

# PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

Yanett Medrano Valdez / Eland Vera Vera /  
Ana María Pino Jordán, Ibar Robin Riquelme Moreno,  
Ludwing Federico Bernal Yábar /  
Boris Espezúa Salmón / Fanny Roxana Ramos Lucana /  
Jesús E. Tumi Quispe, Jéssica Milagros Tumi Rivas,  
Alberth J. Tumi Rivas



- Vol. 2 - N° 2 - Febrero 2013 -

**© Derechos reservados**

**Grupo de estudio: Interculturalidad**

Ana María Pino Jordán

Boris Espezúa Salmón

Boris Rodríguez Ferro

Eland Vera Vera

Fanny Ramos Lucana

Jorge Vilca Juárez

Ludwing Bernal Yábar

Maruja Pari Asqui

Robin Riquelme Moreno

Rolando Pilco Mallea

Yanett Medrano Valdez

**Fotografía de portada:**

Mollo o Illa: Colección Casa del Corregidor

**e-mail de contactos:**

pluralidades@casadelcorregidor.pe

Diseño de cubierta e interiores:

Elard Serruto Dancuart y Carlos Malca

**Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional de  
Perú: número 2013-06457**

**Impreso en:**

Sagitario Impresores

Jr. Arequipa N° 740

Puno - Perú

**Puno – Perú, 2013**

# HACIA UNA VIDA CIUDADANA INTERCULTURAL Y DESCOLONIZADA

**Eland Vera Vera**

**Resumen:** *El ensayo pretende destacar que la vida ciudadana intercultural en el Perú se alcanzará superando crítica, política y propositivamente la colonialidad del poder, el saber y el ser. Se reflexiona sobre el paso de la comunidad política antigua hacia la situación de “país bloqueado” con el fin de destacar el carácter colonial de nuestra existencia social. La interculturalidad con descolonización y la descolonización con interculturalidad es entendida como una decidida intervención e incidencia en la esfera pública mapeando e impulsando las matrices civilizatorias andinas.*

**Palabras clave:** *ciudadanía, interculturalidad, colonialidad.*

## Introducción

Antes de la llegada de los marinos conquistadores procedentes de los imperios coloniales de Europa Occidental, los pueblos y sociedades del denominado Nuevo Mundo, América o el *Abya Yala*<sup>1</sup>, tenían establecido un desarrollo autónomo independiente de la influencia directa de Asia y Oceanía por el oeste y de África y Europa por el este. Es decir, tuvo la especie humana que esperar hasta fines del siglo XV e inicios del XVI para establecer el contacto directo con un pedazo del globo terrestre en el que se desarrollaban civilizaciones diferentes, con existencias sociales y cosmovisiones sui géneris.

El hombre europeo católico -español y portugués para ser correctamente justos- una vez asentado en el continente americano, impuso su dominio con un fin superior: la extracción de metales preciosos que le permitan mantener la hegemonía frente a los demás imperios y sociedades europeas. No en vano la profusión y pugna por el metal del *Abya Yala* fue clave para el cambio de época en Europa Occidental.

Ante esta evidencia histórica incontrastable, es decisivo precisar que las estrategias empleadas por el hombre occidental para someter a los pueblos americanos, tuvieron que sostenerse en cuidadosos meca-

---

1 El pueblo Kuna localizado entre Panamá y Colombia nombró al continente americano como *Abya Yala*, que significa tierra en madurez plena o tierra de sangre vital (López-Hernández, 2004:4). En la actualidad, el activismo indígena americano la usa con una evidente connotación de lucha ideológica en oposición a las denominaciones impuestas con la colonización.

nismos psicológicos y de fuerza que permitieron el control de las conciencias. Adicionalmente, en ese marco, la empresa colonizadora produjo nuevos hombres y mujeres, mestizos de la unión violenta entre el varón español y la mujer nativa. La historia del Inca Garcilaso retrata con crudeza la postura del mestizo deseoso, en última instancia, de ser aceptado por la sociedad mayor de su padre.

La espeluznante estructura virreinal impuesta por la corona española duró más de trescientos años, periodo en el que se establecieron instituciones y se logró ingresar en el imaginario indígena y mestizo produciendo el siervo colonial. Llama la atención que actualmente en algunos pueblos indígenas y sociedades mestizas, ansiosas de reivindicar su identidad originaria o plural y revalorar legítimamente su cultura como componente de la vida peruana, se soslaye o se asuman como elementos naturalizados las instituciones y prácticas derivadas de la institucionalidad colonial hegemónica.

Prácticas de la vida familiar, alimenticia, religiosa, educativa, laboral, artística, militar y política, mantienen vigentes elementos coloniales en productiva argamasa que permite la reproducción social de valores que dan sentido a la existencia social de los peruanos.

Son pocos y complejos los espacios sociales en donde las matrices civilizatorias originarias (quechua, aimara o amazónica) logran, por lo menos, dialogar con la cultura hegemónica o introducir elementos consistentes. La medicina tradicional indígena, la actividad agrícola y pecuaria, y la organización comunal pue-

den ser tres áreas en donde elementos consistentes de la cultura de los hombres del *Abya Yala* logran establecer, en momentos exitosos, relaciones simétricas frente a la cultura occidental. Pero solo son, hasta el momento, logros episódicos y calculadamente invisibilizados o subsumidos por el poder hegemónico.

Lo que se observa de modo extendido es el mantenimiento y reforzamiento de relaciones asimétricas y jerarquizadoras en la sociedad peruana, perfectamente convalidadas y enriquecidas por el discurso de la pluralidad y la multiversidad constitutiva. No es posible soslayar que el logro de la vida ciudadana intercultural se alcanzará superando críticamente el carácter colonial de nuestra existencia social.

### **De la comunidad política antigua al país “bloqueado”**

Una perspectiva comprensiva de las relaciones entre ciudadanía, interculturalidad y colonialidad en el altiplano peruano sólo se puede alcanzar destacando algunos aspectos de la comunidad política antigua en el Perú, pues algunas estructuras políticas antiguas se articulan en el Estado moderno de nuestro país.

La organización política, en el antiguo Perú y en los grupos étnicos de la Amazonía, consideraba de modo central el orden de la naturaleza. Los antiguos peruanos se asociaron para obtener de ella los frutos necesarios para la vida, asumiendo permanentemente que la naturaleza se hallaba también animada de vida. El mundo andino cuenta con una geografía diversa donde se combinan montañas, valles, altiplani-

cies, mar, desiertos costeros, entre otras formaciones geográficas. No se necesita mucha intuición para suponer que esta variedad fue un desafío que llevó a considerar de modo particular la acción política.

John Murra (2002) nos recuerda que los europeos quedaron impactados por la capacidad tecnológica del trabajo de los pueblos andinos y no sabían cómo **enfrentar el reto de gobernar el “orden” del nuevo mundo. Había, como es lógico, un “modelo racional inserto en la conciencia de los andinos que se plasma en la organización social y territorial de los pueblos”** (Castro 2008: 129). La complementariedad ecológica fue ese logro y modelo que buscaba la alta productividad para atender a amplias poblaciones en un ambiente diverso, era en buena cuenta un exitoso sistema complejo para pueblos y clases sociales diferentes.

Es interesante destacar que este modelo es anterior al periodo incaico y se mantuvo durante el Tahuantinsuyo. Murra se interroga, precisamente, si este modelo sufrió transformaciones al ampliarse la unidad política y económica en el marco de las amplias divisiones, administrativas, étnicas y de clase, como las del Tahuantinsuyo. Y llega a responder que hubo dos sistemas de agricultura y de acceso a la tierra que convivieron: el del Estado (a través de la *mita*) y el de los grupos étnicos locales, ambos sistemas eran fuerzas económica y políticamente significativas.

El espacio territorial en la comunidad andina se constituyó en un factor determinante para comprender la vida política y social. Así, la pregunta no es tanto cómo fue posible el desarrollo de sociedades

complejas en el escenario geográfico andino; sino cómo fue posible un rendimiento tan próspero. Jürgen Golte (1978) considera que la explicación se halla en la organización social y económica de la población y, sobre la base de esta organización, una forma especial de control territorial. El aprovechamiento de la diversidad ecológica que significa variedad de cultivos, supuso conocimiento de la naturaleza y adaptación de la organización humana a ella. Es decir, ante la diversidad, los hombres andinos responden al desafío construyéndose a sí mismos en adecuación a la naturaleza, lo que implicaría, creemos, en diálogo con ella y en razonable divinización. Golte reflexiona que no sólo es el manejo de varios pisos ecológicos; sino de una serie de ciclos agropecuarios, en espacios muy reducidos y multiplicidad de cultivos. Este manejo simultáneo de diversos ciclos cohesiona socialmente, genera cooperación y permite explicar la reciprocidad andina; pero no se puede llegar al extremo de idealizar la organización y considerar que se halla libre de conflictos y contradicciones.

Precisamente la genialidad inca fue reconocer la complejidad de la naturaleza y saber moverse en ese contexto. De ese modo, el Tahuantinsuyo es la síntesis de varios miles de años de relación de los hombres y de estos con la polifónica naturaleza. Pero, la reciprocidad llegó a su punto crítico y ocasionó la crisis de la comunidad política inca. Como es sabido, el descontento de los grupos étnicos fue la colaboración más decisiva que tuvieron los españoles para precipitar la caída del Estado inca; pero el ocaso político no significó de ningún modo la crisis del mundo andino. Precisamente, las variadas confrontaciones y

síntesis, complicidades y resistencias, entre la cultura andina y la cultura occidental de los colonizadores españoles, fueron y son procesos fascinantes y controvertidos de la historia americana.

La formación del Estado colonial, no obstante, fue el inicio de la condición de servidumbre y esclavitud en América Latina y el Perú. Por tanto, nunca fue expresión de los intereses ni aspiraciones de las comunidades humanas del continente, fue una nueva configuración con un poder ajeno y autoritario, prolongación del Estado español que se superpuso a las estructuras andinas, encumbró a los españoles como principales sujetos de derechos y, luego, deja recaer la soberanía en el virrey.

Torres Arancivia (2007) ha planteado que el periodo virreinal debería ser considerado como el *Antiguo Régimen peruano*, la sociedad peruana del siglo XVII fue una sociedad cortesana que reemplazó a la de los encomenderos. A los criollos cortesanos les interesaba mucho las amplias potestades que tenía el virrey del Perú, pues así evitaban realizar sus juegos políticos en Madrid y más bien la permanencia del soberano en Lima ofrecía un espacio cortesano para desplegar sus habilidades. Sobre la base de esta situación, la relación de las “otras” castas con la corona tal vez encuentre su soporte en la “ambigüedad funcional del sistema” (Torres 2007: 90), que permitía que estos grupos encuentren una manera de movilidad social apelando a la legitimidad del virrey y al aprovechamiento de la **porosidad** del sistema. Buena parte de lo que hoy conocemos como “viveza criolla”

se halla en esta ambigüedad **permeable** que nutre en la actualidad la vida política y pública del país.

En el caso de los indígenas, al quedar liquidada la figura central del Inca, los señores étnicos (curacas) adquirieron una valiosa centralidad, sirvieron como instrumentos de evangelización y fueron leales al monarca del Perú por mucho tiempo. La población indígena, a su vez, estuvo muy identificada con la figura del rey. Es importante notar que el abuso propio de la condición colonial tenía una percepción diferente entre la población indígena, nunca culparon al rey; por el contrario, llamaron su atención para informarle sobre los abusos, de este modo eliminar a quienes malinterpretaban las leyes e iban en contra de ellos.

El advenimiento de la independencia y el surgimiento del Estado republicano no pueden comprenderse en su real dimensión, si no nos detenemos por un momento en lo que Julio Cotler (1978) ha propuesto para el Perú como *herencia colonial*. Se trata de una noción de amplia significación y controversia<sup>2</sup>, pero podemos acercarnos cautelosamente asumiendo que **el Perú es una “hechura colonial” por donde lo vea-**

---

2 Guillermo Rochabrún (2007) ha puntualizado los vacíos de la noción propuesta por Cotler para el Perú y que a su vez fue propuesta por los historiadores norteamericanos Stanley y Barbara Stein (1970) para explicar la “notable dependencia de América Latina”. Según Rochabrún, la noción es una categoría de análisis con potencialidad ideológica que no esclarece las condiciones de su continuidad. Puede ser entendida además como una pseudo explicación automática de todo aquello que no nos gusta, pudiendo caer en ver la historia como negación únicamente.

mos; por ende, se trata de una vida urbana y rural, normas e instituciones, estamentos y clasificaciones.

Ciertas instituciones, no obstante, podrían ser consideradas como estrictamente “**coloniales**” o más precisamente de Antiguo régimen (algunas de ellas se prolongan hasta el siglo XXI). En primer lugar, la Iglesia era una poderosa institución corporativa y la religión fue el instrumento utilizado para moldear la conducta social y política de las poblaciones indígenas. En segundo lugar, las haciendas rurales eran amplias propiedades agrícolas y ganaderas constituidas a partir del siglo XVI como producto de las “**mercedes**” de territorio hecha a los españoles. Eran unidades que sumaban miles de hectáreas, funcionaban como un mundo apartado, con su propia capilla, hospital, cementerio, población y talleres. Parte de la población rural vivía y moría en las haciendas. En tercer lugar, las comunidades de indios, creadas como reducciones a fines del siglo XVI e inicios del XVII también eran un mundo aparte y funcionaba con principios colectivistas. En cuarto lugar, los gremios de artesanos, que creaban límites para la entrada de nuevos miembros, dificultaban la competencia y la fluidez en el ascenso social.

Dentro de ese marco, las características centrales de la herencia colonial que atravesaban las instituciones **descritas dividieron la sociedad en “cuerpos sociales”** (orden agrupatorio que impidió e impide todavía la integración de la población peruana) y la jerarquización étnica entre blancos, indios y negros que impuso el poder colonial. (Contreras y Cueto 2007: 35-38). **Estos “cuerpos” fragmentados persisten en innume-**

rables formas hasta la actualidad. Las “argollas” de amigos, profesionales y parientes encabezadas por un líder o neo-cacique nos remiten a un estilo gamonal que curiosamente es una forma de inclusión como **“un encadenamiento jerárquico de argollas. Un mundo donde la solidaridad se convierte en sinónimo de complicidad y encubrimiento”** (Nugent 2008: 90).

Por el lado de las clases dirigentes es crucial recordar que la fidelidad de la élite criolla peruana hacia España y la liquidación como clase de los españoles dejó sin un grupo dominante a la flamante República. El conjunto de circunstancias permite explicar por qué no hubo una burguesía con proyecto nacional capaz de imponer su hegemonía a escala nacional. Un resultado de esta situación fue la gran debilidad del Estado central. Como contrapartida crecieron fuertes poderes locales en el interior que permitirían la formación de ámbitos de poder local, gérmenes de la emergencia del gamonalismo. Si bien el gobierno militar de Juan Velasco fue un duro golpe a la oligarquía y a los grandes propietarios de la tierra, el país mantiene desigualdades evidentes.

Según Manrique (2005), el caso peruano es el de un **“país bloqueado”** con asuntos irresueltos como la tremenda variabilidad política del electorado ocasionada por un sistema de partidos políticos con una fuerte inconsistencia organizativa, ideológica y, fundamentalmente, la deslegitimación del sistema de representación de sectores cristalizados de la sociedad peruana; la modernización inconclusa de la **sociedad peruana que empuje a la “ciudadanización” de**

amplios sectores poblacionales; la crisis del Estado excluyente, centralista y con un marcado bandolerismo corrupto: expresión diametralmente opuesta del ideal de servicio público que supone el Estado y, finalmente, la crisis más profunda es la herencia colonial irresuelta. Y dentro de ella la discriminación racial es un factor de descomunales dimensiones objetivas y subjetivas, que anida en formas de pensar, sentir y actuar. El racismo **“es una de las manifestaciones de ese imaginario oligárquico que persiste con una gran fuerza, que permea las relaciones entre los peruanos y que se infiltra en todos los espacios sociales, públicos y privados (...) Construir la democracia en el Perú demandará afrontar carencias históricas de larga data”**. (Manrique 2005: 46-47). El desafío de la vida ciudadana, entonces, se enfrenta al carácter colonial de nuestra existencia social.

## **Vida ciudadana y colonialidad**

Los significados que connota la noción de ciudadanía se relacionan a las condiciones mediante las cuales los individuos son reconocidos como integrantes de una comunidad política. Entonces, reflexionar sobre la ciudadanía implica identificar **“los mecanismos a través de los cuales se produce la integración de los distintos componentes (individuales o colectivos) de un Estado y de una sociedad nacional”** (Alfaro 2008: 202).

El origen del estudio sociopolítico de la ciudadanía se encuentra en el ensayo de 1950 **“Ciudadanía y Clase Social”**, del sociólogo británico Thomas Marshall. La ciudadanía es entendida como un *estatus concedido*

a los miembros de *pleno derecho* de una comunidad. Los beneficiarios son iguales en derechos y obligaciones que implica este estatus. Marshall establece una clasificación analítica de tres tipos de derechos: civiles (necesarios para la libertad individual: libertad de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad privada y el derecho a la justicia), políticos (derecho a participar en el ejercicio del poder político, como miembro de un cuerpo investido de autoridad política o como elector) y sociales (seguridad y bienestar material, derecho a compartir con el resto de la comunidad la herencia social y a vivir la vida como un ser civilizado, de acuerdo a los estándares prevalecientes).

Se trata, no queda duda, de una noción clásica sujeta a contribuciones. Los tres derechos ciudadanos de Marshall se pueden entender como *ciudadanía formal*, que se encuentra enfrentada a la *ciudadanía sustantiva* o práctica efectiva de esos derechos al amparo del ordenamiento jurídico y el Estado (Bottomore, citado por Díaz 2009: 34).

Precisamente, en ese sentido, O'Donnell (2004) detiene la mirada en el carácter inclusivo de la vida democrática. Por largo tiempo, muchos sujetos sociales estuvieron excluidos del derecho a voto (como mujeres, analfabetos, negros o pobres); se consideraba que la ciudadanía política sólo correspondía a un sector de la sociedad (en términos de educación, propiedad, trabajo o algún caprichoso designio). Se argumentaba a favor que los ciudadanos deben gozar de cierta autonomía y capacidad de pensamiento responsable que respalde sus decisiones, y que esos

grupos carecían de esas cualidades. Es más, existen posiciones conservadoras, algunas pretendiendo ganar el sentido común, que siguen sosteniendo ese despropósito.

De lo que se trata, por el contrario, es de destacar la **agencia** ciudadana, el individuo o sujeto colectivo como portador de derechos subjetivos o colectivos, un ser dotado de razón práctica con capacidad cognitiva y motivacional para elegir opciones en términos de su situación y sus objetivos.

Para el caso peruano, el derecho político del voto universal no fue una conquista y menos una transformación de las relaciones sociales; sino que fue concedido, imitando las experiencias de los países desarrollados. Pero, la copia se sobrepuso en instituciones de una sociedad de señores. Así, la ciudadanía nació pasiva; es decir, no se había producido un hombre diferente. Las relaciones sociales, políticas y económicas existentes eran relaciones de dominación y explotación casi feudales.

La historia de la ciudadanía en el Perú, se escribe al revés de la historia europea que empieza con la ciudadanía civil para pasar a las conquistas sociales en el siglo XX. En nuestro país, la mayoría de la población, excluida de los derechos civiles y políticos, entra activamente a arrancar sus derechos sociales. Un claro ejemplo es la conquista del derecho a la educación (en las provincias del interior del país aún se luce con mucho orgullo y gozan de prestigio los colegios bolivarianos del siglo XIX creados por Simón Bolívar). Otro rasgo significativo de la ciudadanía en el Perú es que las organizaciones fueron el

**principal instrumento de las conquistas sociales**, “los hombres y mujeres se hicieron individuos en y a través de sus organizaciones. Este hecho histórico lleva a reconocer a la organización social un rol importante en el proceso que sigue hacia la **conquista activa de la ciudadanía civil y política**” (Joseph 2005: 80).

Pero, ¿qué sucede cuando amplios sectores de la población se mantienen invisibilizados y sujetos a estigmatización? ¿Qué sucede cuando el racismo y la exclusión impiden el ejercicio ciudadano? En ese sentido, considero que la propuesta de la interculturalidad crítica debe abrirse paso (Tubino 2008). Inclusive, no sólo se trata de propiciar el diálogo intercultural sin tocar las causas de la discriminación, como lo hace la interculturalidad funcional; se impone el diálogo sobre las condiciones sociales, las causas reales del no-diálogo, visibilizar el racismo y la estigmatización cultural. Es decir, introducir la discriminación en la agenda pública y propiciar la construcción de espacios de reconocimiento. Según Tubino, de ese modo la ciudadanía se vuelve un asunto de democracia, un asunto político. Se trata, no cabe duda, de un tema de educación<sup>3</sup> ciudadana intercultural que trascienda la concepción moderna ilustrada, fundamentalmente etnocéntrica y homogeneizante.

La ciudadanía intercultural, *telos* ineludible de una auténtica vida nacional para todos los peruanos, pre-

---

**3** Al pensar en lo educativo no lo hago en la limitada visión escolarizada (o de tipo formal); sino en su sentido multidireccional y complejo que enfatiza los tipos no-formales e informales de educación.

tende incluir la diversidad de los espacios públicos con la finalidad que el ejercicio ciudadano sea igual para todos<sup>4</sup>. En una sociedad asimétrica y desigual, los ciudadanos indígenas requieren la descolonización cultural de los espacios públicos para poder efectuar sus derechos políticos.

En un plano normativo y de propuesta teórica, Tubino enfatiza la interculturización de la vida política en sociedades como la nuestra. Así, los partidos políticos se abrirían a la diversidad y la incluirían en sus agendas. La presencia de muchos estilos de pensamiento no debe presuponer la existencia de jerarquías; más bien estas nuevas formas de argumentación deben ser incorporadas al debate público. Como es evidente, ello implica abrirse a nuevas sensibilidades y mentalidades. En cuanto al papel del Estado, se pasaría de la promoción de unidades homogéneas inexistentes a la promoción de la asociación cultural. En el razonamiento de Tubino, la convivencia democrática se hace realidad cuando se logra institucionalizar la interculturalización de la deliberación pública. El planteamiento del *deber-ser* de Tubino, sin embargo, carece del *cómo-hacer*.

Josef Estermann (2010: 14-15), en ese sentido, ofrece una respuesta plausible que puede entenderse como

---

4 Fidel Tubino (2008) considera que en América Latina y el Perú se confrontan tres concepciones de ciudadanía: la ciudadanía indígena o concepción comunitarista de la ciudadanía, que procesa la tensión entre Estado nacional y comunidades étnicas; la concepción de ciudadanía del culturalismo liberal que propicia derechos proteccionistas e incorporada en varias legislaciones latinoamericanas, y la ciudadanía intercultural que propone la inclusión de la diversidad en la vida pública.

un díptico: la interculturalidad no puede ser pensada (ni actuada) sin una reflexión crítica sobre el proceso de descolonización; y en sentido inverso, el discurso político de la descolonización no llegará al fondo de los problemas si soslaya los alcances y trabas del diálogo intercultural.

Entonces, abundantes pasos previos se presentan **ante el osado desafío de quebrar la estructura “institucionalizada” de la discriminación.** Y es ahí donde surge el desafío más complejo de la vida ciudadana en el Perú y en el conjunto de los países postcoloniales: la descolonización.

Según Quijano (2001), quien introdujo la noción de colonialidad del poder, toda sociedad es una estructura de poder: el poder articula las formas de existencia social dispersas y diversas en una totalidad única, una sociedad. La vida ciudadana solo es posible con un importante proceso de democratización de la sociedad como condición básica para la nacionalización de esa sociedad y de su organización política en un Estado.

Para el caso latinoamericano la democratización fundamental de las relaciones sociales y políticas no se cumplió. Lo que hubo es eliminación masiva de indios, negros y mestizos, y a la postre exclusión de una parte de la población. La democratización implica el proceso de descolonialización de las relaciones sociales, políticas y culturales. No obstante, la estructura del poder sigue organizada alrededor del eje colonial, pues la construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación ha sido conceptualizada y trabajada en contra de la mayoría de la población.

Y en contra de la población, el instrumento de dominación y clasificación elegido fue la idea de raza, poderoso factor limitante en el proceso de construcción del Estado-nación. Quijano afirma que el grado de limitación se halla en relación directa con la proporción de razas colonizadas dentro de la población total y de la densidad de sus instituciones sociales y culturales. Ese es el factor básico de la cuestión nacional que pone en jaque a la vida ciudadana, siguiendo el enfoque de Quijano.

Edgardo Lander (2003) enriquece la visión de Quijano haciendo notar que se ha considerado como natural y deseable el modelo de la sociedad liberal occidental, permitiendo que se asuma la historia como asociada a la idea de progreso; que la sociedad sea entendida por separaciones o fragmentos y que, por tanto, los saberes de la sociedad **“naturalizada”** (aceptada como deseable y racional) son superiores a otros saberes (subalternos y periféricos). Por su parte, para Boaventura de Sousa Santos (2006) la colonialidad -que también es del saber- debe ser desafiada, sosteniendo que los conceptos de democracia no democratizan jerarquías como las de clase, etnia, género u orientación sexual; inclusive apuesta por un inteligibilidad mutua entre saberes y prácticas periféricas al que denomina **“traducción”** y que pretende vincular **“un trabajo de imaginación epistemológica** y de imaginación democrática con el objetivo de construir nuevas y plurales concepciones de emancipación social sobre las ruinas de la emancipación social automática del proyecto **moderno”** (De Sousa Santos 2006:104)

El filósofo colombiano Santiago Castro Gómez (2009) completa el círculo al plantear la colonialidad del ser, con lo cual se forma una tríada junto a la colonialidad del poder (política) y la colonialidad del saber (conocimiento). La riqueza del planteamiento es sostener que la colonialidad tiene una dimensión subjetiva, la cual no solo es la negación del ser (del otro, del subalterno), sino la (re)producción del ser, la adopción cómplice de una hegemonía cultural que se ha convertido en un **“modo de ser” para millones** de personas.

Nuestro país ofrece singulares casos al respecto y solo nos referiremos a dos. El paradigma de belleza física en la televisión nacional y en las campañas publicitarias establece que la elección de narradores(as) y modelos debe privilegiar los rasgos europeos; el segundo caso es la elección de los nombres de pila para los recién nacidos, prevalece el deseo de nombrar acudiendo a apellidos o nombres propios con sonoridad o de origen inglés. En ambos casos, asistimos al fenómeno simultáneo del rechazo, desconfianza y sospecha de lo propio y la supremacía o conveniencia de lo hegemónico. En ese contexto, de qué tipo de relación dialógica podríamos hablar, qué tipo de vida ciudadana es la realmente existente.

## **Conclusión**

El logro de una vida ciudadana intercultural, pasa previamente por el reconocimiento que la colonialidad instalada en las esferas del conocimiento, la política y el ser exige un esfuerzo de cuestionamiento sincero, crítico, político y propositivo que nos lleve a

la afirmación de una identidad que recupere creativamente las matrices civilizatorias del mundo andino.

Se trata de mapear e impulsar los espacios sociales, sujetos individuales y colectivos, valores e ideales que mantienen la vigencia y la vitalidad de las cosmovisiones que alcanzaron el diálogo recíproco con la naturaleza y con todos los seres animados. La lucha frontal contra las formas coloniales, como la viveza criolla, las argollas de neocaciques, el racismo, el androcentrismo o el rechazo a lo propio es una tarea de decidida intervención e incidencia en la esfera pública con el fin de sentar las bases de una vida ciudadana intercultural. El díptico de Estermann lo resume claramente: interculturalidad con descolonización y descolonización con interculturalidad.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ALFARO, Santiago

2008. **“Diferencia para la igualdad: Repensando la ciudadanía y la interculturalidad en el Perú”**. En: Santiago Alfaro, Juan Ansión y Fidel Tubino (editores), *Ciudadanía Intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina*. Lima: Fondo Editorial-PUCP. 79 pp.

CASTRO, Augusto

2008. *El desafío de las diferencias. Reflexiones sobre el Estado moderno en el Perú*. Lima: CEP, Instituto Bartolomé de las Casas y Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. 555 pp.

CONTRERAS, Carlos y CUETO, Marcos

2007. *Historia del Perú contemporáneo*. 4a edición. Lima: IEP. 420 pp.

- COTLER, Julio  
2006. [1978] *Clases, estado y nación en el Perú*. 3ra edición, Lima: IEP. 388 pp.
- DÍAZ VELÁSQUEZ, Eduardo  
2009. "El estudio sociopolítico de la ciudadanía: fundamentos teóricos". En: *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Vol. 3 (1). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <http://www.intersticios.es/article/view/3173> (Visitado el 15-12-2012)
- ESTERMANN, Josef  
2010. *Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía intercultural*. En: [http://culturaandina.khipu.net/pdf/filosofia/colonialidad\\_descolonizacion\\_e\\_interculturalidad.pdf](http://culturaandina.khipu.net/pdf/filosofia/colonialidad_descolonizacion_e_interculturalidad.pdf) (Visitado el 15-12-12)
- GOLTE, Jürgen  
1982. *La racionalidad de la organización andina*. Lima: IEP. 124 pp.
- JOSEPH, Jaime  
2005. *La ciudad, la crisis y las salidas. Democracia y desarrollo en espacios meso*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Alternativa. 227 pp.
- LANDER, Edgardo  
2001. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO. 248 pp.
- LÓPEZ-HERNÁNDEZ, Miguel Ángel.  
2004. *Encuentros en los senderos de Abya Yala*. Quito: Ediciones Abya Yala. 92 pp.
- MANRIQUE, Nelson  
2006. Democracia y Nación: la promesa pendiente. En: *La democracia en el Perú: proceso histórico y agenda pendiente*, PNUD, Perú.

- MARSHALL, Thomas  
 1997 [1950]. “Ciudadanía y clase social”. En: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Nro. 79. Madrid: CIS. En: [http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS\\_079\\_13.pdf](http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_079_13.pdf) (Visitado el 15/12/12)
- MURRA, John  
 2002. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP. 511 pp.
- NUGENT, Guillermo  
 2008. “El laberinto de la choledad, años después...” En: revista *Quehacer*, Nro. 170 abril-junio. Lima: DESCO, pp. 86-95.
- O'DONNELL, Guillermo  
 2004. “Notas sobre la democracia en América Latina”. En: *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos. El debate conceptual sobre la democracia*, Lima: PNUD. 246 pp.
- QUIJANO Aníbal  
 2001. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO. 248 pp.
- ROCHABRÚN, Guillermo  
 2007. *Batallas por la memoria: en torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP. 565 pp.
- SANTOS, Boaventura de Sousa  
 2006. *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM. 340 pp.
- TORRES, Eduardo  
 2007. *Buscando un rey. El autoritarismo en la historia del Perú*. Siglos XVI-XXI. Lima: PUCP, 295 pp.

TUBINO, Fidel

2008. “**No una sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina**”. En *Cuadernos Interculturales*. Año 6, Nro. 10, pp.170-180. Viña del Mar: Universidad de Valparaíso.