

Pobreza, etnia y exclusión, la cultura de la diferencia

Héctor Béjar

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
hecbejar@chavin.rcp.net.pe

RESUMEN

Este texto trata de proporcionar una visión panorámica de algunos nuevos y antiguos elementos de la discusión sobre los conceptos de pobreza, etnia y exclusión. Se vincula el fenómeno de la exclusión con las relaciones existentes en las sociedades humanas, el surgimiento de los estados nación, las sociedades multiculturales y el interculturalismo; y se introduce la perspectiva filosófica para facilitar algunas conclusiones preliminares que ayuden a elaborar, contrariamente a la exclusión, una propuesta de inclusión e interculturalidad.

PALABRAS CLAVE: Pobreza, exclusión social, Estado-nación, interculturalismo y sociedades multiculturales.

ABSTRACT

Providing an overview of traditional and new elements of the debate on poverty, ethnicity and social exclusion, this article links the issue of social exclusion with the origin of nation-states, social relations, multicultural societies and interculturalism. It also presents some proposals for social inclusion and intercultural relations based on a philosophical discussion.

KEY WORDS: Poverty, social exclusion, nation-state, interculturalism, multicultural societies.

La pobreza ha sido uno de los temas más abordados en el Perú. Los niveles de pobreza se mantienen desde 1991 en términos relativos y han crecido en términos absolutos.

La pobreza ha sido y es vista sólo como un problema de ingresos y de consumo. Ha habido una aproximación economicista a un fenómeno que no sólo es económico sino social y cultural.

El concepto pobreza ha recibido y recibirá tantas definiciones como aproximaciones al tema sean posibles. Podemos ensayar distintas formas de ver y encarar la pobreza. Una de ellas, muy importante para el caso peruano, es usar los conceptos de inclusión y exclusión.

Inclusión y exclusión social son términos cada vez más frecuentes en el lenguaje de los especialistas de hoy. No son sólo vocablos de moda. Cubren temáticas muy complejas de las ciencias sociales, la filosofía política y la filosofía, que se remontan a los orígenes del pensamiento social. En este texto trataremos de dar una visión panorámica de algunos nuevos y antiguos elementos de la discusión sobre estos conceptos. Vincularemos el fenómeno de la exclusión con las relaciones existentes en las sociedades humanas, el surgimiento de los estados nación, las sociedades multiculturales y el interculturalismo, e introduciremos la perspectiva filosófica para facilitar algunas conclusiones preliminares que nos ayuden a elaborar, contrariamente a la exclusión, una propuesta de inclusión e interculturalidad.

1. EXCLUSIÓN Y RELACIONES SOCIALES

El término «exclusión social» tiene su origen en los trabajos de René Lenoir, inspector de finanzas y Secretario de Estado de Acción Social del gobierno francés. Luego de haber pasado siete años como consejero técnico de gobiernos africanos y 15 años de estudios en París, Lenoir escribió *Los excluidos* en 1973.

Para René Lenoir lo que hace involucionar a las personas del bienestar al malestar son las condiciones sociales en su sentido más amplio, es decir, la influencia de la familia, de la escuela, del grupo, del ambiente. La exclusión social sucede cuando hay una combinación de las circunstancias mencionadas. La pobreza y la exclusión social pueden pasar de una generación a la siguiente¹. La pobreza no significa necesariamente exclusión aunque pueda conducir a ella². Puede haber pobres que no sean excluidos. Se trata de dos categorías distintas.

1 Office of the Deputy Prime Minister, *Breaking the Cycle Taking stock of progress and priorities for the future. A report by the Social Exclusion Unit London September 2004.*

2 Mariangela Belfiore Wanderley, *Reflexiones sobre la noción de exclusión.* Sao Paulo: Grito Continental. Secretaría del grito de los excluidos continental, 2002.

La Unión Europea define a los pobres como «personas, familias y grupos de personas cuyos recursos (material, cultural y social) son tan limitados que los excluyen del mínimo nivel de vida aceptable en el Estado miembro en el que viven»³. Es decir, que inserta la categoría exclusión dentro de la definición de pobreza. La circunstancia de carecer de ingresos suficientes no sería entonces en sí misma la causa sino la consecuencia de la pobreza.

Desde el punto de vista de la exclusión, la pobreza no debe ser vista solamente como un asunto de ingresos sino como un problema de relaciones sociales. Las relaciones sociales perennizan el estatus social. En el Perú hay una tensión entre los caminos que se abrieron en el pasado para subir de estatus, principalmente el servicio militar y la educación escolar y la perennización del sistema estamental. La educación privada de hoy afirma el sistema estamental en la medida en que consolida un sistema de relaciones segmentadas en donde las clases altas excluyen a las clases bajas y las confinan a determinados lugares y roles. En esta circunstancia a las clases bajas sólo les queda el camino del clientelismo o el arribismo. El problema es cómo el Perú puede superar su constitución como una sociedad estamental, superando el problema de la exclusión.

Cuando se niega a las personas la posibilidad de relacionarse con su sociedad, esto causa efectos decisivos sobre su situación. Por tanto, la exclusión social es más que la pobreza por ingresos. Es lo que puede pasar a corto plazo cuando personas o grupos hacen frente a una combinación de problemas interrelacionados tales como desempleo, discriminación, escasez de habilidades sociales, bajos ingresos, viviendas precarias, alta criminalidad, mala salud y rompimiento familiar. Estos problemas están ligados y se refuerzan mutuamente creando un círculo vicioso en la vida de las personas.

Puede haber muchos motivos por los cuales las personas son excluidas. Uno de ellos es la diferencia étnica. Según el Informe 2004 del PNUD, los aproximadamente 200 países que hay en el mundo de hoy son el hogar de 5000 grupos étnicos y dos tercios de estos países cuentan con al menos una minoría significativa: un grupo étnico o religioso que constituye al menos el 10% de la población. Los niños de las escuelas estatales de Londres hablan unas 300 lenguas distintas. El total de inmigrantes internacionales, aquellas personas que residen fuera de su país de nacimiento, se ha duplicado desde 1970 y asciende ya a 175 millones.⁴

Los inmigrantes no necesitan abandonar el compromiso con sus respectivas familias en sus países de origen cuando establecen lealtades con sus nuevos países⁵.

3 *European Community*, (1985) On Specific Community Action to Combat Poverty (Council Decision of 19 December 1984), 85/8/EEC, Official Journal of the EEC, 2/24.

4 PNUD. *La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Nueva York: Informe sobre Desarrollo Humano PNUD, 2004.

5 PNUD. *Ob.cit.*

Como nota Silver (1995) siguiendo la idea original de Lenoir, la lista de «unos pocos lugares de donde las personas pueden ser excluidas puede incluir los siguientes: un bien apreciado; el seguro, el empleo permanente; las ganancias; la propiedad formalizada, el crédito, la propiedad de la tierra; la vivienda digna; niveles mínimos de consumo; educación de calidad, habilidades sociales y falta de reconocimiento de su capital cultural; la ciudadanía e igualdad legal; la participación democrática; el acceso a los bienes públicos; el respeto y la comprensión. La exclusión de la participación se produce cuando las personas son discriminadas o sufren una desventaja en cuanto a oportunidades sociales, políticas o económicas debido a su identidad cultural.

En el Perú tenemos todos estos tipos de exclusión. En el siglo XIX, siguiendo los postulados de los liberales y positivistas, la inclusión suponía para el incluido la obligación de *integrarse*, es decir, asumir la identidad de la población minoritaria o mayoritaria. Muchos de estos postulados se mantienen todavía en las políticas de salud y educación y en la administración de justicia.

La novedad hoy, sin embargo, es el surgimiento de la política de la identidad. Es necesario que la gente cuente con libertad de participar en la sociedad sin tener que desprenderse de los vínculos culturales que ha escogido.

Por otro lado, debe tenerse en cuenta que las personas pueden y de hecho tienen múltiples identidades complementarias: etnia, lengua, religión y raza, al igual que ciudadanía. Pero cada individuo se puede identificar con varios grupos distintos.

De acuerdo con la teoría de los sistemas sociales (Luhmann, 1995), la sociedad está compuesta por comunicaciones, ya que éstas son las únicas operaciones genuinamente sociales.

El individuo, solo u organizado, participa de la constitución del sistema político a partir de la evolución social y la diferenciación funcional mediante operaciones de comunicación que lo definen y delimitan como sistema funcional. La exclusión del sistema político en relación con sus representados es inevitable y brutal.

Sin embargo, el énfasis en la constitución del equilibrio social continúa siendo extraña y tozudamente enfocado desde las limitaciones del sistema y de los políticos, y no desde las características de su realización operacional. La exclusión no niega sino que es necesaria para el establecimiento de nexos reproductivos sociales.

Los individuos no son los elementos de este sistema, sino su entorno. Los elementos de la sociedad son los eventos comunicativos.

La sociedad está compuesta, entonces, por redes de comunicaciones. En efecto, Luhmann pone entre paréntesis a la subjetividad humana en su estudio del sistema social.

El individuo, como sujeto, queda fuera de las consideraciones luhmanianas a la hora de explicar a la sociedad: los sujetos son parte del entorno de la sociedad.

El poder es un medio de comunicación simbólicamente generalizado que hace probable la aceptación de acciones de *Alter* como premisas y vínculos para las acciones de *Ego*.

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados son estructuras (posibilidades de selección del sistema en relación con el entorno) particulares que aseguran probabilidades de éxito a la comunicación, porque transforman en probable el hecho improbable de que una selección de *Alter* sea aceptada por *Ego*. Ej: el poder, la verdad científica, el dinero, el amor, el arte, los valores.

El término exclusión aparece como un lado de la distinción inclusión/exclusión, no es posible la sola participación de un solo lado de la distinción.

La inclusión está basada semánticamente en los postulados de la libertad y la igualdad. La igualdad indica la ausencia de discriminación a priori en la conformación de los contratos sociales, la libertad indica el hecho de que el establecimiento de dichos contratos sociales requiere una decisión por parte del individuo.

La sociedad incluye y excluye al mismo tiempo a las personas, porque aun cuando las personas pueden participar comunicacionalmente en todos los subsistemas no están circunscritos exclusivamente a uno, no existe el hombre solo económico o solo político.

Por otra parte, aun cuando el sistema parcial no tenga motivos para excluir a alguien, la organización formal que constituye el devenir sistémico (congreso, partido, gobierno etc.) no puede hacer a todas las personas miembros. Esta diferencia entre sistema parcial y organización formal proporciona una versión societal actual de la distinción inclusión/exclusión.

La exclusión del individuo o de las organizaciones del sistema político es radical y responde a las características que hacen posible la conformación del sistema en cuanto tal.

El ejercicio del poder se basa en la exclusión como realidad social y en la inclusión como metáfora, el ejercicio de las responsabilidades delegadas mediante la elección de representantes permite tanto la satisfacción de las expectativas que sirven de trasfondo al ejercicio del poder como la negación de dichas expectativas sin que esto signifique un costo para el sistema político más que desde sus propias formas reproductivas.

La exclusión es una propiedad del sistema político que hace posible asimismo falsear la representatividad, no representa sino que se representa tanto frente a los otros subsistemas como en su relación con los individuos o personas mediante sus propias operaciones.

La responsabilidad política es asumida desde el cargo y no desde las expectativas de los electores (en el caso de las democracias representativas), las que no participan del sistema más que como contingencias que pueden ser seleccionadas o no.

Schutz define como forastero a la persona adulta, perteneciente a nuestra época y civilización, que trata de ser definitivamente aceptada o, al menos, tole-

rada. Para Schutz esta persona podría ser el inmigrante, además de una larga lista, pero la experiencia contemporánea establece que no todos los inmigrantes quieren ser aceptados.

Todo endogrupo tiene un pensar habitual que confía en la permanencia de su mundo, pero el forastero no comparte estos supuestos básicos porque no han sido parte de su biografía y, desde el punto de vista del grupo al cual se incorpora, él es un hombre sin historia pero encuentra pautas elaboradas que resultarán inadecuadas porque: 1) debe pasar de la observación a la acción, pasa de la platea al escenario; 2) la lejanía de la pauta cultural a la que ingresa se convierte en proximidad; 3) el cuadro existente no ha sido elaborado para obtener una reacción del nuevo grupo, no es una guía para la interacción de los dos grupos.

El forastero no puede utilizar el esquema cultural del endogrupo al que se incorpora porque: 1) no tiene ningún estatus, carece de punto de partida para orientarse; 2) la pauta cultural y sus recetas no representan una unidad cultural para él. Por otra parte, únicamente los miembros del endogrupo dominan realmente el esquema de expresión y lo manejan con soltura dentro de su pensar habitual.

La adaptación del recién llegado al endogrupo que al principio le parecía extraño y desconocido, es un proceso continuo de indagación en la pauta cultural del grupo abordado. Si este proceso tiene éxito, dicha pauta y sus elementos pasarán a ser, para el recién llegado, algo que va de suyo, a manera de vida, incuestionable, un refugio y una protección. Pero entonces el forastero ya no será forastero, y sus problemas específicos habrán sido resueltos.⁶

Para Derrida, todo el pensamiento occidental se basa en la idea de un centro: un origen, una verdad, una forma ideal, un punto fijo, una esencia, un Dios, una presencia que se suele escribir con mayúscula y que garantiza todo significado.⁷ Entonces el problema de los centros es que intentan excluir y que, al hacerlo, ignoran, reprimen o marginan a otros (que pasan a ser lo Otro).

En la relación de estos opuestos binarios: uno es central, natural y privilegiado; el otro es ignorado, reprimido o marginado. Se trata de la relación hombre-mujer; cristiano-pagano; nacional-extranjero; espíritu-materia; blanco-negro.

El Estado tiene la obligación de ayudar a los grupos que se encuentran en desventaja con el fin de permitirles conservar su cultura contra las intrusiones de las culturas mayoritarias o de masas. Reconocer y tratar como iguales a ciertos grupos es algo que hoy parece requerir de unas instituciones públicas que reconozcan y no pasen por alto las particularidades culturales.

6 SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Maurice Natanson, compilador. Buenos Aires: Amorrortu ediciones, 1962.

7 Jim Powell, Van Howell. *Derrida para principiantes*. Era naciente, documentales ilustrados. Buenos Aires, 1997.

Hay nexos entre reconocimiento e identidad, entendiendo por este último término la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias como ser humano. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste. O por el falso reconocimiento de otros. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido. La propia autodepreciación en el caso de los negros, los indios, las mujeres, los colonizados, se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión. Su primera tarea deberá consistir en liberarse de esta identidad impuesta y destructiva.

Con el tránsito del honor a la dignidad sobrevino la política del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y de los títulos. En ella, hay que evitar a toda costa la existencia de ciudadanos de primera y segunda clase.

Por contraste, el desarrollo del moderno concepto de identidad hizo surgir la política de la diferencia. Cada quien debe ser reconocido en su identidad única. Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una canasta básica idéntica de derechos e inmunidades. Con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de los demás⁸.

Para Amartya Sen, la importancia real de la idea de exclusión social reside en enfatizar el rol de las características relacionales en la privación de capacidad y por tanto en la experiencia de la pobreza. Aquí también el asunto crucial no es la novedad en focalizar en las características relacionales. La focalización que la literatura puede proveer sobre la exclusión social es dar un rol central a las conexiones relacionales.

Según Sen, ser excluido puede ser a veces en sí mismo una privación y esto puede ser de importancia intrínseca. Por ejemplo, no ser capaz de relacionarse con otros y tomar parte en la vida de la comunidad puede empobrecer directamente la vida de las personas. Es una pérdida en sí misma, en adición a cualquier privación que pueda generarse en el futuro y que puede contribuir indirectamente a un incremento de la pobreza. Este es un caso de relevancia constitutiva de la exclusión social. Trasladado este concepto a la situación de los pueblos originarios del Perú, los afrodescendientes o las poblaciones urbanas de origen andino, puede ayudar a generar criterios que ayuden a comprender las particularidades del fenómeno de la pobreza.

El concepto refiere más a entes colectivos que a situaciones individuales y a situaciones cuyo origen debería ser buscado en los mismos principios de funcionamiento de las sociedades modernas.

8 Charles Taylor. *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Según Mariangela Belfiore Wanderley destacan entre sus causas:

- el rápido y desordenado proceso de urbanización,
- la desadaptación y uniformidad del sistema escolar,
- el desarraigo causado por la movilidad profesional,
- las desigualdades de renta y de acceso a los servicios.

Se podría decir que excluidos son todos aquellos que son rechazados de nuestros mercados materiales o simbólicos, de nuestros valores. En verdad existen valores y representaciones del mundo que acaban por excluir a las personas. Los excluidos no simplemente son rechazados físicamente, geográfica o materialmente, no solamente del mercado y de sus cambios, sino de todas las riquezas espirituales, sus valores no son reconocidos⁹.

Esta situación de privación colectiva incluye:

- pobreza,
- discriminación,
- subalternidad,
- desigualdad,
- falta de acceso y
- falta de representación política.

Para Fernando Teillier, la exclusión de las organizaciones o los individuos en la relación establecida con el sistema político no es producto de una adecuada o inadecuada administración del poder sino el reflejo de la constitución del sistema como tal¹⁰. Las causas se deben a que la homogenización de los países occidentales llevó a discriminar a otras culturas, o a invisibilizarlas.

En primer lugar está la exclusión por el modo de vida, según la cual se niega el reconocimiento o la cabida al estilo de vida escogido por un grupo en particular y se insiste en que los individuos de una sociedad deben vivir exactamente como sus demás miembros¹¹.

Por el contrario, la libertad cultural implica permitir a las personas la libertad de escoger sus identidades y de llevar la vida que valoran sin ser excluidas de otras alternativas que les son importantes como las correspondientes a la educación, la salud o las oportunidades de empleo.¹²

Para Amartya Sen, otra distinción potencialmente útil es aquella entre exclusión activa y pasiva. Cuando, por ejemplo, no se da a los inmigrantes o refugiados un estatus político, se trata de una exclusión activa. Y esto se aplica a muchas de las privaciones que sufren las minorías en Europa, Asia y otros lugares.

9 Mariangela Belfiore Wanderley. *Reflexiones sobre la noción de exclusión*. Sao Paulo: Grito Continental. Secretaría del grito de los excluidos continental, 2002.

10 Fernando Teillier. *Exclusión y sistema político*. Universidad de Concepción, Chile. En: «Socialismo y Participación» No.99, CEDEP Ediciones, 1994

11 PNUD. Informe sobre Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy.

12 PNUD. *Ob. Cit.*

Cuando, sin embargo, la privación viene a través de procesos sociales en los que no hay una intención deliberada de excluir, la exclusión puede ser vista como de tipo pasivo. Un buen ejemplo de ello es provisto por la pobreza y el aislamiento generado por una economía recesada y la consecuente acentuación de la pobreza. Ambas exclusiones, activa y pasiva, pueden ser importantes pero no lo son de la misma manera.

Las exclusiones relacionales pueden, en algunos casos, ser conducidas a lo largo de una política deliberada para apartar algunas personas de algunas oportunidades.

Mientras la exclusión es una ruta hacia la falta de capacidad y la pobreza, lo que podemos llamar una «inclusión desfavorable» puede también ser un peligro considerable. Desde luego, muchos problemas de privación surgen de términos desfavorables de inclusión y participación adversa que puede ser vista sensiblemente como un caso de exclusión¹³.

Para Adolfo Figueroa, las teorías han asumido sociedades donde todos los individuos son homogéneos en todo aspecto excepto en su dotación de bienes económicos¹⁴.

Las personas están dotadas de activos económicos, políticos y culturales. Los activos económicos incluyen diversas formas del capital: físicas, financieras y humanas. Las formas física y financiera del capital están altamente concentradas en un grupo social, los capitalistas.

Los activos políticos se definen como la capacidad para ejercer derechos. De aquí se sigue que la ciudadanía es un activo político, el que da lugar a derechos y obligaciones. Debido a la desigualdad en la distribución de activos políticos en la sociedad, se crea una jerarquía de ciudadanos. Y como consecuencia, los grupos ubicados en los niveles más bajos de la jerarquía tienen un acceso relativamente limitado a los derechos económicos establecidos por la sociedad. Los derechos económicos toman la forma de bienes públicos, tales como educación, servicios de salud y sistemas de seguridad social.

Los grupos varían en su cultura. Sin embargo, estas culturas distintas no tienen la misma valoración social. Están ordenadas en una jerarquía social de acuerdo con su valoración históricamente construida. Por ende, los grupos sociales están dotados de diferentes activos culturales, los que son valorizados de acuerdo con una jerarquía que atribuye un valor distinto a su cultura.

Las características sujetas a valoración pueden incluir raza, género, lenguaje, religión, casta, origen regional y costumbres. Los activos culturales proporcionan a las personas ya sea prestigio o estigma social, lo que conduce a la discriminación y segregación.

13 Amartya Sen. *Social Exclusion: Concept, Application, And Scrutiny*. Social Development Papers No. 1 Office of Environment and Social Development Asian Development Bank June 2000.

14 Adolfo Figueroa. *La exclusión social como una teoría de la distribución*. CISEPA, PUCP, Lima 2000.

Esta valoración desigual de los activos culturales implica la existencia de grupos con distinta posición social en la sociedad.

En resumen, mientras los activos económicos implican lo que una persona tiene, los activos políticos y culturales indican lo que una persona es.

Al revés de los activos económicos, los activos políticos y culturales son intangibles, no son negociables y, por ende, no tienen valor en el mercado. No obstante, y como en el caso de los bienes económicos, sí pueden ser acumulados.

Es claro que los activos culturales también pueden ser acumulados por personas y grupos a través de la educación, la migración, la organización social y el matrimonio entre personas de distinta raza o entre parientes, entre otros.

Primero que todo, un énfasis en la educación básica como primer motor de cambio.

Segundo, involucró también una amplia diseminación de derechos económicos básicos a través de la educación y entrenamiento, reforma agraria y acceso al crédito, que removió o redujo sustancialmente la exclusión social de las oportunidades generales para la participación en la economía de mercado.

Tercero, el diseño elegido para el desarrollo incluyó una combinación deliberada de acción del Estado y uso de la economía de mercado.

Operacionalizar tal definición de la exclusión social destaca la importancia de la participación en cinco dimensiones de la actividad: producción, consumo, riqueza, actividad política y social.

2. EXCLUSIÓN Y ESTADO NACIÓN

Exclusión e inclusión son fenómenos que se relacionan también con la formación, auge y declinación de los estados modernos.

Dos grandes tendencias han aparecido en el mundo de hoy: la disgregación y la integración de los estados. Antiguos estados multinacionales se dividen. Otros clásicos estados nación se integran en estructuras superestatales.

Haciendo un vuelo sobre la población del planeta, se encuentra que las formas políticas del presente tienen cierta variedad: estados centralizados, federaciones, confederaciones de repúblicas, pueblos nómadas, estructuras supranacionales e infranacionales. El Estado nacional, producto más o menos logrado del nacionalismo, es un instrumento de nivelación cultural y política que integra o nivela, tanto como subordina o excluye. Así, el Estado resulta ser en su origen no un fin sino un medio.

Sin embargo, ese camino conduce hacia la unidad y la identidad y rechaza la pluralidad. Hay una fuerte y a veces violenta tensión entre el todo y las partes. El nacionalismo quiere construir nación, la nación es identidad, igualdad con ella misma. La función del Estado es entonces *nacionalizar*, es decir, nivelar, asimilar, hacer de una población heterogénea dividida en grupos dialectales, lealtades

tribales y religiosas diferentes, un cuerpo de ciudadanos que hablen la misma lengua y se consagren al engrandecimiento de la nación como identidad.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la ecuación entre la homogeneidad social y el mundo moderno en realidad es una ideología que puede no ser completamente cierta. ¿Son las sociedades modernas e industrializadas realmente homogéneas? ¿Puede asimilarse la heterogeneidad cultural sólo a factores étnicos? Una mirada cercana a las sociedades aparentemente más homogéneas de hoy permite apreciar sus matices y diferencias internas, muchas de ellas autoreprimidas. Final y prácticamente, lo homogeneidad absoluta, el color plano, no existe.

John Stuart Mill pensaba que en un Estado multinacional, las instituciones libres eran prácticamente imposibles¹⁵. Para él las fronteras de los gobiernos deberían coincidir con las de las nacionalidades. Si la democracia, sostenía, es el gobierno por el pueblo, solo es posible cuando hay un pueblo, uno solo. Cuando varios pueblos coexisten dentro de un Estado, el problema se debe resolver mediante la asimilación coercitiva de las minorías diferentes o con un nuevo trazado de las fronteras, pero no mediante la concesión de derechos a quienes son distintos.

En el siglo XIX se distinguía entre las grandes naciones civilizadas que impulsaban el desarrollo histórico y los pueblos nacionales más pequeños, primitivos e incapaces de todo desarrollo. Esa idea inicial, ahora más sofisticada, sigue presente en las modernas teorías del desarrollo que parten de la suposición de que existen naciones desarrolladas y subdesarrolladas y grupos sociales modernos (implícitamente superiores) y tradicionales (implícitamente inferiores o subordinados).

Todavía hoy, se distingue entre las minorías que tienen estados que las pueden proteger y aquellas que no los tienen. Es una relación de poder internacional, como pasa actualmente entre Marruecos y España, en la que Marruecos es incapaz de defender a sus nacionales en España, Bélgica y otros países europeos. Y acontece también con los pueblos indígenas en América del Norte, que por ser originarios no tienen ningún Estado que los defiendan. Por el contrario, Estados Unidos demanda y logra la protección de sus ciudadanos en el exterior y la inmunidad de sus tropas en los países que interviene o invade.

En el caso de procesos de unificación de pueblos similares para formar naciones y estados únicos, lo que los une es una sola identidad, a pesar de las grandes diferencias religiosas o de nivel de desarrollo entre ellos. La unificación alemana es un ejemplo de esto. Los principados alemanes llegaron tarde a la idea del Estado. Pero al lograr su unidad luego de la guerra franco-prusiana, tuvieron que buscar elementos de cohesión social. Por eso, la política social fue usada allí como un instrumento para dar cohesión a su nuevo Estado. Bismarck organizó la

15 Alfred Stepan. *Las modernas democracias multinacionales*. En: Hall, John A (ed). *Estado y nación*. Madrid: Cambridge University Press., 2000, pág 288.

seguridad social como una forma de establecer la unidad de las poblaciones alemanas buscando la formación de un imperio con Guillermo I. Lo mismo sucedió con las potencias aliadas después de la Segunda Guerra Mundial: los derechos sociales fueron instaurados como la expresión social del Estado nacional homogéneo para formar la supraentidad europea para la cual se usó la experiencia de la unificación alemana en el aspecto político y social; y la del *New Deal* de Roosevelt en el aspecto económico. Por su parte, al postular el Estado social que neutraliza y desactiva tanto el conflicto de clases como las guerras internacionales que caracterizaron el siglo XIX, Keynes domesticó el capitalismo e inauguró la era de los derechos sociales como una respuesta a los estados totalitarios y a lo que él consideraba como amenaza del marxismo y el comunismo.

En los ejemplos anteriores, la inclusión fue un instrumento del poder político. En todos estos casos nos encontramos con la construcción de los derechos y la inclusión en las comunidades de derechos, como elementos fundamentales de la identidad, y en esto reside la base misma del liberalismo. Se trata del mito moderno de que podemos ser distintos en la realidad, pero somos iguales en ante la ley. En estas sociedades, se espera que la inclusión se produzca a través del ejercicio de los derechos lo cual supone igualdad. Distintos en la economía y la sociedad, se dice, pero no desiguales ante la ley.

Para Kymlicka¹⁶, la libertad individual está profundamente vinculada con la pertenencia al propio grupo nacional. Pero simultáneamente, los derechos específicos en función del grupo, pueden fomentar la igualdad entre la minoría y la mayoría.

Frecuentemente se pensó a partir de Weber que la homogeneidad podía tener una base espiritual y religiosa. Como se sabe, Weber adjudicó la causa del crecimiento capitalista en los Estados Unidos a su espíritu protestante. Sin embargo, como afirma el *Informe sobre Desarrollo Humano 2004* del PNUD, cuando se promovía la teoría de Weber en cuanto a la ética protestante, los países católicos, Italia y Francia, crecían más rápidamente que los protestantes Gran Bretaña y Alemania, de modo que la teoría se amplió más allá de los límites del protestantismo bajo el apelativo de cristiano u occidental. Cuando Japón, la República de Corea, Tailandia y otros países de Asia Oriental alcanzaron tasas de crecimiento récord, se tuvo que desechar la noción de que los valores confucianos retrasaban el crecimiento¹⁷.

La prosecución de la homogeneidad obsesionó también a los estados que son multiculturales de hecho aunque no lo admitan así explícitamente. Es el caso de los Estados Unidos, país que es producto de la inmigración de distintas etnias, culturas

16 Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1996.

17 PNUD. *Ibid.*

y nacionalidades, aunque todas ellas se encuentren bajo la hegemonía de una minoría blanca, rica y protestante. En la famosa sentencia de los sesenta, *Brown vs. Board of Education*, el Tribunal Supremo de EE UU abolió el sistema de instalaciones segregadas para los niños negros y blancos en el sur condenando así la segregación y buscando la interrelación democrática entre blancos y negros. Esta famosa decisión judicial sustituyó el tratamiento separado de las etnias por las leyes ciegas al color. La ley suponía que los norteamericanos son iguales aunque no lo fuesen en la realidad. Se creaba el mito de que todos los niños son iguales ignorando las desigualdades realmente existentes. (Kymlicka, 1996).

Antes de esta resolución judicial, a través de la historia de los Estados Unidos los negros fueron separados de la sociedad mediante el *apartheid*, pero los indios fueron reducidos en territorios determinados. Mientras esto sucedía en Norteamérica, en Sudamérica los denominados indios, en realidad pueblos originarios del continente, fueron forzosamente integrados y asimilados de manera subordinada y coercitiva. Separación en un caso, integración desfavorable y hasta cruel en el otro. Detrás de ambas conductas estatales se perseguía el mismo fin. En un caso mantener la supuesta pureza de la raza blanca. En el otro, lograr la unificación forzosa o un mestizaje homogenizador.

En realidad en los Estados Unidos de Norteamérica, la aspiración a una supuesta unidad «americana», tanto como la unidad nacional perseguida por los latinoamericanos durante el siglo XIX, ocultaba los sentimientos racistas de los blancos sajones o hispanos. En Estados Unidos, uno puede ser *afroamericano* o *hispano*. Sólo es *americano* en sentido estricto, el blanco, anglosajón y protestante (WASP=white+anglosaxon+protestant). Para mantener la homogeneidad americana en este caso, se necesitaba que los inmigrantes se considerasen a sí mismos como grupos étnicos y no como minorías nacionales, bajo el argumento de que nadie los había conquistado sino que vinieron voluntariamente. En Centro y Sudamérica, las repúblicas liberales reconocieron a los indios como nacionales, pero les prohibieron el acceso a ciertos derechos políticos y los obligaron a aceptar un Estado que no había sido construido por ellos ni estaba adaptado a sus dimensiones culturales.

Mientras el racismo contra los negros se debe a que los blancos se niegan a admitir que los negros son miembros de pleno derecho a la comunidad y, según Zinn¹⁸ a que los blancos ricos trataron siempre de impedir que los negros se unan a los blancos pobres, el racismo contra los indios surge fundamentalmente de que los blancos se niegan a admitir que los indios son pueblos distintos con sus propias culturas y comunidades. En realidad, Estados Unidos reclama también homogeneidad sobre la base de sus colonizadores fundadores.

18 Howard Zinn. *La otra historia de los Estados Unidos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2004.

En todo lo anterior, la identificación entre estado, nación y cultura subestima o rechaza la presencia de identidades distintas dentro de un mismo estado. Se ignoraba así la multiculturalidad dentro de un solo Estado. Unidad estatal equivalía a homogeneidad cultural.

Esta aspiración hacia la homogeneidad produjo la integración coercitiva de los no deseados, la inclusión excluyente de los supuestos puros y diversos tipos de exclusión contra los diferentes o inferiores. Como afirma Sen, en primer lugar está la exclusión por el modo de vida, según la cual se niega el reconocimiento o la cabida al estilo de vida escogido por un grupo en particular y se insiste en que los individuos de una sociedad deben vivir exactamente como sus demás miembros. En segundo lugar, se encuentra la exclusión de la participación, cuando las personas son discriminadas o sufren una desventaja en cuanto a oportunidades sociales, políticas o económicas debido a su identidad cultural.

En el caso reciente de Europa, la aspiración de los pueblos a dividir los estados nacionales según etnias o a convertir estados nacionales en multinacionales ha sorprendido a las administraciones políticas que operaban con un modelo de estado nación, nacido en el siglo xvii. Esta concepción cubre tanto a conservadores como socialistas. Esto se ve reafirmado porque la izquierda clásica, surgida de la modernidad, siempre defendió que las diferencias políticas esenciales son de clase, no de etnia ni culturales. Esta puede ser una de las explicaciones de las pocas diferencias que existen en las políticas de socialistas y conservadores respecto de los inmigrantes en Europa.

3. EXCLUSIÓN Y MIGRACIÓN

Al panorama mundial de hoy, se debe agregar las diásporas generadas por la migración. En nuestro caso, debemos tener en cuenta que se calcula en casi dos millones de personas la presencia de peruanos y peruanas en países extranjeros.

Al circular por el planeta, las corrientes migratorias nos ofrecen una visión dinámica, no estática del mundo de hoy. Al comienzo de la modernidad, dichas corrientes se desplazaron de Europa hacia los otros continentes. Hoy día retornan hacia los países industriales.

Vistas las cosas desde el lado de la mayoría de la gente, es decir, desde el llano, la denominada urbanización y globalización es el término eufemístico e impersonal para lo que, a menudo, es un proceso contrario al del viejo colonialismo pero que, al mismo tiempo, es su consecuencia tardía: la resaca de la modernidad, ahora multitudinaria, porque si fueron miles los conquistadores de pueblos supuestamente primitivos ahora son millones los exprimitivos que retornan a los centros supuestamente desarrollados. En esta gran corriente, los emigrantes rurales miran tanto hacia atrás como hacia adelante y pasan del recuerdo de sus lugares de origen a la elaborada reinvenición de los mundos que han perdido. A

ello les ayudan otros sectores sociales sin conexión directa con la tierra: algunas clases urbanas tienen una motivación paralela aunque diferente, sobre todo los intelectuales; tratan de movilizar la psicología del mundo perdido para construir un nuevo mundo: una vez más, el del moderno estado nación¹⁹. Para algunos, el nacionalismo étnico es, en realidad, una obsesión del campesinado trasmutado en nación. La sombra proyectada a lo largo de la historia por el campesinado en retroceso es, generalmente, mucho más alargada y profunda de lo que la mayoría de los analistas han reconocido.

4. INTERCULTURALIDAD, MULTICULTURALIDAD

El tema de la multiculturalidad surgió a partir de varios elementos de la actualidad: el colapso de la Unión Soviética, que dejó al descubierto la presión centrífuga de los numerosos pueblos y etnias que pugnaron por su independencia luego de largos años en que fueron primero integrados por la fuerza al imperio zarista y luego asimilados al mundo soviético; el colapso de la Yugoslavia de Tito; el conflicto palestino-israelí; las poderosas olas migratorias del sur hacia los Estados Unidos de Norteamérica y la Europa continental, y muchos otros acontecimientos similares.

Estos acontecimientos fueron analizados y sistematizados política, no filosóficamente, desde el punto de vista de la primera potencia de occidente, por Samuel Huntington, en su libro *El choque de civilizaciones*²⁰. Huntington planteó en dicho texto que la sociedad occidental debe aceptar que vive en un mundo multicultural, es decir, poblado por diversas civilizaciones entre las cuales señaló las siguientes: china, musulmana, occidental, india y japonesa. Para él, estas civilizaciones son potentes porque son universales (y quizá por ello no incluyó la andina). Según este autor, existe el peligro de que estas civilizaciones choquen entre sí. Por ello, dice que la clave de la paz consiste en que occidente no se entrometa en los conflictos internos de las otras civilizaciones, pero mantiene su criterio de la superioridad de la cultura o civilización occidental.

Pero el análisis de Huntington no es filosófico sino estratégico y, como se ha dicho, es hecho desde la perspectiva de la dominación de occidente sobre el resto del mundo²¹. Por otra parte, la clasificación es el gran instrumento de la ciencia moderna y la gran especialidad de occidente. La clasificación supone la creencia

19 Tom Nairn. La maldición del ruralismo: los límites de la teoría de la modernización. En: Hall, John A (ed). *Estado y nación*. Cambridge University Press. Madrid, 2000 415 pp. Pág 147.

20 Samuel Huntington. *Le choc de civilisations*. Editions Odile Jacob 1997. Paris. 402 pp. El libro fue escrito por Huntington teniendo como base un artículo suyo aparecido por primera vez en 1993 en *Foreign Affairs*.

21 Una de las conclusiones de Huntington: «Los Estados Unidos no pueden pretender dominar el mundo. No pueden ignorarlo. Ni el internacionalismo ni el aislacionismo ni el multilateralismo

en que la realidad puede ser dividida en partes individuales. Por eso es que se tiende, como Huntington, a clasificar a las culturas como entidades aisladas.

El tema de la diversidad de culturas es característico de la modernidad, en la medida en que ésta nos ha aproximado físicamente en el planeta y ha planteado de hecho la vecindad y el roce físico entre culturas. Aproximadamente 300 millones de personas pertenecen a diversos grupos indígenas del mundo repartidos en más de 70 países y hablantes de unas cuatro mil lenguas²².

Un supuesto erróneo es que la cultura es, en gran medida, fija e invariable, lo que permite que el mundo se divida perfectamente en civilizaciones o culturas. Esto ignora el hecho de que aunque existe una gran continuidad en los valores y tradiciones de las sociedades, las culturas también cambian y rara vez son homogéneas²³.

5. LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Entremos ahora a la perspectiva filosófica. En esta perspectiva, la posmodernidad se basa en una pluralidad de espacios y temporalidades que se interconectan; no se trata de mundos distintos sino de una red de intermundos heterogéneos.

Para Panikkar²⁴, toda cultura tiene fronteras verticales y horizontales que están determinadas por el tiempo y el espacio. Representa la incursión hacia una tierra y un cielo desconocidos donde vive el extranjero. La misma filosofía es de hecho una transgresión intracultural, porque es un esfuerzo consciente por trascender los límites de lo que es dado empíricamente. Es la cultura la que determina las fronteras que el filósofo transgrede.

En términos de largo plazo, el tema de la interculturalidad surge también de la necesidad de romper la inercia de los últimos seis mil años de historia humana en que la cultura de guerra ha prevalecido sobre la cultura de la paz.

Pero la interculturalidad no es transdisciplinariedad ni multiculturalismo. Es interdisciplinariedad en la medida que se necesita no sólo la convergencia de diversas disciplinas sino su interinfluencia.

González Arnaiz²⁵ dice que a los seres humanos nos define la condición de «habitantes de cultura», en el sobrentendido de que la cultura es la «casa» que se construyen los hombres para llevar a cabo su vida, que nos convierte en seres

pueden servir a los intereses norteamericanos. Estos intereses serán mejor defendidos si los Estados Unidos evitan tomar posiciones extremas y adoptan una política atlantista de cooperación estrecha con sus socios europeos a fin de salvaguardar y afirmar los valores de su civilización común» Huntington, 1997, p. 346.

22 PNUD. *Ibid.*.

23 PNUD. *Ibid.*

24 Ramón Panikkar. *La interpelación intercultural*. En González Arnáiz Graciano (coord). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva., 2002.

25 González Arnáiz Graciano (coord). *Ob. cit.*

referidos de por vida a los demás. De hecho, la naturaleza del ser humano es cultural, de modo que se trata de un animal cultural. Para estudiarla se necesita no sólo interdisciplinarietà sino transdisciplinarietà, recuperación del viejo *studium generale*. Cada cultura es una galaxia que vive de su propio *mythos*, es decir, de aquello en que tenemos confianza y fe, que nos es evidente, aquello que tiene valor en vez de significado.

Panikkar (González Arnaiz 2002, 24) dice también que todas las culturas crean tradición y ésta es lo que constituye el cuerpo de la cultura. No existiría por tanto una diferencia de valor entre la cultura occidental y las tradicionales porque todas lo son. La occidental también lo es a pesar de que, en este caso, se trata de una cultura reciente.

Lo anterior significa que es un asunto importante diferenciar *multiculturalidad* e *interculturalidad*. Para Panikkar, el multiculturalismo exhibe todavía el síndrome colonialista que consiste en creer que existe una supracultura superior a todas las demás, capaz de ofrecerles una hospitalidad benigna y condescendiente.

La interculturalidad no es una cuestión de traducción sino de comunicación y posiblemente fecundación mutua. La filosofía intercultural no intenta ofrecer una respuesta multicultural a problemas presuntamente universales sino que comienza por investigar la presunta universalidad de esos mismos problemas²⁶.

La historia del pensamiento humano revela una doble tendencia. Una centrífuga predominantemente masculina y dispuesta para la conquista y otra femenina, aunque inseparable de la primera, centrípeta, hacia el interior. Esto permite que el uno sea penetrado e incluso fecundado por el otro. El diálogo intercultural tiene lugar con el extranjero a quien el mundo moderno ha convertido en el vecino geográfico, aunque a menudo sea un inmigrante, un fugitivo o un refugiado.

La multiculturalidad, si no es acompañada por la interculturalidad, puede acabar en la guerra o en la dictadura. Pero no es la única causa de la guerra. Las diferencias económicas, no sólo las étnicas, crean también culturas diferentes.

Es necesario entonces comunicar lo diferente. Pero para entendernos y comunicarnos comenzamos hablando. Nos entendemos a través de signos pero cómo sabemos lo que significan esos signos. Por eso, el primer problema de la filosofía intercultural es el del lenguaje. Las palabras verdaderamente humanas son mucho más que signos y que conceptos.

La interculturalidad se interesa entonces por descubrir el *alter*, no el *alius*. Podemos comprender al otro si descubrimos que es nuestro alter, no si creemos que es un extranjero. Todo ello significa que no nos basta con plantear la educación bilingüe si no hay al mismo tiempo una comunicación igualitaria que suponga

26 Diana de Vallescar, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*, citada por Panikkar.

la igualdad de los dos elementos culturales y un común ánimo no sólo de tolerancia sino de intercomprensión, un diálogo intercultural.

El diálogo intercultural, como contrario a la exclusión, es posible en la medida en que exista un horizonte de inteligibilidad, un horizonte común. A esto lo llama Pannikar *mythos*. Lo que aceptamos como evidente, obvio, verdadero, convincente, ni siquiera pensamos que creemos en ello. El vehículo del mito no es el concepto sino el símbolo y es la conciencia simbólica la que nos abre al mito.

Pero existe una diferencia entre la conciencia y el entendimiento. Por conciencia se entiende la capacidad humana más genérica, la capacidad de tomar nota, darse cuenta, detectar, percibir algún estado de cosas. No es conocimiento conceptual. El entendimiento nos conduce a aquello a lo que se dirige nuestro intelecto. *Inter legere*, escoger de entre. La conciencia es mítica, el entendimiento es lógico. La contemplación pertenece al *mythos*, la reflexión al *logos*. La fe se mueve en la esfera del *mythos*, la razón en el *logos*. Ambas dimensiones son inseparables. Pertenece a un resto del espíritu colonialista la creencia de que cualquier palabra de cualquier lengua pueda traducirse a otra. El lenguaje no es sólo *logos*. Es también *mythos*. La comprensión humana requiere del *mythos* y no se soluciona con el sueño de la lengua universal como quería la ilustración, sino con una comunicación de mitos y sentimientos que va más allá del idioma.

La interculturalidad nos ofrece un camino medio entre el absolutismo de defender valores universales tales como una ética mundial, un mercado común, una democracia planetaria o unos derechos humanos globales y el rechazo igualmente absoluto de tales valores debido a que no son universales. Se trata de contribuir a una fecundación intercultural.

La comprensión en el *mythos* crea solidaridad pero tiene el peligro del fanatismo y de la fascinación de caer en lo exótico. Debe ser compensada por el *logos*.

6. INTERCULTURALIDAD, ESTADO, NACIÓN, CIUDADANÍA

Relacionemos ahora las categorías que hemos analizado anteriormente con la ciudadanía.

Casi todas las sociedades del mundo constituyen en realidad un delicado equilibrio entre etnias, minorías de diversos tipos, grupos agrarios distintos, culturas diferentes. Parte de ese equilibrio depende de todo aquello que las comunica: mecanismos de interculturalidad, grupos étnicos intermedios y el propio lenguaje de la clase dominante, además de un sistema nacional de mitos que se extrae del pasado histórico o se constituye con alusiones religiosas. En el caso de países todavía en parte rurales como el Perú, la propiedad de la tierra, la familia y la religión son la base de la cultura campesina. Y los peruanos compartimos los mitos de nuestra cultura oficial basados en la supuesta o real existencia de un

pasado incaico donde la sociedad era justa, no había mentira ni robo y existía una distribución de los bienes sociales.

Pero nada de esto supone ciudadanía. La ciudadanía constituye una típica categoría de la cultura occidental desde su origen griego. Para Arendt, en la Grecia antigua, el concepto de ciudadano se equiparaba con el concepto de humano, los que no eran ciudadanos no eran humanos: eran esclavos o extranjeros.

En medio de estas sociedades donde coexisten identidades colectivas, la ciudadanía tiene que ver con la soberanía individual. Un ciudadano es antes que todo, un individuo. La ciudadanía está construida sobre la individualidad, no sobre lo colectivo. Pero la individualidad como tal sólo existe en occidente y sus ramificaciones. Grandes áreas del mundo, el mundo árabe por ejemplo, no han asimilado todavía la idea del individuo y, por tanto, la de ciudadanía.

Si el Estado surge como idea en el siglo xvii y la ciudadanía en el siglo xviii, el siglo xix es el de la ampliación de los derechos civiles a los trabajadores por la vía del cartismo, la revolución de 1848 y la Comuna de París. Se establece que si los trabajadores no son dueños ni de tierras, ni de casas, ni de fábricas, lo son de su fuerza de trabajo. Los derechos sociales y luego el Estado social de bienestar van haciendo desaparecer la pobreza en Europa. La pobreza se previene y la preocupación por la igualdad se convierte en la obsesión de muchos estados europeos.

En esta línea van convergiendo liberalismo político (no el económico que continúa postulando la libertad de explotación del hombre por el hombre) y un socialismo que abandona el postulado de la lucha de clases para construir el estado del bienestar.

Esta aspiración por la estabilidad económica, el crecimiento económico de largo plazo y el Estado y la ciudadanía social, forman parte así del proyecto moderno. Sin embargo, esta posibilidad empieza a ceder ante la incertidumbre económica, la recesión y el paro que caracterizaron los finales del siglo xx y el inicio del xxi. Al tiempo que los socialistas asumen implícitamente las ideas del naturalismo y el positivismo, los liberales retornan a la postulación de los mercados sin control. El rostro de la pobreza vuelve a asomar en Europa.

Con la pobreza reaparece la plebe. El exceso de pobreza y la formación de la plebe preocuparon a Hannah Arendt. Para ella, toda libertad que sea puramente negativa, como fue la libertad original de los liberales enfocada hacia la defensa del individuo respecto de los abusos del Estado, es forzosamente una mera fase momentánea de la liberación que debe dar paso a su establecimiento en una forma más positiva o a la tiranía (Féher 1989, 271)²⁷. Arendt señala la dicotomía entre el ciudadano y el burgués. Considera la victoria del burgués sobre el ciudadano como la única catástrofe de importancia que aconteció a los seres humanos en el siglo xix. En realidad, esta victoria catastrófica preparó el terreno para la

27 F. Féher. *El paria y el ciudadano (sobre la teoría política de Arendt)*. En Heller y Féher. *Ob.cit*

victoria del síndrome totalitario²⁸. El mundo de las necesidades es prepolítico. En este mundo, el infortunado es un paria, no un ciudadano, no es completamente humano. El dominio de los problemas de las necesidades es una condición previa para convertirse en político, en completamente humano. Al menos en la antigua Grecia, el elemento propiedad era correlativo del elemento participación. El ser dueño de una casa confería derecho a participar de la vida política de la ciudad. La riqueza se convirtió en sinónimo de propiedad sólo en la modernidad, con el culto de la producción y el crecimiento. Para Arendt, la perpetuación de la pobreza sólo puede llevar al suicidio de la libertad. De la pobreza de las masas sólo pueden surgir élites y gentuza, no actores individuales.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Hemos transitado rápidamente por algunas ideas planteadas en el moderno debate sobre inclusión y exclusión. Podemos arribar ahora hacia algunas conclusiones que se refieren a nuestras sociedades.

- 1) No basta con la libertad política que pretende incluir a los individuos en comunidades de derechos políticos cuando en cada país existen comunidades culturalmente distintas. Es preciso acompañar estos planteamientos con la libertad cultural.
- 2) No basta con el reconocimiento de las otras culturas por parte de la cultura dominante. Es necesario el respeto por ellas, la realización de su dignidad individual y colectiva.
- 3) La libertad cultural implica permitir a las personas la libertad de escoger sus identidades y de llevar la vida que valoran sin ser excluidas de otras alternativas que les son importantes como las correspondientes a la educación, la salud o las oportunidades de empleo.
- 4) Debe considerarse lo intercultural como el fenómeno quizá más importante que se está produciendo en el mundo de hoy y en el Perú. Las culturas se interrelacionan e interfecundan, dando lugar a realidades nuevas y distintas.
- 5) La novedad hoy es el surgimiento de la política de la identidad. Pero debe tenerse en cuenta que, en el complejo mundo de hoy, a cada individuo corresponden identidades distintas que le permiten relacionarse con mundos distintos. Esta complejidad hace posible la evolución humana y aleja el supuesto peligro de la guerra entre civilizaciones. Las personas pueden y de hecho tienen múltiples identidades complementarias: etnia, lengua, religión y raza, al igual que ciudadanía. Cada individuo se puede identificar con varios grupos distintos.
- 6) Es necesario que la gente cuente con libertad de participar en la sociedad sin tener que desprenderse de los vínculos culturales que ha escogido. Para ello,

28 Arendt Hannah. *La condición humana*.

- es preciso que las instituciones de los estados sean adaptadas, en sus posibilidades y mecanismos de funcionamiento, a las diversas realidades culturales.
- 7) Los países no están obligados a elegir entre unidad nacional y diversidad cultural. Los estudios indican que ambas pueden coexistir y, de hecho, lo hacen así con frecuencia.
 - 8) Los inmigrantes no necesitan abandonar el compromiso con sus respectivas familias en sus países de origen cuando establecen lealtades con sus nuevos países.
 - 9) Las culturas diversas pueden evolucionar y de hecho lo hacen, manteniendo identidades que se van transformando en su relación con otras identidades. Esto hace posible que no exista una disyuntiva ineludible entre el respeto por la diferencia cultural y los derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDETT, Hannah

1996 *La condición humana*. Barcelona, Paidós.

BELFIORE WANDERLEY, Mariangela

2002 *Reflexiones sobre la noción de exclusión*. Sao Paulo, Grito Continental. Secretaría del grito de los excluidos continental.

FIGUEROA, Adolfo

2000 *La exclusión social como una teoría de la distribución*. Lima, CISEPA, PUCP.

GONZÁLEZ ARNÁIZ, Graciano (coord)

2002 *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid, Biblioteca Nueva.

HALL, John A. (ed)

2000 *Estado y nación*. Madrid, Cambridge University Press.

HELLER, Agnes, Fehér Ferenc

1989 *Políticas de la postmodernidad*. Barcelona, Ediciones Península.

HUNTINGTON, Samuel

1997 *Le choc de civilisations*. Paris, Editions Odile Jacob.

KYMLICKA, Will

1996 *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica S.A.

LUHMANN, Niklas

1995 *Social Systems*. Stanford University Press.

- PNUD
2005 *Informe sobre desarrollo humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Nueva York, PNUD.
- POWELL Jim, Van Howell
1997 *Derrida para principiantes*. Buenos Aires, Era naciente, documentales ilustrados.
- SEN, Amartya
2000 *Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny*. Social Development Papers N° 1. Office of Environment and Social Development Asian Development Bank June.
- SCHUTZ, Alfred
1962 *El problema de la realidad social*. Maurice Natanson, compilador. Buenos Aires, Amorrortu ediciones.
- STEPAN, Alfred
2000 «Las modernas democracias multinacionales», en Hall, John A (ed). *Estado y nación*. Madrid, Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles
1993 *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. México, Fondo de Cultura Económica.
- TELLIER, Fernando
2005 «Exclusión y sistema político». Chile, Universidad de Concepción. En: *Socialismo y Participación* N° 99, Lima.
- ZINN, Howard
2004 *La otra historia de los Estados Unidos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.