

Etnicidad y ciudadanía en América Latina

La acción colectiva de los pueblos indígenas

Álvaro Bello



NACIONES UNIDAS



Comisión Económica para
América Latina y el Caribe
(CEPAL)



Sociedad Alemana de
Cooperación Técnica
(GTZ)

Santiago de Chile, noviembre del 2004

Capítulo VIII

Ciudadanía, modernidad y pueblos indígenas

¿Son la ciudadanía y el Estado nacional, como decía Bendix, un “producto final” de un largo proceso o se está en camino de una segunda “gran transformación” en las formas de organización social y política que han caracterizado a la mayoría de las sociedades occidentales desde el siglo XIX? Esta pregunta no es nueva y se viene repitiendo desde que comenzó a hacerse evidente la emergencia de movimientos étnicos a nivel mundial, y ha seguido presente en la discusión actual sobre la situación de los pueblos indígenas, las minorías étnicas y nacionales, y diversos grupos en el interior de los llamados Estados nacionales. Como veremos, algunos autores piensan que se trata del agotamiento de un ciclo, otros suponen que es un cambio de formas que no altera el fondo. En tanto la ciudadanía es, a lo menos, un producto no terminado, al que se le siguen sumando sustantivos y apellidos que pretenden reflejar la creciente complejidad de las sociedades a nivel mundial.

Quizá uno de los grandes impactos de las demandas indígenas y de su acción colectiva junto con la de otros sectores de la sociedad, es que están impulsando una redefinición de la comunidad política, es decir, de las formas de convivencia política y social que han caracterizado a los llamados Estados-nación. Esta redefinición viene acompañada de la recuperación de la noción de sociedad civil y plantea desafíos a la profundización democrática. Chantal Mouffe (1997, p. 42) señala que la ciudadanía es una identidad política común a individuos que son miembros, además, de múltiples comunidades que poseen distintas concepciones del bien, pero que

aceptan someterse a ciertas reglas cuando persiguen sus propios objetivos. La ciudadanía es, por tanto, una meta por alcanzar a fin de asegurar la profundización de la democracia, porque ésta debe compatibilizar las distintas pertenencias existentes en la sociedad con la pertenencia a la “comunidad política”.

La cuestión de la ciudadanía y los problemas de la integración social, la democracia y las desigualdades sociales no son nuevos en el análisis social. Uno de los primeros planteamientos que intentan englobar al conjunto de estas cuestiones se encuentra en los ya clásicos libros de T.H. Marshall (1964) y Reinhard Bendix (1974), cuyos respectivos trabajos se situaban en lo que hace más de 30 años se denominó sociología del desarrollo, enfoque que apuntaba al análisis de la relación existente entre industrialización, modernización y construcción del Estado nacional. Marshall fue uno de los primeros estudiosos que comenzó a utilizar la terminología de ciudadanía (*citizenship*), vinculándola con los procesos de formación de los Estados nacionales y la modernización económica. El autor señalaba que el proceso de ciudadanía se caracterizaba por la ampliación creciente de derechos individuales, antes limitados a una pequeña elite. En su libro, Marshall distinguía tres tipos de derechos ciudadanos: los económicos, los políticos y los sociales, los que eran productos del desarrollo de la ciudadanía en el siglo XIX, una época de profundos cambios en materia de relaciones sociales y de producción. El principal cambio surgido de este proceso, principalmente de la Revolución Francesa, es la emergencia del principio de igualdad individual. Según Marshall, la igualdad es un estatus que confiere la plena membresía de los sujetos a la comunidad.

Pero si la ciudadanía implicaba igualdad, ¿qué sucedía con la creciente inequidad económica y de clases? ¿Cómo podía la moderna democracia industrial sustentarse en un sistema de valores contradictorios? Bendix intentó resolver esta cuestión dentro de lo que él denominó procesos de construcción del Estado nacional. El autor pensaba que la formación del Estado nacional estaba ligada a la posibilidad de alcanzar el desarrollo, pero dicha cuestión debía operar bajo ciertas precondiciones, como la formación de una autoridad pública, una comunidad política nacional y un proceso de industrialización. Al observar los recientes procesos de formación de nuevas repúblicas en África y Asia poscolonial, Bendix se preguntaba cuál era la causa de que algunos países no hubiesen alcanzado aquella situación aun teniendo un avanzado proceso de industrialización, como India. Para ello el autor analizó las relaciones sociales, estableciendo las contradicciones o tensiones que produciría la existencia de una elite modernizante frente a la fuerza de los lazos “comunales” de la población en general. Para Bendix, este era un dato de la realidad que se debía considerar, más allá de las abstracciones con las que en ese momento se intentaba representar al Estado nacional.

Asimismo, el autor criticaba las posturas que asumían modernidad y tradición como procesos opuestos y mutuamente excluyentes, bajo la fórmula de a más modernidad, menos tradición. Cuestionaba, asimismo, las posturas deterministas y evolucionistas que veían en la industrialización un proceso uniforme por el que pasarían, indefectiblemente, todas las sociedades. Señalaba que la experiencia demostraba que las sociedades modernas conservaban diversas y divergentes tradiciones: "...nuestro concepto de desarrollo debe comprender, no sólo los productos y subproductos de la industrialización, sino también las diversas amalgamas de tradición y modernidad que vuelven 'parcial' todo desarrollo", y agregaba: "La industrialización y sus correlatos no equivalen meramente a un aumento de la modernidad a expensas de la tradición, de manera que una sociedad 'plenamente moderna' carente de toda tradición es una abstracción sin sentido" (Bendix, 1974, p. 20).

Pero Bendix volvía sobre la misma cuestión que había preocupado a Marshall: el problema de la igualdad en una sociedad compleja. El sociólogo observa que "el incremento de la igualdad legal va acompañado por la desigualdad social y económica" (Bendix, 1974, p. 81). En el siglo XIX, se creía que el reconocimiento ciudadano implicaba directamente el ejercicio de los derechos individuales, y que por consiguiente no hacía falta ningún tipo de protección legal adicional (en el trabajo, en salud, y otros). Por eso, en el siglo XIX se hicieron leyes para proteger a los niños y las mujeres, quienes no eran considerados ciudadanos en el sentido de igualdad legal y por lo tanto quedaban fuera de esta premisa. Sin embargo, la estructura política moderna, con respecto a la medieval, muestra la tendencia simultánea hacia la igualdad y la creación de una autoridad gubernamental de alcances nacionales: "Típicamente, la constitución del Estado nacional moderno es la fuente originaria de los derechos de ciudadanía, y estos derechos un signo de igualdad nacional. La propia política se ha extendido ahora a todo el ámbito nacional, y las clases bajas tienen la oportunidad de participar en forma activa" (Bendix, 1974, p. 102). Sin embargo y pese a estos avances, el autor anotaba que la extensión de la ciudadanía a las "clases bajas" si bien era un logro de importantes alcances, implicaba en muchos niveles una institucionalización de criterios abstractos de igualdad, que daban origen a nuevas desigualdades y nuevas medidas para hacer frente a tales secuelas colaterales.

A partir de los años ochenta –y probablemente como efecto de la crisis económica, las transformaciones estructurales, la distensión de la bipolaridad global y otros cambios a gran escala– la discusión sobre ciudadanía se trasladó al ámbito de la sociedad civil, desatando las amarras que la unían de manera casi natural con el Estado.

La ciudadanía, más que un privilegio otorgado por el Estado es vista como un derecho, pues se le vincula directamente con los derechos

económicos, sociales y culturales, y la exigencia de que debe haber formas no exclusivas o excluyentes de ciudadanía. En este contexto, surgen las demandas ciudadanas de las mujeres y los jóvenes y se comienza a hablar de manera creciente de la ciudadanía activa y de la ampliación de la ciudadanía. Este proceso está conectado con las transformaciones del campo político-ideológico, así como con la crisis de las formas de representación o de las formas tradicionales de interlocución de los sujetos sociales con el Estado. El debate sobre ciudadanía y pueblos indígenas surge algunos años después, pero está perfectamente ligado a este mismo proceso.

A. El debate sobre la ciudadanía y los derechos indígenas

La ciudadanía, en su acepción más tradicional, alude al sentido de pertenencia de los sujetos y grupos sociales a una comunidad política, organizada a través de un Estado y una nación territorial. Según esta fórmula, la ciudadanía se ha identificado no sólo con la pertenencia, sino que bajo los postulados del nacionalismo ha pasado a ser un pilar fundamental de la lealtad al Estado nacional (Stavenhagen, 2001).¹ El nacionalismo, identificado con el Estado, se constituyó a lo largo del tiempo en una fórmula de inclusión ciudadana que excluye, por ser universalista, otras formas de inclusión distintas no definidas en función del Estado nacional. Las corrientes más recientes han rebatido esta postura, sosteniendo que la ciudadanía es, sobre todo, un sentido de pertenencia relacionado con un conjunto de derechos, formas de inclusión y participación que desbordan los ámbitos políticos y cívicos, ampliándose hacia la cultura y la economía. Esta visión plantea la necesidad de redefinir lo que hasta ahora ha sido la interpelación entre individuo y Estado, para pensar también en el grupo como sujeto social interpelado y titular de derechos y deberes. Esta nueva relación trae aparejada, sin embargo, la tensión entre la autonomía personal y grupal frente al Estado, así como entre los individuos y grupos que conviven en una sociedad.

Como vimos en el capítulo V, el desarrollo de los derechos humanos en el siglo XX estableció un marco básico para la convivencia social, cuyo fundamento es el principio de igualdad ante la ley de todos los seres humanos y el principio de la no discriminación por motivos de género, raza, color o pertenencia étnica. Cada uno de estos principios tiene su expresión en declaraciones, convenciones y convenios internacionales; sin embargo,

¹ Connor señala que el nacionalismo se ha confundido habitualmente con una lealtad al Estado, cuando en realidad se trata de una lealtad a la nación. Esta confusión deriva de la "costumbre" de intercambiar Estado y nación como sinónimos (Connor, 1998).

el principio de igualdad ante la ley se ha puesto en discusión, pues la realidad empírica muestra que la igualdad es más una aspiración y una abstracción que una realidad. Por otra parte, la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos contiene una contradicción y una paradoja, ya que parte del supuesto de que todos somos iguales, lo que hasta cierto punto y en el sentido de los derechos fundamentales es verdad; sin embargo, en el caso de los pueblos indígenas y otros grupos (religiosos, sexuales) este principio se confrontaría con ámbitos donde el derecho individual lesiona el interés colectivo o grupal. De ahí que en el ámbito jurídico se hable del derecho de las minorías (religiosas, culturales, y otras) o de los derechos colectivos que, en todo caso, sólo pueden realizarse con relación al cumplimiento de los derechos individuales.

Esto es en cuanto al derecho en sí, pero también la sociedad ha cambiado y han surgido nuevas demandas o se han producido procesos de reinvención o reafirmación de identidades que, en opinión de los sujetos, exigen una valoración, un reconocimiento, una protección, o ambos, por parte del Estado y los ciudadanos en general. Es así como "lo indio", hasta hace poco tiempo sinónimo de atraso y pobreza, es reivindicado y reconstruido por los propios actores indígenas, quienes están sometiendo a revisión la terminología y catalogación que los otros hacen de ellos. Así, estos grupos han pasado de etnias a pueblos indígenas, reivindicando su derecho a ser considerados de acuerdo con un estatuto legal que les permita ejercer el derecho a la participación política, el control de sus recursos y la libre determinación (Alonso, 1997; Karakras, 1997; Montejo, 1997, entre otros). Tal cuestión plantea una serie de problemas para los Estados y determinados grupos de las sociedades nacionales, que ven con desconfianza tales demandas.

En la actualidad, existe un intenso debate en procura de fórmulas que permitan pensar el futuro de los Estados nacionales que se hallan en crisis, según algunos, o en revisión, según otros (Habermas, 1999b). La mayor parte de los planteamientos apuntan a la necesidad de ir más allá de la igualdad abstracta y asumir una política de reconocimiento de las diferencias culturales, que pueda expresarse en torno de estados pluriétnicos y multiculturales. El problema surge en el momento de definir si el reconocimiento debe tener tan solo un sentido moral, aun cuando las conductas morales tengan una expresión cognitiva (Habermas, 1999b); o bien se va más allá y se plantean transformaciones en el ámbito normativo que regulen la convivencia social. A continuación revisaremos algunos fragmentos de esta discusión.

Existen al menos dos corrientes de discusión con relación a los derechos indígenas y las nuevas formas de ciudadanía. Una que se viene dando desde hace varias décadas y se ha manifestado dentro del ámbito de

las ciencias sociales, las humanidades, las organizaciones indígenas y los organismos internacionales del Sistema de las Naciones Unidas y de la Organización de Estados Americanos (OEA), en general. La otra corriente de discusión, que comienza a evidenciarse en los años ochenta, se ha ido generando dentro del liberalismo,² aunque de ella participan en la actualidad un número bastante amplio de intelectuales y políticos de distinto pensamiento político.

La primera corriente ha planteado, desde hace algunos años, una crítica a los modelos coloniales y neocoloniales bajo los que se han construido las relaciones entre los pueblos indígenas y las minorías nacionales en los Estados de América Latina,³ También ha criticado el carácter y los efectos de las políticas de administración de las diferencias, basadas en la asimilación o aculturación planificada como método para mantener los equilibrios sociales y alcanzar la igualdad de las personas en todos los ámbitos de la vida (social, económico, político, cultural). El centro de esta crítica señala, asimismo, que los Estados y las sociedades nacionales se han construido sobre una base que ha negado las diferencias convirtiéndolas en desigualdades, por lo general sociales y económicas, y echando mano a la discriminación, el racismo y la opresión de los “otros”.⁴ De acuerdo con este planteamiento, se señala, se deben revisar los términos excluyentes según los cuales se han construido y articulado las sociedades latinoamericanas, para avanzar en la búsqueda de Estados y sociedades que reconozcan su matriz diversa y heterogénea. Tal cuestión debiera repercutir, en definitiva, en el mejoramiento de la calidad de vida y el respeto a los derechos y formas de vida de las personas y comunidades excluidas, entre otros impactos y cambios esperados.

² Algunos sostienen que se trata de una disputa entre liberales y comunitaristas del mundo anglosajón. Estos últimos, sin embargo, provienen de la tradición liberal y se declaran como tales; por lo tanto, es de suponer que, en gran parte, se trata de un debate en el interior del liberalismo.

³ De las Naciones Unidas destaca el Informe de José Martínez Cobo (1987).

⁴ Un trabajo pionero en esta línea es el de Guillermo Bonfil Batalla y de varios de los antropólogos que firmaron la llamada Declaración de Barbados por la liberación indígena (1971). Dos trabajos de Bonfil en esta línea son: “El Concepto de Indio en América: una Categoría de la Situación Colonial”. El trabajo de Bonfil ha tenido una gran influencia en las organizaciones y los intelectuales indígenas, quienes han incorporado sus conceptos e ideas de manera muchas veces literal, como etnodesarrollo, control cultural, y otros. Una crítica al trabajo de este antropólogo mexicano, véase en Claudio Lomnitz (1999).

B. El multiculturalismo y la administración de las diferencias culturales

El multiculturalismo está convirtiéndose en una panacea, es decir, en uno de aquellos conceptos donde cabe todo y nada, en una palabra mágica que con sólo nombrarla supuestamente se puede dar respuesta a los grandes problemas de los Estados posnacionales. En este apartado intentamos entender los alcances del multiculturalismo y sus verdaderas posibilidades para enfrentar la problemática indígena en los países de América Latina.

El surgimiento del multiculturalismo se inscribe dentro de los procesos de resignificación de la cultura (y del concepto de cultura) como principio normativo respecto de la política y las formas de organización social.⁵ Es notorio observar cómo de pronto la cultura se ha convertido en un principio cuya “pretensión de validez” adquiere –o retoma– plausibilidad para interpretar a las sociedades en su conjunto y buscar explicación a las fracturas que ponen en peligro la integración sistémica, e incluso en algunos contextos, la integración social (Giddens, 1995). De este modo, las explicaciones culturales de la realidad y los conflictos de la sociedad se han vuelto cada vez más frecuentes, hasta llenar una larga lista de procesos y fenómenos sociales a veces muy disímiles entre sí (Crowley, 2002). Así, se ha pasado del “choque de civilizaciones”, como expresión escatológica del futuro al que nos conducen los conflictos de supuestos “grandes bloques culturales”, a las “guerras culturales” como elemento constitutivo de la política mundial del nuevo milenio (Eagleton, 2001).

Multiculturalismo es un concepto surgido en Canadá a principios de los años setenta, con el fin de abordar el tema de los inmigrantes, las minorías y los grupos étnicos y nacionales. Constituye una reacción frente a la evidente crisis de legitimidad de la asimilación multicultural (*melting pot*) en los Estados Unidos, cuestión anunciada ya hace algunas décadas por Nathan Glazer (1963). En la actualidad, el multiculturalismo es definido, a lo menos, de tres maneras distintas. Una es descriptiva y explicativa, y se refiere al multiculturalismo como un proceso sociológico y cultural, un hecho social que existe en la mayoría de los Estados nacionales. En efecto, la mayor parte de los Estados existentes en el mundo, por no decir la totalidad, están compuestos por una heterogeneidad social y cultural. La

⁵ La discusión sobre el concepto de cultura, después del fallido certificado de defunción de la antropología posestructural, es realmente significativa, porque ha retomado tópicos antiguos y ha pesquisado en los fenómenos actuales –como el problema de las identidades, los nacionalismos y las nuevas formas de acción colectiva– nichos donde desarrollarse y resignificarse.

segunda perspectiva es normativa y aboga por el respeto, valoración y aceptación de la diversidad cultural de los individuos y grupos en un marco de derechos y deberes diferenciados. El multiculturalismo normativo o multiculturalismo de Estado, sería, por tanto, una forma de administrar las diferencias culturales en el marco de los Estados nacionales o dentro de regiones o microrregiones específicas. Su propósito sería la superación de las desigualdades que se generan en la sociedad como resultado de las diferencias culturales. En este sentido, el multiculturalismo como enfoque normativo constituye un proyecto basado en la tolerancia y el respeto a la diversidad y la diferencia.

Existe también un multiculturalismo filosófico o doctrinario, vale decir, un conjunto de enfoques y posturas éticas que entienden el multiculturalismo como una forma de comprensión y ordenamiento de la sociedad, en función de ciertos valores o principios políticos. El multiculturalismo filosófico es tal vez uno de los más difundidos en la actualidad y está representado en el debate por los llamados liberalismos 1 y 2 (Taylor, 2001). Mientras que el liberalismo 1 afirmarí su fe en el individuo, el racionalismo, el universalismo y el utilitarismo mediante una justa distribución de la justicia; el liberalismo 2, denominado comunitarismo, considera que existe un debilitamiento de la vida pública como consecuencia de la promoción liberal del individuo en tanto depositario de derechos naturales anteriores a la vida social (Mouffe, 1997). En el debate actual se procura redefinir el carácter de la comunidad política y el Estado, a partir de la resignificación de las ideas de bien común y de “vida buena”, pero también sobre la base de la búsqueda concreta de mecanismos jurídicos e institucionales que alienten y propugnen definiciones en el ámbito de un multiculturalismo normativo.⁶

Por nuestra parte, entendemos el multiculturalismo como una realidad empírica y una forma de organizar o administrar las diferencias culturales en el interior de los Estados nacionales. El multiculturalismo se opone al asimilacionismo de Estado (Parekh, 2000) y a la negación de las diferencias culturales, intentando redefinir los términos por los cuales se ha organizado hasta ahora la sociedad y la comunidad política. Como realidad empírica, el multiculturalismo es una característica antigua de los Estados nacionales, incluso podríamos decir que ha sido una característica permanente de la sociedad antes de la formación de los Estados modernos. Dentro de los procesos de formación de los Estados nacionales en distintas

⁶ Existen diversas interpretaciones y lecturas respecto del multiculturalismo según las distintas corrientes políticas. Al respecto, Kincheloe y Steinberg distinguen el multiculturalismo liberal, el multiculturalismo plural, el multiculturalismo esencialista de izquierdas (Kincheloe y Steinberg, 1999, Introducción, p. 25 y ss.).

latitudes del mundo, es posible mencionar en términos muy generales tres casos, a los que se recurre frecuentemente: América Latina, África y Europa.

En primer término están los Estados nacionales surgidos de las colonias lusohispanas en América Latina a principios del siglo XIX, la mayor parte de ellos con abundante población indígena, diferentes lenguas y distintas formas de organización social y política. A este multiculturalismo basado en la población indígena se pueden agregar, al menos en un primer momento, los grupos criollos y peninsulares, los mestizos y la población afrodescendiente. Las políticas liberales del siglo XIX intentaron en varios de estos países exterminar a la población indígena o incorporarla de manera violenta (véanse, por ejemplo, los casos de Chile y Argentina alrededor de 1880). En el siglo XX, la estrategia liberal dio paso a nuevas políticas de integración y administración de la diferencia, mediante las cuales se pretende una "asimilación amistosa"; surgen entonces el indigenismo de Estado y sus diferentes corrientes nacionales, como una de las primeras y más importantes políticas de administración de las diferencias culturales.

Las formas de multiculturalismo "de hecho" se diversificaron aún más con los procesos de colonización e inmigración europea en varios países de América, sobre todo del Cono Sur, como Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, que recibieron considerables contingentes de población italiana, alemana, polaca, gallega y española, entre otras. Es cierto que una parte importante de esta población diluyó luego sus diferencias en el "crisol de la nación", como se solía decir antiguamente, dejando de afirmar sus diferencias en pos de una asimilación voluntaria. Pero todavía hoy, aunque de manera más bien simbólica, recrean una diversidad de orígenes, y formas de pensar y ser.

En Europa, la creación de los Estados nacionales surgidos de reinos y principados, como Alemania y Austria, o de fuertes Estados centralizados, como Francia, se construyeron sobre la base de numerosos grupos étnicos o minorías nacionales, como se les denomina en la actualidad. El pensamiento nacionalista nace justamente como una respuesta moderna ante la diversidad y necesidad del capitalismo de constituir grandes y homogéneas formas de organización social, como son los Estados nacionales (Gellner, 1991; Hobsbawm, 1997). La diversidad "inicial" de los países europeos, si bien se vio disminuida o invisibilizada por las políticas de Estado, especialmente por un Estado benefactor que enfatizó la igualdad social, ha vuelto a resurgir en las décadas recientes con la masiva migración hacia Europa de población procedente de todo el mundo, pero especialmente de las ex colonias africanas y asiáticas.

Un tercer ejemplo es el de los países africanos y asiáticos emergidos del escenario posterior a la Segunda Guerra Mundial, en un proceso de reconfiguración del orden geopolítico mundial. El caso africano es uno de

los más recurridos ejemplos de la construcción de Estados-nación sobre bases culturales y políticas endebles, donde a partir de los límites administrativos coloniales –de por sí muy difusos– se crean fronteras y límites nacionales que aglutinan a diversos grupos tribales, muchos de ellos irreconciliables por razones religiosas o políticas, y se separa a otros desconociendo sus expresiones territoriales históricas (Bendix, 1974). Esta creación de Estados nacionales, sin considerar la dinámica multicultural preexistente, ha tenido profundas y negativas consecuencias con respecto a la estabilidad política de las regiones africanas y asiáticas (Stavenhagen, 2000), según hemos podido apreciar recientemente en casos como los de Ruanda, Angola o Senegal, o en los conflictos derivados de la creación del Estado israelí en Medio Oriente, o en las múltiples particiones y reordenamientos de frontera entre India, Bangladesh, Pakistán y Sri Lanka, por dar unos pocos ejemplos.

Pese a la existencia de antiguas sociedades multiculturales, producto de la convivencia de grupos autóctonos e inmigrantes, la preocupación por sus consecuencias sociales y políticas en el interior de los Estados nacionales es reciente y proviene de países en desarrollo como Canadá, los Estados Unidos y la mayor parte de los países que conforman la Unión Europea. El factor común de ellos es la conformación de sociedades a partir de la inmigración, hecho que los diferencia enormemente de los países de América Latina, donde el multiculturalismo se asocia a la existencia de poblaciones indígenas y afrodescendientes. Esto plantea la necesidad de entender que lo que existe no es un multiculturalismo, sino varios “multiculturalismos”, con distintas dinámicas y características propias según los contextos.

Si las sociedades han sido empíricamente multiculturales, ¿qué es lo que hace que las diferencias se conviertan de pronto en un tema de interés político y filosófico? En el caso de Europa, esta emergencia se relaciona directamente con el incremento de la inmigración. En los Estados Unidos, como ya lo señalamos, se vincula con el cuestionamiento de la asimilación cultural y el fracaso de las políticas de acción afirmativa (*affirmative action*). En América Latina, en tanto, esta cuestión estaría ligada a la formación de los nuevos movimientos sociales indígenas y la reforma del Estado, aunque en verdad el traslado algo mecanicista del multiculturalismo al debate actual sobre las identidades y los conflictos indígenas, no permite ver del todo su relación con la realidad y se mantiene aún en un plano retórico y discursivo.

Para algunos autores, esta “eflorescencia social” que es el multiculturalismo y su racionalización en la sociedad contemporánea, corresponde a una crisis de sentido que apunta a la fragmentación de los grandes sistemas simbólicos que sostenían a la sociedad. Una de las manifestacio-

nes más claras de esta fragmentación se encontraría en la crisis del Estado benefactor (Rosanvallon, 1995), que ha dejado en evidencia las desigualdades sociales. Desde otra perspectiva, Andrew Linklater cree que todas las sociedades son multiculturales y lo que sucede hoy en día es que éstas se encuentran en una fase de conflictos y demandas emanadas del desconocimiento y negación de la diversidad, puesto que quienes detentan el poder creen ver en dicha negación y en la asimilación, la estabilidad y reproducción futura de la sociedad. En consecuencia, la irrupción de la diversidad y su impacto en las sociedades actuales reflejarían las transformaciones normales de la comunidad política (1998, p. 86). Siguiendo a Richard Rorty, el autor señala que el progreso moral de la sociedad requiere de la extensión de las fronteras de la comunidad, para que las diferencias entre internos (*insiders*) y externos (*outsiders*) pierdan su significado moral. El reconocimiento sería en principio un importante medio de extensión de la ciudadanía como expresión política de la extensión de la comunidad. El autor habla de fundar una “comunidad dialógica”. Se trata de crear una nueva universalidad que defienda el ideal de que todos los seres humanos tengan igual derecho a participar en el diálogo (social y político), a fin de determinar los principios de inclusión y exclusión que gobiernen la política global (Linklater, 1998, p. 107). De esta manera, para Linklater el problema se resuelve, de manera voluntarista en nuestra opinión, mediante un diálogo social entre las partes, donde ningún grupo pretenda asimilar al otro. Una forma de lograrlo es deconstruyendo el asimilacionismo y mostrando sus debilidades e inviabilidad política.

El problema de la propuesta de Linklater es que es demasiado abstracta y por ello mismo deja fuera de su planteamiento al hecho de que las desigualdades y diferencias se desarrollan y producen dentro de campos de poder y lucha por recursos, entre otros. Lo claro es que los grupos dominantes y subordinados no se hallan en dichas posiciones porque el destino los haya conducido hasta allí. Por consiguiente, es difícil pensar que una ética dialógica pueda romper las firmes ataduras en que se sustentan las desigualdades. Se podría pensar en una ética dialógica más bien dentro de un marco de negociación y diálogo político entre partes en conflicto, pero no como un proyecto en sí mismo.

Para Habermas (1999b), el multiculturalismo refleja la fragmentación simbólica de la sociedad como producto de una crisis de legitimidad del Estado nacional, aunque el autor cree que el multiculturalismo es una dimensión o una capa más de la llamada “lucha por el reconocimiento”, donde caben las demandas de los grupos feministas y ecologistas, entre otros, cuestión sobre la que volveremos más adelante. El autor señala que la crisis del Estado nacional plantea el desafío de encontrar un equivalente funcional para las formas de integración social que requiere la sociedad actual. Frente al “vaciamiento de la soberanía” basada en los términos del Estado

nacional, se requiere encontrar y legitimar nuevas formas de soberanía. El mérito del Estado nacional radicó en la solución de dos problemas en uno: hizo posible una nueva forma de integración social con respecto a la que existía en la época anterior a la Era Moderna, sobre la base de un nuevo modo de legitimación (Habermas, 1999, p. 88). El problema del Estado nacional surge porque en el seno de éste se encuentra incrustada la tensión entre el universalismo de una comunidad jurídica igualitaria y el particularismo de una comunidad con un destino histórico (1999b, p. 91). El éxito del Estado nacional se asienta en el hecho de que por largo tiempo logró reemplazar los vínculos corporativos, en proceso de desintegración desde la época premoderna, por lazos de solidaridad entre los ciudadanos, logro que se ha puesto en peligro cuando se ha intentado dar centralidad al nacionalismo como ideología del Estado nacional bajo la idea de una comunidad homogénea, única y por sobre todo principio y valor de solidaridad. Así, la comunidad política ha sido transformada por la ideología nacional en una comunidad cuasinatural homogénea y excluyente. Habermas encuentra la respuesta a esta cuestión en la búsqueda de nuevas formas de ciudadanía, en el universalismo y la reafirmación de los derechos humanos, y en un nuevo concepto de lealtad colectiva: el “patriotismo constitucional”. Finalmente, Habermas señala que uno de los peligros de las sociedades multiculturales es el fundamentalismo, cuestión que no ha podido ser resuelta por las formas liberales de derechos, libertad y participación. La única manera posible de salvarse del fundamentalismo es por medio del disfrute profano de los derechos sociales y culturales, esto es, mediante la constitución de una nueva forma de ciudadanía que sea integradora y promueva la solidaridad entre los extraños.

C. La búsqueda de nuevas formas de organización de la sociedad: multiculturalismo normativo y pueblos indígenas

Veamos ahora, entonces, cómo es que se expresa el debate sobre el multiculturalismo normativo y cuáles son los alcances de la “política de reconocimiento” que, como veremos, para algunos autores están estrechamente ligados entre sí. El problema de la igualdad y la diferencia se encuentra en el eje de este debate, pero ¿cómo resolver el problema de la igualdad en una sociedad compleja? ¿Es posible alcanzar la igualdad en una sociedad diversa? ¿Se puede construir una sociedad donde se respeten simultáneamente igualdad y diferencia? Estas son algunas de las preguntas que pretenden responder autores como Walzer (2001), Taylor (2001) y Kymlicka (1996) para el mundo anglosajón, o Villoro (1999), Stavenhagen (1999) y De la Peña (2001), para el caso de América Latina.

Las ideas de Walzer son un punto de partida en la actual discusión liberal sobre los problemas de la igualdad, la diferencia y la inclusión del "otro" en las sociedades plurales. En su libro *Las esferas de la justicia*, el politólogo plantea que la igualdad, a diferencia de los ideales de libertad y fraternidad, se ha convertido en un concepto abstracto y retórico que no se ha expresado en prácticas y medidas concretas. Una forma de cambiar los enfoques abstractos por los concretos es pensando una sociedad regulada por el intercambio o distribución de bienes a los que, en la concepción de Walzer, las personas o grupos les dan diversos significados. Walzer propone el reconocimiento de una "igualdad compleja", en contraposición a una "igualdad simple". La primera implica el reconocimiento de los diversos significados y valores que los sujetos otorgan a los bienes que se distribuyen, y la idea de que los procesos de distribución operan en esferas autónomas, según los distintos significados atribuidos a los bienes. El respeto de estas y otras reglas permitiría que la "justicia distributiva" funcione según atributos de igualdad y no de tiranía. Asimismo, posibilitaría varias formas distributivas autónomas, lo que conllevaría el respeto del pluralismo, excluyendo la posibilidad de la imposición de modelos hegemónicos como hasta ahora ocurre en los sistemas de igualdad simple. En los últimos trabajos de Walzer, la cuestión del pluralismo se ha hecho más explícita, abordando también el problema de la autonomía individual frente al grupo, la tolerancia, las políticas de reconocimiento y otros temas relacionados.

Charles Taylor (2001) reintroduce el concepto *roussonian* de dignidad del ciudadano para intentar explicar y resolver el problema de las diferencias y desigualdades en una sociedad multicultural. Se trata de la "política del reconocimiento" cuya base son los conceptos de dignidad y autenticidad. El autor señala que el concepto de dignidad es la forma moderna en que los sujetos quieren ser reconocidos tanto en la esfera íntima como en la pública. El concepto de dignidad reemplaza al viejo concepto de honor como forma de organizar las jerarquías sociales. Las transformaciones sociales que implicaron el tránsito de sociedades jerarquizadas a sociedades democráticas abrieron paso a un concepto universalista y totalizador de dignidad; esa es la forma en que los sujetos, según el autor, desean ser reconocidos en una sociedad democrática. La autenticidad, por su parte, constituye una forma moral de pensar la diferencia y la identidad. En efecto, Taylor indica que existe una estrecha relación entre el reconocimiento y la identidad, y que ambas cosas se retroalimentan. Los individuos y los grupos desean ser reconocidos, pero bajo sus propios términos, "verdaderamente reconocidos" no "falsamente reconocidos", de forma digna y sobre la base del reconocimiento de su autenticidad, de su diferencia. El falso reconocimiento no sólo implica una simulación, sino que puede constituir un agravio y la base de injustas opresiones.

El “moralismo ciudadano” de Taylor nos parece cercano a las posturas de Habermas respecto de la inclusión de la diferencia en las sociedades modernas. Habermas señala que la moral significa igual respeto para cada cual y responsabilidad solidaria universal de uno para con el otro. El sentido de esta moral elimina aquella estructura relacional de alteridad y diferencia, y borra la falsa disyuntiva entre comunidad y sociedad: “hablo de fundamentación moral en primer lugar, descriptivamente con relación a la rudimentaria práctica de fundamentación que tiene su lugar en las interacciones cotidianas del mundo de la vida” (Habermas, 1999b, p. 29). Las reglas morales no son sólo componentes subjetivos de las conductas humanas, sino sobre todo componentes centrales de las relaciones intersubjetivas, a la vez que poderosos dispositivos de organización de la sociedad, lo que les da una fuerza como mecanismos empíricos de toma de decisiones y obligaciones.⁷ No queremos extendernos en la discusión sobre estas posturas, sólo decir que es indudable que las desigualdades y diferencias culturales en el seno de la sociedad poseen un componente subjetivo e intersubjetivo, que regula, organiza y jerarquiza las relaciones y posiciones sociales. El problema es ¿cómo se concretiza la evidencia de éstos, es decir, el reconocimiento?, ¿cómo se puede pensar la diferencia desde un punto de vista moral en sociedades tan segmentadas y estratificadas como las nuestras, en “sociedades de indígenas”?, podríamos decir.

Lo que es claro, en todo caso, es que los movimientos indígenas están transidos por la dignidad y la autenticidad. En las páginas anteriores hemos visto que la demanda indígena no sólo apela a la satisfacción de determinadas necesidades materiales, sino también al reconocimiento y la legitimación dentro del espacio público y en la vida cotidiana. Eso explica, como hemos dicho, que la acción colectiva indígena apele a los mismos códigos con que se la ha excluido o estigmatizado: lo indígena. Al resemantizar y resignificar las diferencias en favor propio, los indígenas están haciendo el ejercicio de intentar ser reconocidos bajo sus propios términos.

Pero existen algunos problemas. Es común escuchar en la discusión que el reconocimiento de derechos a los pueblos se contrapone con el respeto a los derechos humanos universales, por cuanto en las sociedades

⁷ “Aquí formulamos proposiciones que tienen el sentido de exigir a los demás un determinado comportamiento (es decir, plantear una obligación), de comprometernos con una cierta acción (contraer una obligación), de hacer reproches a los demás o a nosotros mismos, de reconocer errores, de presentar excusas, de ofrecer una reparación, etc. En este primer estadio los enunciados morales sirven para coordinar las acciones de diversos actores de modo vinculante. La “obligación” presupone ciertamente el reconocimiento intersubjetivo de normas morales o de prácticas comunes que fijan para una comunidad de modo convincente aquello a lo que están obligados los actores así como lo que han de esperar unos de otros” (Habermas, 1999b, p.29).

indígenas existen prácticas que vulneran dichos derechos. Mientras algunos señalan que los derechos colectivos se contraponen a los derechos individuales, otros argumentan que estos últimos, en el caso de algunas sociedades y grupos, no se pueden realizar sino con el pleno goce de los otros. El trato a las mujeres y los niños, el respeto a las minorías religiosas, los castigos físicos, y otros, son temas comunes en esta discusión.

¿Cómo resolver el problema de los derechos colectivos en una sociedad democrática?, ¿cómo lograr que éstos no vulneren los derechos humanos universales en el marco de la sociedad multicultural? Sobre esta materia, uno de los planteamientos más difundidos y originales de los últimos años es el del canadiense Will Kymlicka (1996), quien para organizar su propuesta de ciudadanía multicultural se basa, principalmente, en la realidad de Canadá y los Estados Unidos.

La propuesta de Kymlicka procura compatibilizar los derechos colectivos e individuales sin afectar a los supuestos básicos del liberalismo: las libertades y derechos individuales, bajo un modelo que denomina de "ciudadanía diferenciada". Este modelo opera sobre la base de un sistema de "restricciones internas" y "protecciones externas" (Kymlicka, 1996, pp. 58 y ss.). Mientras las primeras tienen como objetivo proteger al grupo del impacto desestabilizador de disenso interno (como el deseo de algunos miembros de no seguir las prácticas tradicionales), el objetivo de las segundas es proteger al grupo del impacto de las decisiones externas (como por ejemplo, las políticas del Estado, los megaproyectos que afectan a sus territorios y recursos, y otros). El autor ubica estas dos dimensiones dentro de los llamados derechos colectivos, aunque cada una posee características propias; la primera alude a las relaciones intragrupales, mientras que la segunda se refiere a las relaciones intergrupales. El problema es cómo restringir y proteger a la vez tanto los derechos del individuo dentro del grupo, como de la sociedad y el sistema en que éstos se insertan. El modelo de Kymlicka intenta encontrar la coexistencia de formas distintas de convivencia, de reglas y de derecho; se propone compatibilizar los derechos humanos universales con los derechos humanos específicos de grupo.

El planteamiento de Kymlicka parece adecuado para buscar formas que posibiliten acercar los diversos "derechos" que se ponen en juego en la sociedad multicultural, lo que permitiría la existencia de un derecho de las minorías y los grupos étnicos, pero con apego a las reglas nacionales vigentes cuyo componente básico es el respeto irrestricto a los derechos humanos de las personas. Así, esta fórmula constituiría un modo ampliado de ciudadanía. ¿Pero cuál es la limitación de esta propuesta? ¿Se contrapone o se complementa con la demanda de autonomía de los pueblos indígenas? La limitación es probablemente de tipo político, en dos sentidos. Esta es una propuesta liberal en el marco de una democracia estable, pero ¿qué

sucedería en países donde las formas no liberales de organización social, participación y gerencia social son, en algunos espacios, predominantes con respecto a las formas liberales? ¿Cómo sustituir las formas propias de gobierno y las prácticas sociales que atentan contra los derechos humanos, sin afectar a la autonomía y los derechos de grupo?

Por su parte, De la Peña (2001) señala que el problema de la diversidad y la igualdad debe resolverse en el marco de los procesos de ampliación de la ciudadanía y establece dos tipos de ciudadanía, una formal y otra sociocultural. La primera tiene que ver con la capacidad de los sujetos de ejercer ciertos derechos cívicos (votar, pagar impuestos, cumplir con los rituales patrióticos, entre otros), mientras que la segunda entraña compartir valores y creencias fundamentales de la sociedad en que se vive. El autor reconoce, además, tres tipos de etnicidad o identidad étnica, una basada en el Estado nacional, otra compuesta y otra separada. Cada una de ellas, en combinación con los tipos de ciudadanía, generaría un tipo de convivencia específica. La combinación que mejor se adecuaría a la realidad de los países latinoamericanos con alto número de población indígena, como México, Guatemala, Ecuador o Chile, sería la ciudadanía sociocultural basada en una identidad nacional, pero donde se reconozca y se regule la existencia de otras identidades.

En tanto, el filósofo mexicano Luis Villoro (1999) estima que no es necesario pensar en un concepto de ciudadanía diferenciada como el de Kymlicka. Por el contrario, el autor piensa que los conceptos de autonomía y ciudadanía deben ser considerados como complementarios y no como opuestos, de esa forma se evitaría “dividir” a la ciudadanía, que es un principio básico para garantizar la igualdad a todas las personas. Según Villoro, la idea de ciudadanía diferenciada implica el peligro de separación o antagonismos dentro de un Estado nacional. El ciudadano es, por definición, sujeto de derechos iguales para todo individuo, cualesquiera sean sus diferencias culturales o sociales; la autonomía, por el contrario, establece sujetos que pertenecen a comunidades con derechos diferenciados. De esta manera, la sola satisfacción de los derechos de autonomía bastaría para la realización de la igualdad de derechos del conjunto de ciudadanos, sin tener que diferenciar la ciudadanía, lo que podría dar lugar a privilegios y ventajas para ciertos grupos.

Finalmente, Rodolfo Stavenhagen sostiene que después de dos siglos de democracia republicana liberal formal, los países latinoamericanos están llamados a replantear la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, dando cuenta de las diferencias culturales existentes por medio del establecimiento de la ciudadanía multicultural. El autor señala que la ciudadanía multicultural en cuanto a los pueblos indígenas debe incluir:

“... su reconocimiento como pueblos con personalidad jurídica y con derecho a la libre determinación, las comunidades indígenas como entes de derecho público y con derechos autonómicos, las lenguas indígenas como lenguas nacionales, la delimitación de territorios propios y protegidos, el derecho al manejo de recursos y sus proyectos de desarrollo, el respeto a sus normas internas de gobierno local y sus usos y costumbres o derecho consuetudinario, la libertad religiosa y cultural de la comunidad, y la participación y representación política a nivel regional y nacional. La ciudadanía en cuanto a pueblos indígenas se refiere, deberá tener dos puntos de referencia esenciales: la unidad del Estado democrático y el respeto a los derechos humanos individuales al interior de las unidades autonómicas que se establezcan” (Stavenhagen, 1999).

D. Multiculturalismo y comunalidad indígena: ¿opuestos o complementarios?

Aunque la discusión acerca de la naturaleza y normativa del multiculturalismo ha enriquecido los debates teóricos sobre la diversidad cultural, se está lejos de un consenso acerca de los verdaderos alcances de esta “fórmula” nacida en una realidad muy diferente a la de Latinoamérica, aunque con una gran fuerza para nombrar realidades. Con respecto a estas cuestiones, parece necesario plantearse algunas preguntas: ¿cómo asumir la veracidad del argumento multicultural en un contexto donde precisamente la cultura está sirviendo de argumento de exclusión y opresión, bajo el paradigma del “choque de civilizaciones” y de las “guerras culturales”? De las lecturas comentadas, queda la duda de ¿hasta qué punto el argumento multicultural se compromete con las desigualdades económicas y sociales, tanto o más fuertes que las desigualdades culturales? ¿A quiénes sirve el argumento multicultural? ¿Para quiénes es verdaderamente útil? ¿Es útil para los grupos y movimientos étnicos?

Para muchos autores, el multiculturalismo normativo está lejos de ser la solución a los problemas de las sociedades diversas o plurales; es más, algunos consideran que el multiculturalismo no es otra cosa que el maquillaje cultural del neoliberalismo, su “coartada cultural” (Vázquez, 2003, p. 51). Según esta crítica, el multiculturalismo, significaría más que una política, un criterio de desempeño para el liberalismo económico, una forma de hacer más eficientes y adecuadas a los tiempos las reformas económicas que afectan a las grandes mayorías y a los sectores más excluidos, procurando el compromiso de los sujetos o una mínima respuesta positiva a los cambios y transformaciones que se están operando. Asimismo, en el caso de América Latina, el multiculturalismo sería una respuesta

retórica del Estado y los grupos de poder ante los levantamientos, rebeliones, movilizaciones, desacuerdos, demandas y malestares manifestados por los indígenas y sus organizaciones. Aún no es posible observar en el continente experiencias concretas de políticas multiculturales, multiétnicas o pluriculturales, que –se supone– deben comprender al conjunto de la sociedad a partir de cambios estructurales en los sistemas de administración del Estado, la educación, la implantación de sistemas de pluralismo jurídico, y otros.

Además, con el tiempo, el concepto de multiculturalismo ha sido “cargado” de más y más significados, adjudicándosele la contención de todas las diferencias sociales y culturales existentes en la sociedad. Un ejemplo de esto es la suposición de que el multiculturalismo contiene a todas las “diferencias”: las de género, raza, cultura, edad y capacidad física (Kincheloe y Steinberg, 1999). En nuestra opinión, esto hace al concepto menos eficaz para entender los procesos que se supone representaba en un principio.

También hay quienes ven en el multiculturalismo una estrategia errada para dar solución a los conflictos sociales, pues al visibilizar o hacer más evidentes las diferencias, contribuye a profundizar las desigualdades derivadas de éstas. En la medida en que el multiculturalismo se basa en supuestos principalmente culturales, deja de lado los factores económicos, que tienen mayor peso que la cultura en la generación de desigualdades e inequidades. En ambos sentidos, el multiculturalismo contribuiría más a la fragmentación social que a la integración y la convivencia, señala Giovanni Sartoris (2001). El autor italiano plantea que la condición fundadora de la ciudadanía es la institución del “ciudadano libre” y de ella se deriva una igual inclusividad. Por el contrario, la ciudadanía diferenciada convierte a la inclusividad en una “desigual segmentación” (Sartoris, 2001, p. 103). La ciudadanía diferenciada o basada en el multiculturalismo “tribalizaría” a la sociedad, profundizando las desigualdades entre grupos previamente desfavorecidos. La apuesta de Sartoris es por tanto el pluralismo, manifestado como una “sociedad abierta” que sería enriquecida por pertenencias múltiples. En cambio, el multiculturalismo significa el desmembramiento de la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas (Sartoris, 2001, p. 127).

La aplicación mecánica, retórica y discursiva del multiculturalismo ha puesto en una nebulosa el sentido de las demandas de los grupos étnicos quienes, en nuestra opinión y teniendo en cuenta las demandas principales (véase el cuadro 2 del anexo), no se sienten necesariamente representados por la propuesta multicultural. Salvo algunas excepciones, como la de Ecuador, el multiculturalismo aparece más como un discurso del Estado, los organismos internacionales y los intelectuales, pero ¿es

realmente la demanda central de los grupos étnicos? La mayoría de los intelectuales y políticos asumen, casi a ciegas, el proyecto multicultural como una posibilidad de superar el conflicto indígena. Si bien algunas organizaciones indígenas han incorporado en su discurso los códigos del multiculturalismo, usados como sinónimos de pluriétnicidad, multinacionalismo, y otros, en general, el discurso indígena plantea demandas por reconocimiento (político, territorial, identitario, lingüístico, entre otros) y no tanto la conformación de una nación multicultural. Nuestra apreciación es que es necesario clarificar esos dos ámbitos y entender cómo se relacionan entre sí. Por una parte, es cierto que –haciendo un ejercicio– la “política del reconocimiento” puede dar pie a una sociedad o un estado multicultural. Pero ¿es una ciudadanía multicultural o una ciudadanía étnica a lo que aspiran los movimientos indígenas? Primero habría que aclarar los conceptos. La ciudadanía multicultural es una forma de ciudadanía ampliada, tal como está planteada por Kymlicka o De la Peña. La ciudadanía étnica, en cambio, la entendemos como una forma de ciudadanía restrictiva que reconoce a los grupos étnicos, les restituye bienes simbólicos y materiales, les otorga canales de participación, pero no se hace cargo del resto de la sociedad. En el fondo, amplía los derechos y deberes ciudadanos a los grupos étnicos, dejando intactas las estructuras de convivencia con los otros grupos. Esto, que puede parecer algo trivial, es muy importante, porque el multiculturalismo dice abordar la complejidad sociocultural de la sociedad y no a un solo grupo. ¿Es eso lo que persiguen los movimientos étnicos?

Por otra parte, el multiculturalismo nace en el seno del Estado liberal y es ahí donde parece más cómodo. ¿Qué sucede en aquellos contextos en que el liberalismo es “imperfecto”, donde la democracia y las formas de hacer política entre los diferentes actores y sujetos se puede calificar de no liberal (*iliberal*). Teniendo en cuenta los ejemplos descritos de Chile, Bolivia, Ecuador y México, es posible concluir que las demandas indígenas, así como las estrategias que las vehiculizan, no concuerdan plenamente con las formas liberales de hacer política. Es más, se trata en muchos casos de estrategias diametralmente opuestas a las formas hasta ahora conocidas, pero esto es sólo una parte del asunto. Las estrategias y las formas de articular la lucha étnica y sus demandas pueden ser una manera peculiar, distinta de hacer política, pero no quiere decir que representen un rompimiento sistémico con la democracia o las formas liberales de hacer política. La paradoja reside no en las estrategias, sino en el contenido mismo de las demandas, en los elementos que componen los proyectos políticos indígenas. Los movimientos indígenas apelan a la comunidad, los rituales y creencias ancestrales, a los modos corporativos de participación y toma de decisiones, asimismo, demandan que se les reconozcan sus formas de gobierno y autoridades tradicionales que, desde una lógica comunal,

privilegian el consentimiento de la asamblea antes que el voto, la representación y la elección directa.

Algunas preguntas siguen abiertas puesto que aún no existen países latinoamericanos que hayan dado curso a verdaderas políticas y reformas de corte multicultural, de modo que es difícil saber cómo se aviene esta fórmula con las formas no liberales de hacer política existentes en el seno de muchos países de la región, así como en las estrategias y demandas de los movimientos indígenas. Por lo demás, si los grupos étnicos reivindican sus propias formas de hacer política, de organizarse, distribuir el poder, participar y tomar decisiones, surge la pregunta de si el comunalismo indígena es compatible con la democracia liberal actual. Y si no lo es queda claro que una de las metas por alcanzar es, justamente, la ampliación de la ciudadanía en un marco de profundización democrática, o de democracia radical, como propone Mouffe. Es evidente que las propuestas indígenas están en directa relación con las limitaciones y problemas actuales porque atraviesan los sistemas democráticos. En cierta forma, la democracia se ha convertido en un discurso que está lejos de cumplir con el desempeño que se le atribuye y las expectativas que genera.

De ahí que algunos movimientos y organizaciones indígenas postulen un proyecto propio, una “vía india”, que privilegia las formas propias o que excluye, a lo menos discursiva y simbólicamente, a otras formas de organización, gobierno y participación que no sean las fijadas por la asamblea indígena comunal. Esta es la propuesta del sociólogo aymara Félix Patzi, asesor del Movimiento Indígena Pachakutik (MIP), quien propone la formación de un gobierno comunal indígena, en oposición al sistema político liberal. El sistema comunal, según Patzi, reúne en una misma instancia las gestiones política y económica, que son reguladas por los miembros de la comunidad constituida en asamblea. Las autoridades de la comunidad no son elegidas para representar a la comunidad, sino “mandatadas” por ésta. En la propuesta de Patzi, la representación tradicional aparece como un potencial de personalismo y corrupción, en cambio el “mandatado”, de acuerdo con un sistema rotativo de elección, es el que lleva la voz de la comunidad. En el tema de los recursos económicos, la propuesta de Patzi, establece la gestión comunal de los recursos, pero bajo un control efectivo familiar.⁸

Otra persona cercana al MIP, el intelectual boliviano Álvaro García Linera, plantea en esta misma línea el reconocimiento de la autonomía y

⁸ Intervención de Félix Patzi en las Jornadas Latinoamericanas “Movimiento indígena: resistencia y proyecto alternativo”, organizadas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad de la Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, del 28 al 30 de mayo de 2003, México, D.F.

la libre determinación de los pueblos indígenas de Bolivia, con el fin de que las comunidades o confederaciones de éstas puedan acceder a la auto-gestión y el autogobierno. Asimismo, propone la elección de autoridades ejecutivas y la formación de estructuras de deliberación regional por parte de las comunidades culturales resultantes de la federación de pueblos y etnias indígenas, esto es, federaciones provinciales, federaciones de *ayllus*, o ambas, con sus sistemas de cabildo o sistemas de elección individual de representantes, que podrían cumplir el papel de “gobierno regional mínimo” (García Linera, 2003, p. 38). La propuesta de García Linera es, como él mismo apunta, “expansiva”,⁹ esto quiere decir que pretende integrar a los habitantes no indígenas de ciudades o barrios comprendidos dentro de la territorialidad autonómica, como sujetos con los mismos derechos individuales y colectivos en la conformación de los sistemas de autoridad regional (ibídem).

Entre los purhépecha de la sierra de Michoacán, en México, después de una década de conformación de movimientos étnicos que demandaban autonomía y territorio, se ha retornado a un proceso de recomunalización (Vázquez, 2003), a partir de la formación de una organización territorial denominada Consejo de Autoridades Purhépechas de la Meseta. El Consejo, que agrupa a más de 40 comunidades, demanda ser reconocido como un “cuarto nivel de gobierno” dentro del estado de Michoacán, teniendo como fundamento y justificación para ello la naturaleza comunal de sus representantes, esto es, los representantes de los bienes comunales, es decir, las autoridades agrarias, elegidas sobre la base de una toma de decisiones en la asamblea comunal y el consenso.¹⁰

Democracia efectiva, democracia profunda, comunalismo, comunización, ¿cuáles son las formas que deben adquirir los procesos de organización política y social, ya no sólo de las comunidades indígenas, sino del conjunto de las sociedades multiculturales? ¿Es posible construir sociedades donde convivan distintos sistemas de organización y toma de decisión política? ¿Es viable la construcción de un sistema expansivo de organización basado en comunalidad indígena? Pero ¿no es acaso la comunidad indígena un producto de las relaciones económicas, políticas y sociales de los indígenas con la sociedad nacional y el Estado? Sin negar la validez del planteamiento indígena, que en todo caso posee un alto utopismo moral (Melucci, 1999), es necesario preguntarse si no hay una excesiva idealización de la comunidad, de la asamblea comunal, como un órgano opuesto al corrupto y decadente sistema democrático.

⁹ Intervención de Álvaro García Linera en las Jornadas Latinoamericanas “Movimiento indígena: resistencia y proyecto alternativo”.

¹⁰ Álvaro Bello, notas de campo personales, mayo de 2003.

Los planteamientos comunialistas “olvidan” la existencia de los conflictos internos de las comunidades, los faccionalismos, las luchas de poder y la corrupción, que se expresan incluso en las comunidades más alejadas de los centros de poder. Olvidan que las sociedades indígenas, como cualesquiera otras, son protagonistas de disputas por el poder y el control de recursos, que la contienda hegemónica con el Estado toma diversas formas, donde las comunidades y sus habitantes generan espacios de negociación, resistencia o apropiación de los recursos y políticas que les son “aplicadas”. No se trata de estigmatizar a las estrategias indígenas, hacer este tipo de críticas aparece por lo general como algo políticamente incorrecto; se trata más bien de matizar los argumentos del debate para no caer en posturas maniqueas. Es claro que los proyectos indígenas son el resultado de su historicidad y contexto; asimismo, son el reflejo de las luchas políticas y las relaciones con el poder del Estado. No surgen como creaciones de escritorio o invenciones carentes de todo cálculo o realismo político; sin embargo, es evidente que plantean un desafío al conjunto de la sociedad, desafío que en las circunstancias actuales, difícilmente puede ser asumido por el multiculturalismo retórico que ronda en la región. La realidad indica que se deben buscar fórmulas que apunten a la realidad intercultural de las relaciones sociales y políticas.