

Publicado en:

de Munter, Koen; Lara, Marcelo y Quisbert, Máximo (editores)

Dinámicas interculturales en contextos (trans)andinos

Oruro: Centro de Ecología y Pueblo Andinos CEPA

Bruselas: Consejo Interuniversitario Flamenco VLIR-USO

2009

Páginas 47-76

El desafío de la Interculturalidad¹

Juan Ansion

Acostumbramos considerar al lenguaje como mero reflejo de la realidad. Las teorías modernas del lenguaje muestran, sin embargo, que al hablar hacemos bastante más que describir una realidad. Adquirimos y desarrollamos el lenguaje en situaciones sociales, en las relaciones con otros, mediante “juegos de lenguaje” (Wittgenstein 1988). Con el lenguaje no sólo decimos algo sobre el mundo, sino también lo cambiamos: “hacemos cosas con palabras”, como en el “sí” pronunciado en el contexto ritual del matrimonio o el “estás despedido” dicho por la persona adecuada en determinado contexto institucional (Austin 1965).

Así, los términos que utilizamos no son inocentes. No aparecen por casualidad y constituyen un espacio importante de negociación. Pongámonos a pensar, por ejemplo, en el uso que en el mundo actual tienen términos como *desarrollo* o *democracia*. Sus connotaciones pueden ser muy diversas según quien los utiliza y según el contexto. Así también, el término *interculturalidad*, de reciente introducción en nuestro lenguaje, es utilizado dentro de discursos diversos como parte de la sustentación de propuestas ideológicas y políticas a veces francamente divergentes. El presente artículo es, por ello, parte del debate en torno al sentido del término, en el que el autor tiene una posición claramente definida. El punto de apoyo para esta reflexión es doble: se insiste por un lado en la necesidad para cualquier propuesta de apoyarse en el estudio empírico riguroso de la realidad con el recurso de las ciencias sociales, y, a la vez, se destaca la importancia central de la construcción de un proyecto de sociedad basado en una perspectiva ética y política.

1. Aclarando el concepto

Constataciones previas

Una primera constatación es que el término de *interculturalidad* se emplea generalmente para expresar un deseo, la posibilidad de una relación diferente entre grupos provenientes de ámbitos culturales distintos. Esto no es extraño, dado el origen del término y la extrema sensibilidad a la realidad social a la que alude. En América Latina, el término se introdujo a partir de proyectos educativos con poblaciones indígenas. Lo que se concibió en el principio como Educación Bilingüe (castellano – lengua originaria) se transformó luego en Educación Intercultural Bilingüe para

¹ El presente artículo retoma partes importantes, revisadas y parcialmente vueltas a escribir, de dos textos anteriores del autor (Ansion 2007 y 2008)

subrayar la importancia de tomar en cuenta las diferencias culturales en es proceso educativo. Lo intercultural está entonces claramente asociado a un proceso de transformación entendido como la búsqueda de equidad entre las culturas. Retomaremos este punto más adelante. Por ahora, señalemos simplemente que los diversos sentidos que vamos a indicar apuntan a esta perspectiva de proyecto.

Una segunda observación previa es que en nuestros países, el término suele utilizarse como mero sinónimo de *multiculturalidad* o de *pluriculturalidad*. Ambos términos son en realidad sinónimos (*multi* se refiere a *muchas* culturas, mientras *pluri* lo hace a *varias*, pero la diferencia práctica es casi nula). Estos términos provienen de los debates en el mundo de habla inglesa sobre *multiculturalism*, término cuyo sufijo indica claramente que estamos frente a una corriente de pensamiento que nos coloca ante un proyecto. En América Latina, la tendencia ha sido preferir el término *interculturalidad* porque da cuenta mejor de la importancia de la interrelación entre grupos culturales, mientras al hablar de *multiculturalismo* o *multiculturalidad* se tiende fácilmente a reducir la relación a la tolerancia y el respeto mutuo con la posible creación de guetos en los que se encierren los grupos. Además, en esta perspectiva, se puede fácilmente soslayar la existencia de una cultura y una lengua hegemónicas que se imponen a todos para la vida pública mientras se acepta la diversidad para la vida privada de las personas, tal como sucede en los Estados Unidos².

Hasta aquí, pareciera que existe un acuerdo sobre el término en América Latina. Sin embargo, las interpretaciones sobre el término son a veces muy distintas. En algunos casos, se habla de interculturalidad como el sustituto de moda de identidad. Ser intercultural sería, en ese caso, identificarse con la propia cultura ancestral, en contraposición con la cultura hegemónica que se impone mediante la escuela y los medios de comunicación social³. Pero para otros, la interculturalidad representa exactamente lo contrario: forma parte de una política deliberada del Estado para incorporar a la cultura hegemónica a los miembros de los grupos culturalmente dominados. Esto es, una política que produzca en el campo de la cultura en general un proceso de asimilación similar al que sucedió muchas veces con la educación bilingüe: un empleo de la lengua originaria que termina con la castellanización y la pérdida de la lengua.

Entre estas dos interpretaciones contrapuestas hay muchas otras, pero, sobre todo, reina mucha confusión. Por lo pronto, se puede decir que dos interpretaciones tan contradictorias de un mismo término, y tan alejadas por lo demás – como lo veremos – de una manera más productiva de entender la interculturalidad, nos hacen ver de entrada que la discusión no es fácil, pues cada cual se acerca al tema desde su propio ángulo, con mucha carga afectiva, porque estamos tocando aquí un asunto a la vez muy importante y muy sensible que ha generado muchos sufrimientos: la relación con la propia cultura y con las demás culturas, en especial con la cultura hegemónica en un contexto de dominación.

² Pese a que el término no es el más adecuado para enfatizar la relación, la reflexión desde el *multiculturalism* también es capaz de incorporar esta discusión.

³ Esta interpretación, que he encontrado muchas veces en el Perú, puede parecer curiosa porque parece contradecir el término mismo. Se explica, sin embargo, porque, al hablar de la interculturalidad se está hablando necesariamente de la importancia de la propia cultura, y ese es el aspecto del asunto que se retiene.

Por ello puede ser útil retomar la cuestión desde el principio e intentar sentar las bases para una mayor comprensión de un concepto que remite a una realidad compleja. Esto es importante en momentos en que en América Latina la cuestión étnica está a la orden del día en el escenario político. Un reconocimiento de la diversidad y un manejo renovado de las relaciones entre grupos étnicos y culturales diferentes supone volver a pensar la ciudadanía en el contexto de un Estado que ya no busque identificarse con una sola nación y una sola lengua, sino que, por el contrario, se construya sobre la base del encuentro entre los diversos.

La interculturalidad como realidad de hecho

A primera vista, la interculturalidad es la relación **entre culturas**, pero decirlo de ese modo constituye en realidad un atajo, un abuso de lenguaje. Mejor sería decir que la interculturalidad es la relación **entre gente** que, proviniendo de tradiciones culturales diferentes, se encuentra compartiendo espacios sociales comunes y que, por esa situación, se influyen mutuamente. De ese modo alejamos el riesgo de la esencialización de la cultura. El encuentro entre culturas no se asemeja al encuentro entre entes corpóreos en el sentido que lo podrían dar a entender las ambiguas nociones de “mestizaje cultural” o de “hibridación cultural”.

En América Latina, se ha hablado mucho de mestizaje cultural para dar cuenta de la compleja realidad del encuentro entre grupos humanos con historias culturales diferentes, pero esta imagen, si bien tiene la ventaja de aludir a la doble fuente cultural que nutre a las personas, tiene muchas desventajas. Como toda metáfora, se refiere solamente a una parte de la realidad, pero se la trata como si fuera la realidad misma. Y por ello, el llamado “mestizaje cultural” es tratado como si fuera una realidad igual a la biológica. La cultura es entonces tratada como si tuviera las características de un organismo biológico, con su autonomía y espacio propios. El uso de esta metáfora conduce entonces fácilmente a percibir la cultura como esencia. Pero su enorme desventaja es que tiende a asimilar una cultura con un órgano biológico que es de una naturaleza muy distinta, lo que conduce a percibir la cultura como una “esencia”⁴ y nos da la equivocada sensación de conocer un fenómeno que es muy complejo y muy diferente del encuentro entre dos cuerpos físicos. La noción ha sido, además, frecuentemente utilizada para ocultar las relaciones conflictivas propias del encuentro que, supuestamente, produce entonces una gran “simbiosis” – otra metáfora proveniente de la biología – que constituye una nueva realidad armoniosa. Es, al parecer, para evitar esta última connotación del término de mestizaje que se ha ido desarrollando posteriormente la metáfora alternativa de “hibridación cultural”. Pero este término cae bajo la misma crítica que el anterior y es aún más desacertado si se toma en consideración que un híbrido no se reproduce.

Por ello, el término que mejor da cuenta de la relación compleja entre gente proveniente de ámbitos culturales diferentes nos parece ser, por el momento, el de interculturalidad. Pero aquí también tenemos que andar con mucho cuidado. El hecho de que la interculturalidad se entienda comúnmente – tal como lo hemos visto – en el sentido de algo deseable, como un proyecto, es algo válido, pero también puede ser una trampa si no nos detenemos previamente a mirar la realidad empírica tal como se da. Una mirada exclusivamente centrada en el futuro, en efecto, podría conducirnos hacia una visión

⁴ Esta crítica se inspira en el agudo artículo de Fuenzalida (1992) sobre el tema.

moralizante de las cosas que nos haría soñar en una sociedad ideal sin darnos los instrumentos que necesitamos para mejorar la que tenemos hoy en día; en una visión de relaciones soñadas tan perfectas y armoniosas que no percibe las relaciones interculturales ya existentes en nuestro mundo. Dicho de otro modo, para generar un proyecto intercultural sobre bases sólidas, debemos tomar como punto de partida la interculturalidad de hecho, la que existe en nuestra realidad, aun cuando esta sea el producto de relaciones violentas e injustas.

Entendemos aquí la cultura como un proceso histórico dinámico, que hace que un grupo humano va construyendo y reconstruyendo su manera de apropiarse el mundo y de transformarlo, produciendo modos de ser y significados en respuesta a los múltiples retos en los que se encuentra. Ahora bien, ningún grupo está solo en el mundo. En la historia se han ido produciendo constantes encuentros e influencias mutuas entre grupos con historias y culturas diferentes. Estos encuentros generalmente no son fáciles: la historia humana está llena de sonidos de batallas, de risas de vencedores y gritos trágicos de vencidos. Así, los encuentros suelen ser también desencuentros. Esta constatación es primera. Por eso, no debe confundirse la interculturalidad como encuentro no conflictivo – pues todo encuentro entre diferentes lo es en proporciones mayores o menores – ni obviar el hecho de que el conflicto muchas veces ha sido violento y ha producido situaciones injusta, de opresión y explotación⁵.

El concepto de interculturalidad entendido en su sentido descriptivo, como realidad de hecho, nos ayuda así a ver que, independientemente del carácter conflictivo, violento e injusto de la relación, cuando se encuentran grupos de orígenes culturales distintos **se produce aprendizaje** – y aprendizaje de ambas partes. Las tecnologías se difunden y se mejoran (y la tecnologías bélicas no están entre las menores), las ideas y los relatos circulan y se vuelven a tejer, y hasta las visiones del mundo de unos y otros se influncian y se transforman.

Si lo pensamos bien, cualquier cultura es el producto de un largo proceso de incorporación de influencias externas, proceso en el que de vez en cuando se inventa algo realmente nuevo. Por ello, en el conocimiento de una cultura determinada, de sus modos de hacer las cosas, resulta de particular importancia fijarnos en el **modo de incorporar influencias externas**.

El hablar de interculturalidad como realidad fáctica, es centrarnos en primer lugar en los modos en que se producen estas incorporaciones mutuas, pero hay algo más. Si reconocemos que cualquier cultura es el producto, entre otras cosas, de una larga historia de intercambios, el concepto de interculturalidad llegaría prácticamente a identificarse con el de cultura y por tanto se volvería inútil y redundante. Por ello proponemos reservarlo para señalar situaciones de influencias mutuas particulares: aquellas en las que grupos culturalmente diferentes se ven obligados por las circunstancias a **convivir, a compartir espacios geográficos y sociales comunes de modo cotidiano, permanente, duradero, intensivo**. Esta situación se ha dado, por ejemplo, en la España de moros, cristianos y judíos y se dio, de modo mucho más general, en las sociedades del Mediterráneo. También se daba en los Andes prehispánicos y siguió dándose, en un contexto ciertamente muy distinto, luego de la

⁵ En la relación intercultural deseable el conflicto no desaparece, sino se procesa de otro modo. En particular se busca crear condiciones para el reconocimiento mutuo y para la creación de relaciones más equitativas entre los grupos.

invasión española. Basta mirar los grandes cambios actuales producidos por las migraciones internacionales masivas para constatar que el mundo se está volviendo, en ese sentido, cada vez más intercultural.

Una situación de interculturalidad es siempre compleja y la manera cómo se tratan los conflictos puede ser muy diversa. No corresponde precisamente a una situación de tranquilidad y completa armonía, sino más bien a una vida en medio de muchas tensiones e injusticias que, sin embargo, también abre muchas posibilidades de enriquecimiento mutuo, aun cuando éste no sea fácilmente asumido y reconocido. En una situación así, en efecto, el aprendizaje no es sólo de quienes se encuentran en la situación más desventajosa o en situación de subordinación, sino también de quienes comparten la cultura de prestigio. Pensemos, por ejemplo, cuántos niños latinoamericanos fueron criados desde el pecho por una madre sustituto indígena o afrodescendiente. ¿Acaso no han sido influenciados por la cultura de la mujer en brazos de la cual se criaron? Sin embargo esta parte de la herencia cultural latinoamericana no es fácilmente reconocida y esta represión inconsciente es sin duda una fuente de discriminación y de racismo en el subcontinente.

La interculturalidad como proyecto

Al descubrir las relaciones e influencias mutuas existentes en nuestra historia, tomamos conciencia de que llevamos la diversidad dentro de nosotros mismos, aun cuando frecuentemente rechazamos una parte de nuestra herencia. En este descubrimiento, tenemos un buen punto de partida para un proyecto intercultural.

Entendida como un proyecto que se levanta sobre una base histórica existente, la interculturalidad se convierte en la construcción de la convivencia en paz, incluyendo, en muchos casos, la elaboración de la reconciliación de cada cual con sus múltiples raíces. Como proyecto, busca convertir en ventaja los productos de los encuentros históricos, por más desastrosos que puedan haber sido para los pueblos, como es el caso de los pueblos indígenas de América. La diversidad ha sido ocasión de maltrato, de construcción de sociedades verticales y autoritarias, pero encierra también mucha riqueza potencial. En un mundo globalizado en el que se ha ido afirmando como universal una sola vertiente cultural, y en momentos en que esta orientación única aparece cada vez más como un impasse para la humanidad, el trabajo intercultural se hace cada vez más necesario y se convierte en una importante fuerza de cambio para hacer viable el mundo del futuro.

Un proyecto de convivencia en paz no se construye fácilmente y no significa evitar los conflictos. Muy por el contrario, es bueno que salgan a la luz los problemas que impiden un acercamiento al Otro. Muchos intereses y prejuicios se oponen al tratamiento sano de las diferencias y a la búsqueda del mutuo aprendizaje y enriquecimiento. Combatir estos prejuicios y vencer los intereses creados es una lucha de largo aliento, ciertamente difícil, pero que también va teniendo cada vez más adeptos (y que, en verdad, siempre los ha tenido: pensemos en Bartolomé de Las Casas, por ejemplo).

Un proyecto intercultural lucha por el respeto de las diferentes culturas, y muy especialmente se enfrenta a todas las formas de desprecio y marginación presentes en la vida cotidiana y muchas veces también en las instituciones. Este es un combate

ciudadano, un combate por hacer respetar los derechos de las culturas diversas a desarrollarse no solamente dentro de las familias o de las comunidades, sino también en los espacios públicos. Aquí se ubica la lucha contra todas las formas de racismo, la lucha por el reconocimiento institucional concreto de las diversas culturas (por ejemplo el uso de las lenguas originarias en la administración del Estado, en particular en el poder judicial), y en general todas las políticas de acción afirmativa que tienden a dar mayores ventajas a los socialmente más desaventajados.

Un primer punto de un proyecto intercultural, entonces, es trabajar por la creación de condiciones de mayor equidad para los grupos subordinados. Esto significa promover concretamente el respeto por el Otro cultural, especialmente por aquel que ha sido despreciado. Pero no basta con un respeto que sólo signifique el derecho declarado a existir. Semejante “respeto” sería muy limitado y con razón algunos podrían considerarlo engañoso. Estamos hablando de un respeto que signifique **tomar en serio** las diferentes culturas dando la oportunidad a quienes las practican de desarrollarlas **en interacción** con otras culturas. Y para que eso sea posible, es importante que esas culturas tengan un **estatus público**.

Igualmente importante es que Estado y organizaciones de la sociedad civil conjuguen esfuerzos para que todos los ciudadanos vayan desarrollando el hábito de interesarse por aprender del Otro cultural, del que es diferente. Esto significa ir en contra de la tendencia generalizada de considerar ignorante al que no maneja los conocimientos de la cultura hegemónica, para reconocer que hay formas diversas de conocer, de relacionarse con el mundo, y que todos tenemos mucho que aprender de esas diferentes formas. Por ello, un proyecto intercultural no puede confundirse con un proyecto para indígenas: si no es un proyecto **para todos**, no tiene sentido.

En algunos casos, el tratamiento diferenciado debe ir más allá de las políticas de acción afirmativa (que no dejan de ser medidas transitorias mientras hasta se establezca un equilibrio que ya no las justifique). Es el caso, en particular, de los miembros de grupos indígenas que fueron históricamente despojados de sus tierras. Y es en general el caso de todos los grupos que reivindican niveles de autonomía regional o local. Está planteado el tema de la autonomía política dentro de un Estado plural, multicultural. La forma concreta de esa autonomía puede ser muy variable, pero el principio apunta a la creación de bases institucionales para un pleno desarrollo cultural (y, para evitar cualquier interpretación culturalista, recordemos que el desarrollo cultural supone condiciones sociales, económicas y políticas). El Estado-Nación, como Estado con una sola cultura y una sola lengua, ya no es la referencia. La discusión actual gira en torno al modo de construir un Estado capaz de facilitar la convivencia entre grupos étnicos o culturales diferentes, a la vez autónomos e involucrados en constantes intercambios y aprendizajes mutuos entre sí. Una democracia de ese tipo supone, ciertamente, profundos cambios políticos y culturales.

2. La interculturalidad vista desde el mundo andino

El mejor soporte para la construcción de un proyecto intercultural está en las antiguas culturas que supieron manejar la diversidad y la relación con el Otro en una perspectiva de complementariedad y de beneficio mutuo. Un ejemplo importante de ello son las sociedades andinas.

Antes de exponer algunas ideas centrales sobre ese tema, es necesaria una advertencia. En la relación con las culturas puestas en condiciones de subordinación, no es fácil mantener una actitud de serena objetividad. Al presentar sus potencialidades en contrapeso al desprecio en el que las miran muchos, es posible que se dejen de lado sus aspectos menos atractivos corriéndose el riesgo de la idealización. Es importante tener presente este riesgo, pero es preferible correrlo antes que intentar mantenerse en una aparente neutralidad que sólo favorece el *status quo*. Lo que se dice aquí de la cultura andina se sustenta en este necesario prejuicio favorable.

El manejo de la diversidad en las sociedades andinas

Las sociedades andinas prehispánicas representan un caso excepcional de sociedades que supieron manejar positivamente su diversidad natural y social. Aspectos centrales de su cultura revelan el énfasis puesto en el unir las partes complementarias evitando confundirlas. Aun bajo la dominación colonial, encontraron espacios para seguir desarrollando esa tendencia.

El manejo adecuado de la diferencia es un antiguo arte andino, tanto en lo productivo como en lo social. Este tema es hoy bastante conocido. Los andinos desarrollaron su agricultura sobre la base de la diversidad. Comparando con los demás centros de desarrollo de grandes civilizaciones las condiciones de gran diversidad de climas y nichos ecológicos de los andes no parecerían *a priori* nada favorables. Sin embargo las sociedades andinas supieron sacar provecho de la posible desventaja, logrando un desarrollo original de la agricultura. La estrategia básica de producción no fue el monocultivo como en otros lugares, sino la opción mucho más compleja del policultivo: más de ciento cincuenta especies vegetales domesticadas fue el resultado de una acción milenaria de aprovechamiento de la diversidad con tecnologías que en muchos casos recién los científicos están volviendo a descubrir. El maíz, la papa, los frijoles, el pallar, el camote, el pepino, el tomate, el algodón son solo algunos productos de ese desarrollo agrícola, entre los más conocidos. Recién la ciencia moderna está descubriendo los extraordinarios logros alcanzados por los andinos desde el punto de vista de la genética moderna (ver por ejemplo Blanco 1988) o de la cibernética (Earls 1989).

La producción andina no recurrió a herramientas sofisticadas. Su mejor artefacto fue la organización social misma. Y sus mayores logros en organización fueron probablemente los relacionados con la capacidad de lograr la convivencia y el intercambio entre grupos muy distintos. Al buscar controlar la mayor diversidad de pisos ecológicos, un grupo de parentesco se dispersa verticalmente y se encuentra con la necesidad de mantener relaciones de buena vecindad con otros grupos que tienen la misma estrategia. A su vez, al no poder ocupar todos los pisos, el grupo busca intercambiar de manera sistemática con quienes ocupan pisos complementarios. De esta manera se entretajan relaciones muy complejas que suponen identidades fuertes y métodos para regular los conflictos con quienes compiten y con quienes son complementarios. Probablemente las expresiones festivas más hermosas, en danzas y música, se originan como expresión del esfuerzo por encauzar simbólicamente los múltiples conflictos potenciales entre grupos. Verónica Cereceda (1987) mostró convincentemente que lo bello en la concepción andina es aquello que permite juntar armoniosamente los opuestos sin mezclarlos. Por ello la noción de belleza se asocia también con la seducción y el peligro.

Las sociedades andinas han dado así una importancia preponderante a los métodos de utilización de la diversidad y de unión de los opuestos: en lo social y en lo productivo. Naturalmente no estamos hablando de métodos modernos que supondrían individuos actuando en forma autónoma y libre. Aquí, como en todas las sociedades tradicionales, la unidad sigue siendo el grupo de parentesco u otro grupo corporativo con base en el parentesco. Dentro del grupo y entre los grupos rigen los principios de *status* y de jerarquía, más que los principios democráticos. Sin embargo, los principios mismos de manejo de la diversidad para crear una unidad superior, y de manejo racional del conflicto, están tan enraizados en la cultura que pueden dar lugar, como de hecho lo hacen, a reinterpretaciones y muy interesantes recreaciones en los nuevos contextos urbanos e incluso rurales incorporados al mercado.

En el nivel simbólico y religioso, la *pacha mama*, madre tierra, es una, pero también diversa. Es la tierra productora de vida (en quechua, el término *kawsay* significa a la vez vida y producto agrícola) que lo cubre todo. El Padre Cerro, protector del ganado, es en un sentido su complemento y en otro es parte de ella. Es la parte masculina de ese mundo femenino constituido por la tierra fértil. El Cerro es también protector del pueblo. Tiene su jurisdicción. Quienes le pertenecen deben hacerle regalos confirmando así un pacto que viene desde los antepasados: algunos de ellos, los que fueron autoridades identificadas con el pueblo, están ahora eventualmente confundidos con el Cerro. Si la gente se olvida del Cerro, si no le hace su regalo o lo hace de mala gana, el Cerro lo puede castigar, llevándose algún animal, no permitiendo que se reproduzca el ganado, enviando enfermedades. De alguna forma esa alianza con entidades protectoras vinculadas a fuerzas de la naturaleza es respaldo y garante de las alianzas sociales y de las prácticas de reciprocidad.

La lógica andina es de agregación de elementos externos creando espacios complementarios más que excluyentes. En ese sentido, por ejemplo, la religión católica fue aceptada dentro de una lógica de aglutinación y yuxtaposición. Así, al lado del Cerro y la Pacha mama - y al mismo tiempo superpuestos a ellos - están hoy en día Jesucristo y la Virgen María. Han aparecido también nuevas divisiones: por ejemplo la que distingue entre los cerros cristianos, los de Jesucristo, y los no cristianos, los del diablo. Pero el “diablo” no es necesariamente⁶ el mal radical de la tradición cristiana. Es más bien una fuerza más antigua, ligada a lo salvaje, a la fuerza bruta y que puede ser llamada incluso, con todas las precauciones del caso, para curar a un enfermo.

La apropiación de lo Otro

En quechua, “uno” y “otro” se expresan con la misma palabra, “huk”. No se dice “uno y otro”, sino “uno y uno” o “otro y otro”. El otro, en ese sentido, es parecido a uno mismo. Pero hay por lo menos dos tipos de “otro”: el otro cercano que permanece a mi *ayllu*, a mi familia – al menos a los allegados de mi familia – con quien se mantienen vínculos de reciprocidad, de *ayni*; y el otro lejano, no confiable, potencial enemigo, con el cual la relación siempre es de tensión. Al primero hay que respetarlo y en particular no engañarlo, mientras con el segundo la desconfianza radical se mantiene.

⁶ En la práctica es muy difícil definir cómo la gente percibe hoy lo que es el diablo, por las múltiples influencias recibidas.

En quechua el pronombre personal de primera persona del plural tiene dos formas: *ñuqayku* y *ñuqanchis*. La primera forma designa el “nosotros” exclusivo (“nosotros” frente a “ustedes”) mientras la segunda se refiere al “nosotros” inclusivo (todos nosotros, sin contraponerlo a otros). Por otro lado la primera persona del singular, *ñuqa* tiene la misma raíz que la del plural: el nosotros, en cualquiera de sus dos formas, es de alguna manera una prolongación del yo⁷. Si nos atenemos a la estructura lingüística, la identidad personal está estrechamente vinculada a la identidad grupal, y el hablante quechua, cuando expresa su identidad grupal, está obligado a precisar si le da importancia a la diferencia con algún Otro (*ñuqayku*) o si prefiere afirmar la identidad con la referencia al propio grupo (*ñuqanchis*), incluyendo probablemente a quienes, en otros contextos, serían “otros”.

La identidad de una aldea, de una comunidad, de un caserío, se forja en la competencia festiva con los vecinos, en celebraciones y danzas, en las que cada grupo se diferencia con claridad. Sobre esta base se constituye una unidad del conjunto que se tiene que recrear periódicamente. La unidad de los pueblos andinos puede así compararse con un hermoso mosaico. Como se ha dicho arriba, la belleza nace de la tensión para unir armoniosamente las partes opuestas. La cultura andina se construye así en la relación entre los diferentes. Es por excelencia una cultura de la interculturalidad.

Pero hay un “Otro” más difícil de aceptar en esta perspectiva: es el descendiente del conquistador, el “blanco”, el que vive en la ciudad, el que manda en el mundo de hoy. Con él la ruptura siempre es posible, la rebelión puede producirse aunque en la vida cotidiana la adulación sea la regla. Aquí la interculturalidad parece más difícil, imposible incluso. En el siglo XVI, un movimiento de carácter profético, conocido como el *taki unqay*, afirmaba que había que rechazar todo contacto con los españoles, todas influencia de ellos, negarse a hablar su lengua, a practicar su religión. Pero la vida fue por otro lado. Los andinos incorporaron selectivamente lo que les convenía. Al lado de las llamas se apoderaron de los bueyes, la *chakitaklla*⁸ la complementaron con el arado, hicieron suyos los santos de la religión católica, dándoles su lugar al lado de los antiguos *waka*, de los cerros y lagunas sagradas. La consigna cultural fue de alguna manera: a apropiarnos de lo que hace poderosos a los invasores, y a darle a cada cosa nueva su sitio, como complemento de lo antiguo. Y en el siglo XX, la escuela misma se incorporó de ese modo. Tuvo su espacio, claramente separado, para la apropiación de la escritura y del castellano. La lógica intercultural andina fue más fuerte que la violencia de las relaciones coloniales. Lo “Otro” fue apropiado.

3. El potencial de la interculturalidad para las universidades andinas⁹

La interculturalidad, hasta el momento, ha sido pensada sobre todo en su relación con la educación básica, especialmente la de los primeros grados (los seis años de educación primaria, en el caso del Perú). Sin embargo, si se quiere desarrollar un proyecto intercultural en serio, es importante trabajar en otros niveles educativos, y en particular en el nivel universitario. Por ello incluimos aquí una reflexión a partir de la incorporación de la dimensión intercultural, vinculada al debate sobre ciudadanía, en un proyecto de acción afirmativa de dos universidades peruanas.

⁷ Observación oral de Edmundo Murrugara.

⁸ Arado de pie, imprescindible en los terrenos muy empinados.

⁹ Extraído de Ansion 2008

Acción afirmativa en universidades públicas: el Hatun Ñan

En dos universidades públicas de los Andes, en Cusco (la Universidad Nacional San Antonio Abad – UNSAAC) y Ayacucho (la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga – UNSCH), se está llevando a cabo un programa de acción afirmativa, el Hatun Ñan (el Gran Camino), programa auspiciado por la Fundación Ford. Se trata de un programa compensatorio que da un apoyo especial a estudiantes indígenas que ingresaron a estas universidades.

Como queda claro por su origen, el programa viene desde afuera, por iniciativa de una Fundación interesada en acciones afirmativas con pueblos indígenas. Pero aquí surge un primer problema: nadie en Cusco ni Ayacucho, pensaba en los estudiantes en términos de indígenas o no indígenas, con la excepción de un grupo muy pequeño de estudiantes amazónicos que tienen un ingreso diferenciado a la universidad (y que tienen también muchas más dificultades de rendimiento que los demás). La razón es que en la sierra nadie se considera ‘indígena’, ya que este término es considerado un insulto (en parte porque los asimila a los “indígenas” de la selva considerados “salvajes”, y también porque se cree que “indígena” viene de “indio”, término aún más peyorativo).

Los responsables del proyecto tuvieron entonces que inventar una forma operativa para distinguir cuáles serían los estudiantes aptos a ser beneficiarios del programa. Las características principales fueron: la lengua quechua como lengua materna, y el hecho de provenir del medio rural campesino. Naturalmente estos dos criterios plantean muchos problemas. ¿Alguien que ya no conoce la lengua originaria pierde por ese hecho su pertenencia étnica? Los Vascos dirían que no. Por otro lado: ¿Un indígena se vuelve no indígena (y probablemente “mestizo”) al pasar a residir a la ciudad? Se nota que hay una confusión entre pertenencia étnica y pertenencia a un sector social. Esta confusión es consecuencia en el Perú de que las diferencias étnicas no son asumidas como tales y permanecen ocultas pese a que están constantemente presentes en las relaciones interculturales cotidianas para afirmar las diferencias con el objeto de discriminar a las personas. Pese a la confusión, está claro que la definición operativa logra ubicar a un grupo que no sólo tiene bajos recursos, sino que también es culturalmente quechua, andino, indígena (cualquiera sea la categoría elegida para designar la pertenencia étnica).

El contexto social urbano, en ambos casos, es de fuerte discriminación hacia quienes tienen marcas de ser indígenas. Y los docentes de la universidad, con sus autoridades no escapan en principio a los prejuicios comunes en el ambiente, más aún cuando, como lo hemos visto, la comunidad académica en el Perú no les ayuda a analizar mejor la situación.

Existen entonces muchas condiciones para que el programa sea percibido como un programa de apoyo a la inserción en mejores condiciones de jóvenes campesinos pobres, y no de jóvenes quechuas. La diferencia es importante porque si el programa es para pobres, se considerará que deben ser asimilados a la universidad ya existente, buscándose que se adapten mejor a ella, para que “recuperen” lo que no pudieron aprender en la secundaria. En cambio, si el programa es para jóvenes quechua, el programa puede introducir un elemento de fuerte contradicción en la universidad al cuestionar su carácter culturalmente unilateral. Vale decir que un programa de acción

afirmativa como el Hatun Ñan, al poner el acento en el carácter culturalmente diferenciado de un conjunto de estudiantes, invita a la larga a la universidad a diversificar su manera de enfocar el conocimiento y la manera de educar. Introduce así una pequeña cuña en una institución que, en principio, no acepta lecciones de nadie, menos aún si vienen de un mundo – el indígena – que, para mundo oficial, sigue representando la “incultura” y la “ignorancia”.

Así, este programa encierra en sí mismo una tensión rica en posibilidades: es a la vez un canal de asimilación, pero también es una posible cuña para el cambio del sistema en el más largo plazo.

Universalidad e interculturalidad en la universidad

La cuña introducida por un programa de acción afirmativa orientado a favorecer a los estudiantes indígenas no es de ningún modo una cuña destructora, sino más bien puede ser una cuña salvadora. En efecto, universidades públicas de provincia en el Perú tienen pocas posibilidades de ser reconocidas como universidades serias en el mundo globalizado. Ellas tienen, sin embargo, la posibilidad de renovarse si son capaces de descubrir donde están representadas sus ventajas comparativas. Aquí se le abre un camino importante (a caso, precisamente, su “hatun ñan”, su gran camino) si son capaces de conectarse con la herencia cultural de la región.

La crisis de muchas instituciones, y de la sociedad misma, en el mundo actual, abre también oportunidades. Las soluciones que antes funcionaban encuentran hoy sus límites y es necesario buscar nuevas pistas para las acciones de cambio. En ese contexto, que es el del nuevo siglo, las experiencias de pueblos diversos, que han mantenido formas diferentes de relacionarse con el mundo, ya no son importantes solamente para ellos mismos, sino son parte de las experiencias de la especie humana, que muestran que son posibles formas diferentes de organizar la sociedad humana y su relación con la naturaleza. Y, precisamente, las universidades de las que hablamos se encuentran en medio de grupos humanos que todavía se han socializado dentro de patrones sociales, culturales y tecnológicos que responden a un paradigma diferente al que actualmente predomina, paradigma que se podría denominar como el del manejo equilibrado de la diversidad en contraposición con aquel que busca la homogeneidad. También es el paradigma de una relación de reciprocidad entre los seres de la naturaleza, en la que el ser humano no agrede para transformar sólo en beneficio suyo, sino busca una reciprocidad respetuosa.

Así, la fortaleza potencial de estas universidades está en el recoger, articular, sistematizar, discutir, las maneras de actuar y de ser de los pueblos de su región, para construir conocimiento desde ahí. Todos los campos del saber pueden abrirse de ese modo. Para señalar los ejemplos más evidentes, mucho tienen que aprender así disciplinas como la agronomía de los agricultores o la medicina y la psicología de los curanderos. No hay, en realidad disciplina que no se pueda beneficiar de esta relación estrecha con culturas que se han desarrollado sobre bases diferentes y que, por ello mismo, ofrecen pistas nuevas y frescas para salir de atolladeros.

De ese modo, se abren caminos de renovación que provienen de donde muchos no lo esperan: de los recursos culturales de quienes siguen siendo menospreciados pese a ser los representantes de antiguas culturas. Pero si estas universidades se abren a la

investigación en serio - no folclorizado - de estas culturas, incluyendo su producción tecnológica, tienen nuevas posibilidades de articularse en el mundo global al que tendrían mucho que decir. Y simultáneamente, los estudiantes de origen indígena tendrían ventajas sobre los demás al encontrarse más vinculados con estas culturas de las que se han alimentado.

No se trata de volver al pasado, sino de recoger del pasado lo que sirve para la actualidad y para el futuro, en conexión con los conocimientos actuales en todos los campos. Es decir, se trata de volverse partícipe de un proceso general, mundial, de investigación y de desarrollo que articule de nuevas maneras las fuentes culturales diversas que se puedan conocer en el mundo. No de volver a los particularismos, sino de desarrollar una nueva forma de universalismo, siempre abierto y crítico, basado en el enriquecimiento mutuo desde todos los horizontes culturales posibles. Se trata, en suma, de insertarse en un proceso ya en curso de construcción de lo universal mediante el diálogo intercultural. La “universitas”, dicen algunos, es demasiado occidental. En el proceso del que se habla, ella se volvería de verdad más universal.

Esto es así porque la cultura no siempre tiene desarrollos lineales. En muchos campos se ven pistas truncas y se intenta recorrer nuevos caminos. Las antiguas culturas del mundo nos ofrecen posibilidades de nuevos inicios. Lo “universal” de la universidad no puede ser herencia de una sola fuente cultural y de hecho nunca lo ha sido.

En este proceso, las sociedades andinas tienen una ventaja especial. Lograron una agricultura exitosa en tierras muy difíciles porque supieron manejar muy eficientemente la diversidad. Esta es precisamente una de las habilidades que el mundo actual requiere con mayor urgencia, tanto para manejar los recursos del planeta como para organizar sociedades cada vez más multi e interculturales. Nuevamente, no se trata de reproducir de manera idéntica las soluciones inventadas en el pasado por las sociedades andinas, pero su estudio profundo generaría sin duda aportes importantes para todos.

La posibilidad de insertarse en este proceso está abierta, pero para ello tendrán también que vencerse obstáculos importantes. Los prejuicios discriminadores no son fáciles de vencer y quienes pertenecen a una universidad andina están sometidos al ambiente cultural de la ciudad. Se requiere aquí un trabajo consciente para combatir todas las formas de racismo, especialmente en sus formas ocultas, no reconocidas y ésta debería ser una prioridad de política.

También están los intereses creados, sean éstos personales o institucionales. No son fáciles de romper. Un análisis de las ventajas de una inserción nueva en el mundo académico internacional puede ser aquí una herramienta importante. De manera general, es difícil asumir un paradigma nuevo y cambiar las mentes. Muchas de ellas siguen aferrándose al pasado. Pero los límites de la situación actual de una universidad pública enclavada en los Andes también invitan a arriesgar nuevas rutas. Y la presión de estudiantes que siguen imbuidos de su propia cultura constituye también un factor de peso. Así, en el caso andino, son muchas las posibilidades de desarrollo de universidades interculturales que investiguen en serio desde diferentes fuentes culturales. El hacerlo así favorecerá a los estudiantes indígenas y a sus pueblos a la vez que a nuestras universidades.

4. Construir una ciudadanía intercultural

Un proyecto intercultural pensado en serio no puede limitarse a ser un proyecto educativo, por más importante que este sea. Requiere en efecto un contexto institucional más amplio que favorezca el de una ciudadanía fundada en el respecto de la pluralidad y en la construcción de relaciones de convivencia e intercambio entre personas y grupos reconocidos y asumidos en su diversidad. Esto supone asimilar, para aprender de ellas y superarlas, las lecciones de una modernidad demasiado etnocéntrica y estrecha, que construyó una ciudadanía fundada en derechos iguales entre todos, pero también en la necesidad de la creación de ciudadanos culturalmente homogéneos ante el Estado-Nación.

Los límites de la ciudadanía propia del Estado-Nación

El proyecto moderno creó la ficción de una comunidad política (el Estado) culturalmente homogénea, de modo que, en la práctica, la “igualdad” se entendió como “identidad”. El sociólogo francés Alain Touraine (1995, 1997) resumió el proyecto moderno como la articulación de dos ejes: uno centrado en el desarrollo de la Razón y el del individuo construido como Sujeto. Este doble desarrollo constituyó un potencial enorme de transformación social, pero en la actualidad se están viendo claramente sus límites en tanto ambos ejes están divorciados: la razón se ha vuelto independiente de lo que requieren los sujetos para volverse el mero instrumento de objetivos técnicos, mientras el sujeto se ha encerrado dentro de sí mismo, como si fuera una entidad totalmente autónoma independiente de su entorno social. De ese divorcio surgieron las peores aberraciones de la historia reciente, como por ejemplo la eliminación sistemática de los judíos durante la segunda guerra mundial: una tecnología sofisticada puesta al servicio de un genocidio.

Entre estos dos ejes, Touraine planteó reintroducir uno tercero, la comunidad, como elemento que introdujera la necesidad de considerar una intermediación entre el individuo y la sociedad. La razón no se construye sólo en relación a los derechos de los sujetos en la sociedad, sino a sujetos que viven en comunidades diversas, las mismas que también tienen derechos como tales.

Interculturalidad y Ciudadanía

Tal como lo hemos visto, en la concepción moderna del Estado, se ha puesto por delante la igualdad fundamental, en cuanto a derechos y deberes, que existe entre todos los miembros de un mismo país. El énfasis está puesto en el reconocimiento de cada individuo como persona que goza de libertad y de autonomía. A diferencia de lo que sucede en la sociedad tradicional, el individuo puede actuar como mejor le parezca, sin estar constreñido por sus vínculos familiares o comunitarios.

Y esta libertad del individuo se manifiesta en su posibilidad de expresarse no sólo en privado sino también, y fundamentalmente, en los espacios públicos. En términos de derechos humanos esto corresponde a los derechos civiles y políticos.

Sin embargo, en la actualidad hay muchas críticas a la manera cómo se entiende la ciudadanía. Los ciudadanos son formalmente iguales en derechos, pero esto no significa que todos tengan realmente las mismas oportunidades ni que todos sean idénticos. Se requiere volver a pensar la ciudadanía tomando en cuenta lo siguiente:

- El que la ley reconozca a todos los mismos derechos no significa que en la realidad todos tengan las mismas oportunidades para que éstos se cumplan. Se requiere compensar las desigualdades de hecho que no permiten a todos estar en pie de igualdad.
- Debe tomarse muy en serio el hecho de que los seres humanos tenemos historias culturales y por ende sensibilidades distintas.

Para lograr la igualdad real en derechos, se habla actualmente de la necesidad de desarrollar políticas de “discriminación positiva”, mejor llamadas de “acción afirmativa”, como políticas compensatorias que favorezcan a quienes están en posición desventajosa en la sociedad actual, en razón de su pertenencia étnica, cultural, de género o de cualquier otra naturaleza. Esto se da por ejemplo, cuando en las instituciones, se busca establecer cupos mínimos en cargos de dirección para mujeres, o para determinados grupos étnicos. En general, las llamadas políticas sociales también se pueden ubicar en esta línea, ya que buscan atender las necesidades de los sectores sociales más pobres en términos de alimentación, salud, educación, para compensar en algo las desigualdades realmente existentes. En términos de derechos humanos, se habla en este sentido de los derechos sociales.

Estas políticas compensatorias son indispensables, pero son a la vez en la práctica muy insuficientes para lograr un acceso pleno de todos a los derechos ciudadanos. Por ejemplo, en los países latinoamericanos, la educación está muy lejos de cumplir su promesa democratizadora de cerrar las brechas sociales y de permitir a los sectores menos favorecidos de acceder en las mejores condiciones a una educación de calidad.

Los límites de estas políticas en su aplicación real nos indican que, cuando hablamos de ampliar el concepto de ciudadanía, no basta pensar en desarrollar formas de compensación de los más desfavorecidos. Las políticas de compensación son necesarias, pero encuentran claros límites, no sólo en las reticencias naturales de los privilegiados de la sociedad, sino también en el hecho de que estas políticas son generalmente pensadas en términos de los criterios culturales de los beneficiados de hoy. Es decir, quienes tienen la hegemonía cultural establecen con buena voluntad maneras de incluir a los desfavorecidos: incluirlos en el sistema educativo, en el sistema de salud, en el sistema político, etc. Pero la contraparte es que a los invitados a la inclusión se les pide “adaptarse”, es decir modificar sus hábitos, sus modos de ser culturales, para incorporarse en los beneficios de la escuela, de la medicina moderna o de la democracia ciudadana nacional. Las instituciones nacidas dentro del Estado-Nación ofrecen sus servicios a todos pero no están fácilmente dispuestas a ser reformuladas con la inclusión de nuevos contingentes culturales.

Miremos por ejemplo lo que sucede con el sistema educativo. Se ha masificado la asistencia a la escuela. Pero la escuela de hoy está en crisis en todas partes. Sigue pidiendo al niño que se adapte a ella y se resiste a adaptarse a la diversidad cultural de los niños que llegan a ella. En el caso de la salud pasa algo similar: las prácticas tradicionales son generalmente ignoradas, los pacientes tienen que acomodarse a los métodos que acomodan más al personal de salud, como es el caso, por ejemplo, en la posición de la mujer en el parto.

La ampliación de la idea de ciudadanía tiene entonces que ir más allá del esfuerzo por compensar a los más desfavorecidos. Si se toma en cuenta la realidad multicultural e intercultural, debe enfrentarse el hecho de que, más allá de la brecha entre pobres y no pobres, están también las diferencias entre visiones del mundo y sensibilidades distintas. Hace falta construir una ciudadanía que reconozca esta realidad plural. Por ejemplo, debe reconocerse que el quechua y el aimara son hablados por una gran parte de la población andina, o que también existen muchos idiomas originarios hablados por pueblos amazónicos.

Debe reconocerse que la gente tiene el derecho, por ejemplo, a ser atendida en las oficinas del Estado en su propio idioma, en primer lugar como una forma de establecer una verdadera igualdad en el acceso a estos servicios, pero también, en segundo lugar, porque las comunidades étnicas y culturales tienen el derecho de desarrollarse desde su propia historia y su propia lengua. Y porque el florecimiento de una diversidad cultural reconocida públicamente por todos representa a la larga un gran beneficio para todos. Es decir: así se benefician los grupos históricamente menospreciados y marginados, pero también se beneficia el conjunto de la sociedad, dado que se mantienen vivos y se desarrollan vertientes culturales que, por sus diferencias, representan aportes a la cultura humana en general. En términos de derechos humanos, esta perspectiva más amplia de la ciudadanía corresponde al desarrollo de los derechos culturales.

Así, el construir ciudadanía intercultural en una realidad multicultural supone favorecer la participación de las diversas culturas en los espacios públicos. Esto supone por ejemplo llegar efectivamente a utilizar el idioma originario en el poder judicial y en la escuela. O reconocer y desarrollar la medicina del pueblo originario dentro del sistema de salud. Es también un derecho que se presenten en los medios de comunicación las diferentes caras culturales del país (incluyendo la presencia en la televisión de locutores y reporteros representativos de los diversos rasgos fenotípicos o “raciales”).

Concluiremos citando a Bhikhu Parekh quien, apoyándose en la experiencia de la India, se pregunta acerca de las condiciones que permitan que una sociedad multicultural logre ser estable y unida.

“Es preciso que la estructura de la autoridad esté basada en el consenso, que los derechos constitucionales sean colectivamente aceptables, que el Estado funcione de manera justa e imparcial, que haya una cultura común de base multicultural, una educación multicultural¹⁰ y una idea de identidad nacional plural e inclusiva. [...] Si se dan en una sociedad multicultural éstas y otras condiciones relacionadas con ellas, lo más probable es que surja un sentimiento de pertenencia común entre las diversas comunidades. Puesto que todas se someten a una autoridad civil que aceptan como legítima, tienen garantizados sus derechos básicos, se les trata con justicia y no se les priva de sus respectivas identidades culturales, no tienen motivo para el descontento. [...] Esto no significa que los miembros de una sociedad de este estilo no estén en profundo desacuerdo respecto de temas importantes, o que en ocasiones se consideren mutuamente exasperantes e incomprensibles, sino más bien que es probable que

¹⁰ En América Latina, preferiremos hablar de educación intercultural tal como se ha dicho anteriormente, pero el aporte de Parekh nos parece fundamental y coloca en un segundo plano el debate sobre el término a utilizar.

se sientan suficientemente comprometidos como para vivir con sus diferencias y no querer poner en peligro su bienestar.” (Parekh 2005: 352)

Referencias bibliográficas

Ansion, Juan. 2007. “La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía”. En: Ansion, Juan y Tubino, Fidel (ed.) 2007. *Educación en ciudadanía intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*. Lima – Temuco: Pontificia Universidad Católica del Perú – Universidad de la Frontera. Pp. 37-62.

Ansion, Juan. 2008. “Educación superior e interculturalidad en el Perú. Apuntes preliminares”. Fundación EQUITAS. En:
http://www.isees.org/e107_plugins/content/content.php?content.51

Austin, John Langshaw. 1965. *How to do things with words*. New York: Oxford.

Blanco, Oscar. 1988. “Tecnología andina. Un caso: fundamentos científicos de la tecnología agrícola”. En: Dourojeanni, Marc, et al. 1988. *Tecnología y desarrollo en el Perú*. Lima: Comisión de Coordinación de Tecnología Andina (CCTA).

Cereceda, Verónica. 1987. “Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku”. En: Bouysse-Cassagne, Thérèse, et al. 1987. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.

Earls, John. 1989. *Planificación agrícola andina. Bases para un manejo cibernético de sistemas de andenes*. Lima: Universidad del Pacífico (Centro de investigación) - Ediciones COFIDE.

Fuenzalida, Fernando. 1992. "La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días". En: *Anthropologica*. Año X, N°10. Departamento de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. Pp.7-25.

Parekh, Bhikhu. 2005. *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*. Madrid: Istmo.

Touraine, Alain. 1995. *¿Qué es la democracia?* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica

Touraine, Alain. 1997. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Wittgenstein, Ludwig. 1988. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: UNAM - Editorial Crítica.

Zúñiga Madeleine y Ansion, Juan. 1997. *Educación intercultural*. Lima: Foro Educativo.