ejemplo, la muy interesante y reciente obra dedicada al mundo indígena en Latinoamérica: S. Alfaro, J. Ansión, F. Tubino (editores): *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina*, Fondo Editorial, Lima, 2008.

*tural*²⁸. En este sentido la *tolerancia* liberal con la diversidad no es una virtud suficiente para posibilitar la construcción de una ciudadanía que implique diversas pertenencias y compromisos ciudadanos²⁹.

El reconocimiento de los derechos de los *grupos culturales* no se busca para *canonizar* el *régimen antiguo* de la sociedad estamental, que ordenaba la sociedad según estrictas normas de privilegio social, sea de carácter étnico, familiar, de abolengo, económico, etc. La conquista de estos nuevos *derechos culturales* está ligada fundamentalmente a gestionar la vida política de estos pueblos en relación con el *bien común* de toda la Nación y junto a ello con la defensa de los legítimos intereses de los *grupos culturales* dentro de ese *bien común* más universal. De este modo los *ciudadanos interculturales* al estar encarnados en colectivos sociales de diversa configuración, podrán ejercer sus derechos ciudadanos a diversos niveles, sin tener por ello que desdecirse de sus identidades culturales. Es la libertad "concreta" y no "abstracta", de la que hablaba Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* al vincular la "autoconciencia libre" al "pueblo" (*Volk*) o a una "comunidad" (*Gemeinde*) en la cual se efectiviza históricamente³⁰. Como muy bien lo dice Forero Reyes:

El reconocimiento negado a un grupo cultural es, en este sentido hegeliano, una forma significativa de privación de su libertad concreta y, por tanto, también de la libertad de la cultura mayoritaria que desconoce la peculiaridad de tal grupo³¹.

Esta situación no sólo es válida a nivel *intra-nacional*, donde en diversos países se trata de implementar *ciudadanías interculturales locales* y *nacionales*, sin necesidad de caer en contradicciones, sino también de modo semejante se han abierto posibilidades para que la *ciudadanía intercultural* sea también llevada a los *ámbitos regionales*. Uno de esos

²⁸ Sobre este tema véase el interesante trabajo de Marcela Forero Reyes, "El multiculturalismo y los límites del liberalismo", *Misceánea Comillas* 60 (2002) 461-474.

²⁹ En este sentido es significativo rescatar las propuestas políticas de los zapatistas que no desdican de su ser indígena, que los adscribe a una identidad cultural definida y los proyecta a asumir sus propios derechos de autogobierno, pero al mismo tiempo no renuncian a su "mexicanidad", que los adscribe como ciudadanos, y, con la misma radicalidad, a la Nación Mexicana, a la cual se sienten integrados. Véanse nuestros trabajos sobre el tema, citados arriba en nota 24.

³⁰ Cfr. nuestro trabajo: *Pueblo y saber en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ediciones Universidad del Salvador y Diego de Torres, San Miguel-Buenos Aires, 1983.

³¹ Cfr. M. Forero Reyes, *art.cit.*, arriba en nota 28, p.472.

intentos ha sido el de la Unión Europea o como lo intentan también hacer aquí diversos movimientos indígenas que buscar integrarse con plenos derechos políticos en el seno de diversas naciones latinoamericanas o como también lo buscan varias de nuestras naciones latinoamericanas al querer integrarse en conjuntos de naciones mediante tratados multilaterales como el del Mercosur y por otros tratados que implican no sólo vinculaciones comerciales, sino también acercamientos culturales y políticos. La reciente historia de estos intentos no ha sido ciertamente fácil y se espera que la tarea, en un futuro próximo, sin ser pesimistas, será ciertamente ardua. Y aún queda como materia pendiente la tarea de comenzar a transitar el ámbito de la *ciudadanía intercultural cosmopolita*, para que seamos finalmente todos *ciudadanos del mundo*, sin ningún tipo de exclusiones, y sin dejar de ser ciudadanos en los otros ámbitos regionales, nacionales y locales donde también se efectiviza nuestro compromiso ciudadano³². Pero incluso hoy ya se habla en sentido *analógico* de *ciudadanía* en ámbitos en otros tiempos extraños a este término como era el la *sociedad civil* o incluso el de la *religión*. Hoy es muy común encontrar una ampliación de la esfera estrictamente política del concepto de *ciudadanía* para referirlo a diversos protagonismos ejercido en el ámbito de la *sociedad civil* por una nueva ciudadanía llamada justamente *ciudadanía civil* como sería, por ejemplo, la que ejercen diversos grupos o instituciones de la sociedad civil que llevan a cabo numerosos y valiosos emprendimientos en favor de la comunidad en sus diversos estamentos o situaciones. Protagonismos que a veces alcanzan a influir en el área propiamente *política* de la sociedad como se muestra cuando se dan conflictos sectoriales o reclamos hechos desde la calle. De modo semejante en el ámbito religioso también hoy ya comienza a hablarse de *ciudadanía eclesial* para señalar un rol mucho más activo y participativo del laicado en las Iglesias, y donde, incluso, ya se discute el rol que le toca cumplir a la mujer, todavía muchas veces postergada, y al pueblo como sujetos de derechos y deberes³³. Toda esta problemática tiene también que ver con la interculturalidad y con la ciudadanía. Una verdadera utopía, pero que también hoy nos desafía.

³² Véase al respecto la obra de Adela Cortina citada arriba en nota 9.

³³ Véase al respecto el último número de la revista *Stromata* Enero-Junio 2008, donde se halla una buena selección de trabajos presentados en el *Primer Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas*, realizado en la Facultad de Filosofía y Teología, Universidad del Salvador, San Miguel, Argentina, del 25 al 27 de marzo de 2008, trabajos muchos de los cuales tienen que ver con el tema de la *ciudadanía eclesial*. En particular puede verse el trabajo de Olga Consuelo Vélez Caro: "Mujer e Iglesia: ¿rumbo a la ciudadanía eclesial?" (pp.27-38), donde se trata explícitamente el tema: "El concepto de ciudadanía y la ciudadanía eclesial" (pp.27-28).

La opción preferencial por los pobres en el Magisterio Latinoamericano y su influencia en el Magisterio Universal A los cuarenta años de Medellín y a los cincuenta años de la creación del CELAM

por Humberto Miguel Yáñez S.I.
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Introducción

La Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (CELAM) que tuvo lugar en Aparecida (2007) conmemoraba el 50 aniversario de su creación (Río de Janeiro, 1955). A partir de la segunda Conferencia realizada en Medellín (1968), el CELAM ha desplegado un fecundo magisterio como fruto de un proceso de discernimiento eclesial. En efecto, Pablo VI proponía en su Carta apostólica al Cardenal Roy (presidente de la Comisión Pontificia de Justicia y Paz) *Octogesima adveniens* (OA) (1971), el discernimiento de las comunidades en unión con sus pastores, dada la imposibilidad de pronunciar por su parte una palabra universalmente válida respecto a la cambiante realidad social (OA 4). El ejercicio magisterial es presentado como un discernimiento donde toda la comunidad está implicada, cada miembro según la diversidad de cargos, carismas y ministerios¹. Pablo VI se daba cuenta de la dificultad de comprender ámbitos y situaciones tan diversas en un mundo pluricultural. Por ello es necesario tanto el magisterio universal como el magisterio regional, cada uno en su ámbito y competencia específica, y la necesidad y la fecundidad de un diálogo entre ambas instancias, y en definitiva, la participación de toda la comunidad cristiana en un discernimiento que puede desembocar en un documento magisterial que oriente a las conciencias en el discernimiento que toca a ellas en su ámbito propio y específico².

Nos interesa en este estudio constatar este ejercicio comunitario de discernimiento a través del diálogo de las comunidades entre sí y con

¹ Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (CDSI), 79.

² CDSI, 73.