

Cuadernos de Antropología Social

Cuadernos de Antropología Social

ISSN: 0327-3776

cuadernosseanso@gmail.com

Universidad de Buenos Aires

Argentina

Bartolomé, Miguel A.

La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina

Cuadernos de Antropología Social, núm. 28, 2008, pp. 33-49

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180913915002>

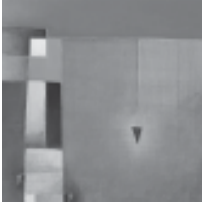
- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina

Miguel A. Bartolomé*

Resulta difícil retomar un tema como el de la diversidad cultural en América Latina, sin reiterar lo que una vasta bibliografía propone y sin pretender proporcionar datos novedosos, que no estén contenidos en los numerosos informes institucionales y académicos al respecto. Pero el solo hecho de que este tipo de información y reflexión continúe siendo demandada, pone de relieve que el tema está lejos de haberse agotado y que la situación contextual ofrece múltiples aspectos que todavía no han sido suficientemente explorados por la reflexión social contemporánea. Trataré entonces de referirme una vez más al tema, sabiendo que mis palabras no constituirán más que un aporte parcial a una cuestión que constituye por sí sola un permanente desafío, no sólo para la imaginación social sino también para la definición o redefinición de los referentes organizativos latinoamericanos, así como para la implementación de específicas políticas públicas por parte de los estados regionales. Soy un antropólogo mucho más dedicado a la investigación que a la docencia, por ello mis propuestas tratarán de basarse más en la reciente información etnográfica que en la reiteración de los discursos teóricos (y a veces retóricos) que suelen desconocer a sus protagonistas.

No es infrecuente escuchar que la cuestión de la diversidad étnica y cultural en América Latina constituye una apelación al pasado, una especie de nostálgico o romántico intento de retorno a momentos dejados atrás por la historia o de valoración de arcaicos actores sociales cuyo exotismo alimenta los folklores locales. Parte del proceso necesario para la construcción de sociedades plurales, pasa

* Antropólogo. Profesor-investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. Versión escrita de la conferencia organizada por la Sección de Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL, UBA) el 20 de agosto de 2008, en el marco de las actividades por el 50 aniversario de la carrera de Ciencias Antropológicas.

por cuestionar tanto las visiones basadas en el desconocimiento, como las perspectivas derivadas de un evolucionismo acrítico que percibe al presente como cúspide de la experiencia humana. Pero también supone confrontar la multiétnicidad vigente con las visiones de aquellos para quienes el humanismo genérico pasa por la abolición de la diferencia, en pos de la construcción de un mundo poblado por una humanidad única e idéntica a sí misma, cuyos rasgos dominantes serían básicamente los de la civilización occidental. Y a esta propuesta han confluído tanto las políticas estatales, como las homogeneizadoras fuerzas del mercado, que requieren de una humanidad de consumidores poseedores de similares apetencias, así como algunos sectores radicales que consideran a la homogeneidad como sinónimo de igualdad.

Comenzaré asentando que las poblaciones indígenas y afrodescendientes de América Latina exhiben diferentes historias y contextos regionales que han condicionado su pasado y su presente. Pero todas manifiestan su inserción dentro de una problemática común; todas ellas han sido y son víctimas de la construcción de estados uninacionales sobre configuraciones multiétnicas y pluriculturales. Esta diversidad constitutiva de las formaciones sociales latinoamericanas ha sido históricamente percibida como un obstáculo para la construcción de estados “modernos”, imaginados bajo la luz del modelo teórico de la Revolución Francesa, para el cual a un aparato estatal debería corresponder necesariamente una comunidad cultural homogénea. Las distintas políticas indigenistas desarrolladas por los estados durante gran parte del siglo XX, y orientadas hacia la integración de los indígenas a la “sociedad nacional” —lo que implicaba una represión lingüística y cultural—, se basaron así en un denominador común; la diferencia constituía una afrenta al modelo estatal, la redención de la alteridad pasaba por la asimilación a un modelo referencial más imaginario que objetivo, constituido por la “comunidad nacional”. El etnocidio deliberado, la destrucción de una cultura diferente a aquella que la reprime, hoy tipificado prácticamente como un delito, constituyó entonces el objetivo manifiesto de las políticas públicas de nuestros estados, que actuaron como formaciones neocoloniales.

LA PRESENCIA DE LOS AUSENTES

Como es público y notorio este proceso coercitivo no ha logrado su cometido. La resistencia cultural indígena o, mejor dicho, la *cultura de resistencia* (Bartolomé, 1988) configurada durante las generaciones coloniales y neocoloniales,

ha logrado la reproducción de sociedades y culturas colocadas en condiciones que hacían creer que su supervivencia era casi imposible.¹ La población indígena de América Latina asciende hoy en día a un total aproximado que oscila entre los 42 y los 50 millones de personas, según las poco confiables estadísticas disponibles (Bartolomé, 2006). A su vez, se estima que los afrodescendientes se aproximan a los 150 millones de individuos, muchos de los cuales se orientan a ejercer rasgos o complejos de rasgos provenientes de sus tradiciones de origen (CEPAL, 2005). Pero en muy pocos casos se podría considerar que estas culturas son “sobrevivientes” del pasado, que se han mantenido inalteradas a través de los siglos. En la gran mayoría de ellas han operado procesos de transfiguración étnica y cultural, que suponen la reconfiguración de las matrices o formas culturales existentes en el momento del contacto, hasta desarrollar nuevas configuraciones sociales que recuerdan, aunque no reproducen linealmente aquel pasado.

Cabe señalar que la transfiguración ha sido y es el mecanismo básico para una reproducción identitaria que ahora puede asumir referentes culturales diferentes a los “originales”; es decir que las culturas cambian pero los campos sociales alternos que generan permanecen, ya que no requieren ser idénticas a un modelo ideal de sí mismas para proyectar su identidad hacia el presente y el futuro. Un ejemplo de esto lo proporcionan muchas de las culturas nativas mexicanas, que adoptaron el modelo político proveniente del municipio castellano del siglo XVI y de las cofradías coloniales, combinados con sus lógicas parentales tradicionales, pero que ahora lo defienden como una institución propia que regula la vida colectiva (Bartolomé, 2003). Algo similar ocurre con las actuales manifestaciones religiosas de las tradiciones culturales andinas, en las que el culto a los antepasados y a los sagrados *apus* de las montañas no excluye la presencia de símbolos y deidades cristianas, conjugados por medio de la experiencia múltiple de lo sagrado que es característica de las religiones politeístas. En estas transfiguraciones operan entonces procesos de apropiación guiados por las específicas lógicas culturales, que hacen compatibles los elementos externos y los internos, en la medida en que son “traducidos” por los códigos y las axiologías presentes en los respectivos textos culturales. En este sentido, lo propio y lo apropiado pueden coexistir sin contradicciones aparentes, ya que son vividos como un conjunto integrado que constituye la organización social y simbólica contemporánea. No cabe entonces apelar a supuestas “purezas” de los Pueblos Originarios, ya que éstos están también formados por grupos humanos abiertos a la historia y a sus cambiantes avatares.

De hecho, como resultado de la invasión militar del siglo XVI, del desarrollo de los sistemas de opresión y, en especial, de las plagas y epidemias, muchos de

los grupos nativos originales desaparecieron en los primeros siglos coloniales. Sin embargo, otros se originaron a través de complejos procesos de etnogénesis que llegan hasta nuestros días. Estas etnogénesis supusieron en muchos casos la transformación radical de un grupo, como consecuencia de la adopción —impuesta o no— de rasgos de la cultura occidental, en tanto que en otros se orientaron hacia el surgimiento de nuevos grupos, integrados por miembros de distintas sociedades previas, que se constituyeron como comunidades diferenciadas. En el primer proceso, tendríamos el ejemplo de pueblos en los que predominaba la caza y la recolección, y que se vieron obligados a la condición de agricultores sedentarios como resultado de la imposición de colonizadores o misioneros. El caso de los pescadores y cazadores chaqueños de la tradición *guaycurú*, del actual Paraguay, o el de los *mapuches* de Chile y Argentina, a los que la masiva adopción del caballo transformó en sociedades ecuestres.

El segundo proceso, que supone quizás las mayores etnogénesis, fue protagonizado por miembros de las sociedades africanas que se reconstituyeron a sí mismas en términos étnicos. A los naufragios de buques negreros en el caribe debemos la actual presencia de los *miskitos* de Nicaragua, quienes representan la fusión de africanos con indígenas de las costas, conjunción que dio origen a un tipo especial de comunidad etnolingüística. Similar es el caso de los *garifunas*, también llamados “caribes negros”, de los litorales atlánticos de Belice, Honduras y Guatemala, quienes se constituyeron como tales alrededor del siglo XVIII como resultado de la mezcla de afrodescendientes y nativos *arawak*. Por otra parte, muchas colectividades de esclavos fugitivos y, posteriormente, de negros liberados, dieron lugar al surgimiento de aldeas y territorios étnicamente definidos en términos raciales: este es el caso de los llamados “quilombos” del Brasil, de los “palenques” de Colombia o de los “cimarrones” de Venezuela.

Aquí cabe aclarar, una vez más, que no se puede hablar en forma genérica de “los indígenas”, e incluso de “los afrodescendientes”, ya que estas son categorías globales que designan de manera arbitraria a un vasto conjunto de pueblos poseedores de distintas culturas y estructuras organizativas. Son taxonomías clasificatorias externas a las sociedades que designan, basadas en criterios que pueden no ser parte de la experiencia social de los clasificados. Así, por ejemplo, cuando se habla de “los nahuas” se está recurriendo a un criterio lingüístico que unifica a docenas de configuraciones culturales contemporáneas, que pueden hablar lenguas ininteligibles entre sí y que poseen diferentes historias e identificaciones sociales, aunque todas estén vinculadas con la gran tradición civilizatoria mesoamericana de la cual provienen. Algo similar ocurre si nos referimos a “los

guaraníes” como una categoría generalizante e inclusiva, que en realidad designa a numerosos grupos étnicos constituidos por múltiples formaciones aldeanas de las tierras bajas sudamericanas, asentadas en diferentes países, la mayoría de las cuales no tienen más relación entre sí que la que brinda la pertenencia a un grupo etnolingüístico, lo que por sí mismo no define una identidad compartida. Las consecuencias políticas de esta aparente formalización académica se hacen evidentes cuando se plantean escenarios sociales en los cuales dichos grupos deberían tener una representación unitaria ante las instituciones estatales.² En el caso de los afrodescendientes, las diferencias internas son también significativas, ya que algunos grupos de este origen reivindican ahora una ancestralidad africana, pero otros, como en el caso de la población de ascendencia negra de la costa pacífica mexicana, han incorporado complejos de rasgos provenientes de las vecinas poblaciones indígenas, que los hacen pensarse más en términos culturales que raciales; siendo así que la membresía “racial” se construye en gran medida a partir de la apropiación de las tradiciones indígenas del entorno regional. De hecho, no considero pertinente tratar en forma conjunta a las poblaciones indígenas y a las afrodescendientes, puesto que manifiestan problemáticas altamente diferenciadas, unificadas por lo general sólo a través de una difundida situación social signada por el racismo y la pobreza.

Creo también que resulta importante destacar que el registro etnográfico de las últimas décadas reporta definidos procesos de re-etnificación de poblaciones que habían dejado de ser consideradas —y de considerarse— en términos étnicos. Este proceso está cambiando el panorama etnodemográfico contemporáneo, realidad que los censos estatales suelen no captar porque la filiación étnica se establece sólo a partir de la lengua hablada; ya que la re-etnificación, o actualización étnica, demuestra que la lengua es un fundamental referente de la identidad, pero que no es el único referente posible, puesto que la historia, el territorio, la comunidad, las tradiciones compartidas, las prácticas rituales, la confrontación con los no indígenas y diferentes rasgos organizacionales, pueden constituirse como datos válidos para la configuración identitaria (Bartolomé, 1997). En algunos casos, la re-etnificación, que llega a desencadenar verdaderos escenarios de etnogénesis, es protagonizada por grupos de tradición indígena a los cuales los cambios legislativos, que ahora favorecen a las poblaciones nativas, brindan una oportunidad de acceso a recursos para los cuales su filiación cultural constituía antes un obstáculo. Es decir, grupos que se vieron obligados a intentar mimetizarse con su entorno, como consecuencia tanto de las políticas etnocidas de los estados, como de la negación de sí mismos, de la “vergüenza étnica”, derivada de la

internalización de los estereotipos denigrantes adjudicados a la condición indígena. En otros casos, la re-etnificación proviene de una nueva dignidad generada por la participación activa en procesos políticos nacionales, tales como en los casos de México, Ecuador o Bolivia, que influyeron en una redefinición de la autopercepción colectiva de aquellos que habían llegado a asumir que ser “indio” era una forma ineficiente y precaria de ser un ser humano.

Lo que quiero destacar con las observaciones anteriores, es que en América Latina la diversidad se multiplica, en lugar de reducirse y ajustarse a los denominadores comunes manejados por los estados. Y, aunque no es el tema de este ensayo, si analizáramos los nuevos contextos sociales desarrollados por los antiguos y recientes aportes migratorios, nos encontraríamos con un panorama aún más heterogéneo, ya que los migrantes tienden a etnizarse y a ser etnizados por las comunidades estatales receptoras. Es decir, que los miembros de estados nacionales, tales como los coreanos y chinos que arribaron a la Argentina en las últimas décadas, los japoneses en el Brasil o los alemanes mennonitas en el Paraguay, pasan a ser percibidos y a percibirse como grupos organizacionales diferenciados, los cuales generan sus propias fronteras interactivas de acuerdo a los diferentes contextos de convivencia. Por otra parte, si a esto sumamos las migraciones internas que se registran entre estados latinoamericanos, como es el caso de los llamados “brasiguayos”, brasileños que han emigrado por millares al oriente paraguayo, de los muchos miles de peruanos y bolivianos asentados en la Argentina o de los numerosos centroamericanos que se han trasladado a México, tendremos un contexto en el que la diversidad es la norma y no sólo un fenómeno de coyuntura.

POBREZA Y DIVERSIDAD

Caracterizar, una vez más, la pobreza indígena, pareciera un repetitivo ejercicio de autocrítica realizado no sólo por los antropólogos, sino también un tanto ritualmente por las instituciones estatales e internacionales. Los más recientes estudios y reportes realizados por el Banco Mundial (2006), la Comisión Económica para América Latina (2006), la FLACSO (Cimadamore et al, 2006) o las Naciones Unidas (Stavenhagen, 2003), nos sitúan ante panoramas sociales signados por la precariedad y la miseria definitivamente ligadas a la condición étnica, ya que se estima que el 80% de los indígenas viven bajo la línea de pobreza. En todos nuestros países ser indio es sinónimo de ser pobre, hasta el punto de que en ciertos contextos, como en México, los términos son intercambiables; cuando en algunas

regiones la gente dice que es pobre en realidad está diciendo que es indígena. Cabe entonces explorar cómo se ha llegado a esta situación, después de los dos siglos de las independencias nacionales que siguieron a las tres centurias coloniales. Debemos así recordar que, a pesar de los distintos contextos discursivos latinoamericanos, las independencias representan procesos desarrollados por criollos hispanos o lusitanos contra hispanos y lusitanos peninsulares. Si bien los indígenas y los afrodescendientes fueron masivamente utilizados en las confrontaciones militares, las repúblicas que se constituyeron no los tenían como protagonistas, ya que su diseño respondió al modelo europeo que guiaba a la minoría blanca o, eventualmente, mestiza, que se asumió como referente para la construcción nacional.

Se generó entonces una doble contradicción, étnica y de clase, que ha acompañado hasta ahora el proceso económico, cultural y político latinoamericano. No podía haber nuevos dueños de la tierra, si éstos carecían de poblaciones que produjeran la masiva transferencia de valor que requería la lógica económica de la época. Por otra parte, el nuevo grupo dominante necesitaba de la posesión territorial, que el estatuto colonial había parcialmente impedido al establecer las llamadas repúblicas de indios y las misiones. Así se produjo un amplio proceso de expansión de las burguesías blancas sobre las tierras indígenas, generándose una privilegiada clase de grandes terratenientes criollos que detentaron o se relacionaron íntimamente con el poder político. Prueba de la conflictividad derivada de esta expansión neocolonial, a la que solemos llamar “segunda conquista”, es que en el siglo XIX se produjeron más importantes rebeliones indígenas en América Latina que en todo el período de dominio peninsular (Barabas, 2001). Con diferentes manifestaciones, de acuerdo a los distintos momentos del proceso histórico de los estados, esta situación se ha mantenido hasta el presente. Incluso el desarrollismo de mediados del siglo XX se tradujo en una nueva expansión estatal sobre las tierras indígenas remanentes, demandadas por las posibilidades de explotación de bosques o de minerales, cuyos ocupantes fueron percibidos como un obstáculo para el “desarrollo nacional”, tal como lo comprueban los masivos desplazamientos de poblaciones nativas resultantes de las grandes obras de infraestructura de la época, o de las colonizaciones dirigidas hacia territorios indígenas en las tierras bajas tropicales.³ A su vez, las políticas neoliberales de fines del siglo XX y de comienzos del presente, no se han basado tanto en la explotación de las tierras o de la fuerza de trabajo indígenas, sino en su exclusión de un modelo económico que no los requiere y que se limita, en el mejor de los casos, a diseñar algunas políticas asistenciales que sirvan como amortiguadores de posibles estallidos sociales.

Creo que esta breve digresión histórica resulta importante para acceder al panorama del presente, ya que de lo contrario no podríamos entender que *nuestros estados fueron contruidos no sólo al margen sino también en oposición a las poblaciones nativas*. Así, la pobreza indígena en el presente no es sino el resultado de un proceso político que deliberadamente utilizó a esas poblaciones para sus fines, pero que las excluyó de sus eventuales logros. Por ello no cabe plantearse posibilidades transformadoras de la precariedad actual que no contemplen una redefinición del modelo de relaciones interétnicas vigente, tanto en el campo cultural como en lo político y lo económico. Y esta no es una propuesta maximalista que niega la posibilidad de cambios parciales, sino el reconocimiento de que la lógica estatal debe cambiar para dar cabida a la presencia de *sujetos colectivos* y que, en cuanto tales, son poseedores de derechos colectivos. La construcción estatal de ciudadanías arbitrariamente uniformizadas, debe dar lugar al reconocimiento del ejercicio de la diferencia por parte de aquellas colectividades culturalmente diferenciadas. Pero no se trata sólo de una “tolerancia” filosóficamente planteada, como la que destacara Charles Taylor (1993), sino del ejercicio pleno de sus sistemas políticos, económicos, sociales, cosmológicos y culturales, incluyendo el derecho a una autonomía territorial que otorgue un marco espacial a la reproducción de la colectividad. Los sistemas jurídicos estatales sostienen que el primero en el tiempo es primero en el derecho, entonces ¿por qué no reconocer esta primacía temporal de los Pueblos Originarios sobre sus territorios remanentes? La compatibilidad de estas lógicas con las estatales puede ser objeto de un constante proceso de negociación bilateral, en la medida en que ambas comunidades tienen la posibilidad y la capacidad de replantearse sus proyectos colectivos para lograr ciertos niveles de entendimiento mutuo que minimicen las discrepancias. Muchas comunidades étnicas deben parte de su pobreza a la imposibilidad de acceder a recursos del suelo y del subsuelo que las actuales legislaciones adjudican al estado. Ríos, selvas, bosques, acuíferos, plantas medicinales, así como múltiples recursos minerales, son de uso exclusivo del estado o de sus concesionarios empresariales, aunque se encuentren en territorios indios. La pobreza indígena es resultado de un proceso de dominación y expropiación histórica que se mantiene en el presente aunque hayan cambiado sus manifestaciones formales.

Quisiera ahora detenerme brevemente en el mismo concepto de “pobreza”, ya que éste puede tener distintas acepciones de acuerdo al contexto histórico y cultural en el que se registra. En este ámbito, como en otros, la reflexión debe tener en cuenta las diferentes percepciones, que son las que otorgan su especificidad a los contextos interculturales. Habría entonces que comenzar distinguiendo

dos grandes modalidades diferenciales que podríamos llamar pobreza absoluta y pobreza relativa. La primera no admite mayores reflexiones que las que ya ha hecho una ingente literatura especializada: cuando la gente no es capaz de satisfacer sus necesidades básicas de alimentación y reproducción, la pobreza es un dato absoluto, cuyos matices pueden variar, pero cuya sola existencia representa una afrenta a los derechos humanos de las poblaciones que la padecen. No cabe, en este caso, más que recordar que ningún estado puede considerarse exitoso ni presumir de sus logros, si parte de sus ciudadanos son víctimas de privación alimentaria o padecen enfermedades curables que, en realidad, está en condiciones de remediar con una mejor distribución del ingreso. La segunda, la pobreza relativa, alude a una condición en la que los parámetros de referencia varían de acuerdo a las distintas lógicas culturales. Un ejemplo podría ser el de los criterios estadísticos a los que se recurre para establecer indicadores de pobreza. Así, en México se habla de existencia de “promiscuidad” cuando toda una familia vive en una misma habitación, aunque ello forme parte integrante de la experiencia vital de la gran mayoría de las poblaciones nativas, tanto por el parentesco como por las relaciones de trabajo-consumo compartidas del grupo doméstico. En lo que atañe al ingreso familiar, las estadísticas oficiales son poco creíbles cuando registran las ganancias, puesto que a ningún campesino se le ocurriría dividir el precio de venta de su cosecha por doce y señalar ese monto como su ingreso mensual: cuando es interrogado sobre su acceso al dinero, si no vendió su cosecha en ese mes o en el mes pasado, dirá que no tiene ningún ingreso. Por otra parte, en algunos contextos la autodefinición de pobreza no alude a la insatisfacción de necesidades básicas, sino a la falta de acceso a bienes occidentales tales como manufacturas, electrodomésticos, ropas, armas y demás objetos de los que son poseedores los blancos o los mestizos. En este sentido, la noción de “pobreza” remite también a una confrontación entre sociedades, de las cuales la occidental (o estatal) aparece como poseedora de la gran mayoría de los bienes disponibles en el mundo. Así, la pobreza indígena es vivida también como resultante de una apropiación diferencial de bienes, lo que refiere a la asunción de una ancestral condición de privación generalizada que no es sólo objetiva sino también subjetiva.⁴ La pobreza material está acompañada por una grave situación de privación existencial, que nutre a los movimientos etnopolíticos contestatarios, y que pudiera alimentar fundamentalismos étnicos en ámbitos donde la frustración social alcanza dimensiones cada vez más profundas.

LAS DEMOCRACIAS PLURALISTAS Y SUS CIUDADANOS

Las democracias actuales están organizadas con base en el principio de representación de una ciudadanía, en la que cada uno de sus miembros es igual al otro. En la medida en que se les pueda adjudicar un predicado unívoco, todo ciudadano puede desempeñarse como tal, ya que refleja una similitud de derechos y obligaciones. Sin embargo, esto no es así. De hecho, los llamados nuevos movimientos sociales (NMS), protagonizados por minorías sexuales, ambientalistas, feministas, afectados por grandes obras, marginados, etc., expresan la presencia de una multitud de actores sociales que, en razón de su diferencia o de sus situaciones específicas, no se sienten colectivamente representados por el estado del cual forman parte. Sin pretender abandonar o cuestionar la membresía a la comunidad política de pertenencia, muchos sectores de la misma manifiestan su voluntad de transformarla de acuerdo a sus intereses. Algo similar ocurre con el estado multicultural, donde el reconocimiento de derechos de los grupos étnicos no supone la fragmentación del aparato político, sino su reestructuración, en términos más compatibles con su naturaleza plural. Una comunidad política no requiere ser culturalmente homogénea, si sus fines contemplan la diversidad de sentidos de vida que contiene y no pretende subordinarlos a principios rectores generados por una única lógica dominante.

Aun aquellas propuestas que pretenden conciliar el liberalismo con el pluralismo, como la de W. Kymlicka (2003), pueden comportarse como nuevas modalidades del integracionismo, si proponen que la llamada *cultura societal* de los estados plurales debe ser consecuente con los principios del liberalismo, que subsumiría a las otras perspectivas culturales existentes. Toda tradición dominante ha intentado históricamente asumirse como universal, sin reparar en que su reflexión es incompleta si no acepta, a su vez, ser pensada por los otros. En un contexto multicultural, ninguno de los sistemas locales puede poseer la totalidad del sentido para la acción colectiva, si no está abierto a la participación de las otras tradiciones en la elaboración de los principios y fines de la comunidad política. Como bien lo destaca N. Bilbeny (2002:24), la contradicción para el liberalismo es que los valores centrales de democracia, libertad e igualdad, deben estar ahora al servicio de la diferencia y de la inclusión; no hay libertad sin derecho a la diferencia y no hay igualdad en una sociedad excluyente que sólo anhela parecerse a sí misma.

Lo anterior nos conduce a cuestionar la noción decimonónica de ciudadanía que se demuestra ineficiente en el mundo contemporáneo y, en especial, en

América Latina, donde se registra una constante demanda por las autonomías indígenas. Pero no pretendo abogar en pos de nuevas legislaciones al respecto sino, fundamentalmente, reconocer su existencia fáctica, que contradice las estructuras políticas vigentes. Las autonomías étnicas implican nuevas formas de convivencia humana y no de aislamiento o separatismo. Se trata básicamente de contribuir a desarrollar sistemas de relaciones interétnicas basados en la *articulación de la diversidad*. Aceptar teóricamente la pluralidad y no reconocer o generar de manera simultánea los espacios políticos en los que ésta pueda desarrollarse, es una contradicción que contribuye a incrementar los niveles de tensión interétnica.

Más allá de las características internas que tengan estas nuevas colectividades estatales, cabe interrogarnos sobre el tipo de ciudadanía que generan. Este debate es particularmente importante, ya que algunos temen que una ciudadanía diferenciada para los grupos étnicos constituiría una ciudadanía de segunda clase o, por lo menos una ciudadanía no-ciudadana, ya que el ideal liberal de la ciudadanía se basa en la igualdad de sus miembros. En primer lugar debemos recordar que la misma noción de ciudadanía representa una construcción histórica, referida a cambiantes procesos políticos y sociales, por lo tanto sus predicados pueden cambiar con el tiempo y los diferentes momentos históricos. En su acepción ligada a la modernidad, supone el derecho a la igualdad ante el estado, a la participación política y a la membresía con la cultura de la colectividad. Sin embargo, tanto los nuevos movimientos sociales como las movilizaciones etnopolíticas refuerzan la conciencia y defensa de los *derechos colectivos* de los grupos diferenciados, en contra del predominio de los derechos individuales. Es decir, que la vieja noción de ciudadanía está en crisis ante la emergencia de nuevos contextos políticos y sociales.

Los principios mencionados se refieren a los derechos ciudadanos adquiridos a partir de una membresía estatal, derivada del nacimiento en el seno de una comunidad política. Pero los integrantes de los grupos étnicos han nacido y se han desarrollado en el seno de colectividades culturalmente diferenciadas de la mayoritaria (aunque se encuentren bajo su hegemonía), ante las cuales también tienen determinados derechos y obligaciones, y que les proporcionan los elementos necesarios para definir su identidad social, por lo que la pertenencia a dichas comunidades es fundamental para su desarrollo como personas. En la medida en que los horizontes culturales norman y orientan las conductas sociales, la misma libertad de elección de cada individuo tiene un componente cultural colectivo, ya que éste le proporciona la posibilidad de actuación dentro de un marco social propio, que condiciona y posibilita las elecciones y objetivos culturalmente defi-

nidos como relevantes. Es decir que, en este caso, el ejercicio pleno de sus derechos individuales requiere del reconocimiento de sus *derechos colectivos*, como miembros de una comunidad diferenciada de la de los otros miembros de la colectividad estatal. Una persona que ha sido socializada en dos mundos, el propio y el del Estado, posee dos diferentes tipos de filiación que no son excluyentes entre sí, en la medida en que no se rechaza la pertenencia a un mismo Estado.

Se puede proponer así la existencia de una *ciudadanía comunitaria*, que con frecuencia supone la principal lealtad social que posee cada individuo. Se trata de una filiación primordial, aunque no substancial, que refleja la socialización primaria de las personas en el marco de sus comunidades de nacimiento. Esta adscripción es tan perentoria que trata incluso de ser reproducida en los distintos ámbitos a los que migran los miembros de los grupos etnolingüísticos en los que se registra una gran expulsión laboral. Incluso estas ciudadanías adscriptivas y la estatal pueden coexistir con la membresía a un segundo estado. De hecho eso es lo que ocurre con los millones de inmigrantes interestatales que adquieren la ciudadanía de sus países de residencia, renunciando sólo de manera nominal a la ciudadanía de sus países de origen, por lo que tienen una doble ciudadanía aunque muchas legislaciones no lo reconozcan, tal como ocurre con los masivos emigrantes indígenas mexicanos en Estados Unidos. Nos encontramos entonces ante la presencia *de facto* de una *ciudadanía interestatal* de la cual son portadores muchos millares de nativos, para los cuales el inglés puede ser más familiar que el castellano, aunque no implique la necesaria renuncia a la lengua materna nativa.

Debemos entonces reconocer que en la totalidad de los países de América Latina se registran ciudadanías diferenciales, aunque su presencia carezca de una expresión política. Por lo tanto, estaría lejos de caerse el cielo si los estados asumieran a nivel legal la presencia fáctica de diferentes *ciudadanías culturales*. Este concepto, acuñado por R. Rosaldo (1994), alude originalmente a los inmigrantes “latinos” en los Estados Unidos, pero puede extenderse con facilidad al caso de los pueblos originarios y a sus migraciones interestatales entre los países latinoamericanos. Para este autor, la ciudadanía cultural supone un derecho a la diferencia que no implica la exclusión del ámbito estatal-nacional, y que se basa en una membresía definida por sus miembros y no por el estado. Una *ciudadanía cultural* determinada no se confronta necesariamente con la *ciudadanía cívica*, en la medida en que la segunda no pretenda imponerse de manera hegemónica, agrediendo los derechos que le asisten a la primera de mantener y reproducir su diferencia. La filiación cultural distintiva no es conflictiva en sí misma, el conflicto se genera

cuando trata de ser reprimida o “integrada” a la sociedad mayoritaria, equivocada estrategia que es la que han implementado tradicionalmente los estados en América Latina.

Por otra parte, cuando un indígena exige el cumplimiento del convenio 169 de la *Organización Internacional del Trabajo*, está intentando recurrir a una instancia configurada por las instituciones internacionales de las cuales su país forma parte. Cuando ese mismo indígena demanda el respeto de las legislaciones mundiales sobre derechos humanos y de los pueblos nativos, que con tanta frecuencia son violados en los ámbitos locales, trata de colocarse bajo la protección de una legislación elaborada a muchos miles de kilómetros de distancia, pero que se supone válida para toda la humanidad. En éstos, como en otros casos, el individuo está en realidad invocando sistemas legislativos que lo incluyen en cuanto ciudadano diferencial de un país miembro de un sistema mundial. Es decir que está asumiendo, quizás sin saberlo, su incipiente *ciudadanía mundial* o *ciudadanía global*. Esto es, una ciudadanía construida por legislaciones internacionales aceptadas por su país y que lo constituyen en un sujeto del derecho mundial. Esa ciudadanía se expresa también a nivel económico por la creciente dependencia de un sistema mundial de mercado, cuyas normas de funcionamiento no contribuye a crear, pero a cuya implacable lógica se encuentra sometido.

A partir del desarrollo masivo de la educación escolarizada en América Latina, durante la primera mitad del siglo XX, la imposición de los símbolos de identificación con el Estado y la noción de pertenencia al mismo se difundieron en la gran mayoría de las comunidades nativas. El discurso nacionalista del momento, especialmente intenso en las zonas fronterizas, inculcó a los niños y jóvenes indígenas una nacionalidad perentoria, que no admitía ni suele admitir matices diferenciales. El discurso de la nacionalidad funcionaba como una reivindicación igualitarista que aparentemente borraba la distinción clasista y étnica; “todos somos ciudadanos” suponía afirmar que “todos somos iguales”.⁵ Así, los indígenas fueron inducidos a asumir una *ciudadanía estatal*, que los definía como ciudadanos de un país que muchos no conocían y cuya naturaleza no era ni es muy clara para todos. Pero ahora nadie está dispuesto a renunciar a una filiación a la que, con o sin justicia, se considera un derecho adquirido; la afirmación de la condición étnica no pasa necesariamente por la negación de la ciudadanía estatal.

Por otra parte, se puede mencionar la existencia virtual o potencial de una *ciudadanía étnica*, que expresaría la filiación con el grupo etnolingüístico. Esto puede ser evidente en el caso de sociedades que poseen una clara identificación

colectiva, tales como los miembros de tradiciones de bandas, de jefaturas o de formaciones segmentarias integradas, como en el caso de los *seris* y *yaquis* de México o los *yekuona* de Venezuela. Pero los actuales grupos etnolingüísticos mayoritarios suelen constituir configuraciones sociales y culturales polisegmentarias, compuestas por segmentos políticos primarios, cada uno de los cuales se comporta como un sistema organizativo y adscriptivo autónomo representado por las distintas comunidades. Por ello no se puede hablar con legitimidad de la etnia *mixteca*, de la quechua, de la maya, etc., ya que, en muchos casos, el proceso de construcción nacionalitaria sin estados independientes, de la construcción de una identificación colectiva, a la que aspiran los movimientos etnopolíticos, es, por ahora, más una dimensión de lo posible que una realidad fáctica. Sin embargo, algunas macroetnias, como la *aymara* de Bolivia, ya han logrado la identificación y la movilización colectiva en pos de objetivos propios. En la dimensión cultural radica la posibilidad y la potencialidad para la constitución o reconstitución de sujetos colectivos integrados por millares de personas. La asunción de una *ciudadanía étnica* por parte de los grupos etnolingüísticos segmentarios representa entonces un proceso político, ideológico e identitario en construcción, basado en la historia y la cultura, cuyas dificultades contemporáneas no excluyen sus posibilidades de futuro, tal como lo demuestra la filiación étnica abarcativa que se suele desarrollar durante los movimientos etnopolíticos.

Estas formas de ciudadanía no son mutuamente contradictorias. Las múltiples ciudadanías pueden ser incluso leídas como expresiones de las distintas formas de ser integrante de una configuración estatal. Hay una forma zapoteca de ser mexicano, una forma nambikuara de ser brasileño, una forma guaraní de ser paraguayo y una forma mapuche de ser argentino o chileno. Una noción contemporánea de ciudadanía se puede basar entonces en la articulación de sus múltiples predicados y no en la exclusión de unos y el privilegio de otros. Resulta evidente que la cultura ciudadana debe ser renegociada a la luz de los nuevos contextos históricos. Ello supone la necesidad de que el reconocimiento de la diferencia abandone su carácter retórico y se constituya en un componente orientador de las políticas públicas. Los distintos tipos de ciudadanías no excluyen el hecho de que el conjunto de los ciudadanos, más allá de sus diferencias culturales, puedan orientarse hacia objetivos compartidos percibidos de manera colectiva como favorables al interés público. La aceptación de la diferencia no excluye el principio de acción colectiva, pero de una acción colectiva cuyos objetivos deben ser negociados entre el conjunto de los involucrados y no impuestos por un grupo hegemónico.

NOTAS

¹ Esta *cultura de resistencia* no debe ser confundida con la “resistencia al cambio”, concepto acuñado por la antropología desarrollista de mediados del siglo pasado; ni tampoco con la noción de “resistencia india”, como acción política contestataria, utilizada por numerosos movimientos etnopolíticos actuales. Se trata de una especie de “acción política contracultural”, desarrollada a través de una multitud de prácticas cotidianas, que trata de eludir la confrontación directa con el sistema colonial, ya que está más interesada en sobrevivir que en dominar. En este caso la “contracultura” no pretende subvertir un orden dominante, sino lograr sobrevivir en su interior. La “cultura de resistencia” alude así a los mecanismos tanto adaptativos como contrastivos que pretenden, de manera implícita y explícita, la práctica de una herencia cultural y el mantenimiento de una tradición codificada en los términos propios de las culturas subordinadas. Esta resistencia es la que explica la reproducción cultural, durante siglos, de sociedades a las que se trató de “privar de sí mismas”, de acuerdo a las variadas estrategias coloniales y neocoloniales que intentaron desvitalizar las culturas para evitar que se reprodujeran en cuanto tales.

² Un buen ejemplo lo constituye la Ley Indígena del Estado de Oaxaca, en México (1996), en la cual se establece que los distintos grupos etnolingüísticos deberían tener representantes ante los organismos de gobierno. Se plantea así que el Pueblo Zapoteco debería nombrar su representante, aunque en realidad el término alude a una familia de lenguas emparentadas, varias ininteligibles entre sí, algunos de cuyos grupos desconocen la existencia de sus paisanos lingüísticamente emparentados.

³ Las grandes represas hidroeléctricas y las masivas obras de infraestructura construidas desde la posguerra en América Latina, produjeron y producen el masivo desplazamiento de decenas de millares de miembros de las poblaciones nativas que habitaban o habitan las vegas de los ríos y cuyos derechos territoriales no fueron considerados como tales por los estados, que aplicaron y aplican sobre ellos su implacable lógica de dominio territorial (Bartolomé, 1992).

⁴ De hecho, en muchas de las reflexiones míticas de los pueblos indígenas se registran narraciones en las que se establece el origen de la pobreza nativa y la riqueza de los blancos, a través de motivos que dan cuenta de que, en los tiempos originarios, los blancos se apropiaron de los bienes por medio de la usurpación o del engaño a las deidades encargadas de repartirlos (Bartolomé, 1976).

⁵ El teórico igualitarismo que ofrece la ciudadanía se contradice con la realidad latinoamericana signada por la vigencia de una asimétrica estructura de clases que imposibilita la misma igualdad que se proclama. Las cruciales diferencias de recursos y de poder establecen de hecho un contexto social heterogéneo, en el cual el ejercicio pleno de los derechos depende de la posición económica y de la consiguiente capacidad para desarrollar un acceso igualitario a la relación con el Estado.

BIBLIOGRAFÍA

Barabas, A. (2000). El ideario del antiguo campesinado: la religiosidad popular, los milenarismos. En A. Roig (Coord.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*. Madrid: Ed. Trotta.

Bartolomé, M. (2000). *El encuentro de la gente y los insensatos: la sedentarización de los cazadores ayoreo en el Paraguay*. Asunción-México: Biblioteca Paraguaya de Antropología CEADUC-III.

Bartolomé, M. (1997). *Gente de Costumbre y Gente de Razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.

Bartolomé, M. (1988). *La dinámica social de los mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*. Serie de Antropología Social N° 80. México: Instituto Nacional Indigenista.

Bartolomé, M. (1976). La mitología de contacto entre los Mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico. *América Indígena*. 26, 3.

Bartolomé, M. (2004). Los pobladores del desierto: genocidio, etnocidio y etnogénesis en Argentina. En P. Petrich (Ed.), *Positionnements identitaires des groupes indiens d'Amérique latine*. Paris: ALHIM, Université Paris 8.

Bartolomé, M. (1992). Presas y relocalizaciones de indígenas en América Latina. *Alteridades*. 2, 4.

Bartolomé, M. (2006). *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.

Bartolomé, M. (2003). Sistemas y lógicas parentales en las culturas de Oaxaca. En S. Millán, J. Valle (Coords.), *La Comunidad sin Límites, estructuras sociales y organizaciones comunitarias*. Tres Tomos. México: INAH.

Bartolomé, M. (Coord.). (2005). *Visiones de la Diversidad: relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. Cuatro Tomos. Colección Etnografía de Los Pueblos Indígenas de México. México: INAH.

Bilbeny, N. (2002). *Por una causa común: ética para la diversidad*. Barcelona: Gedisa.

CEPAL. (2005). *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas y programas*. Santiago de Chile: CEPAL.

Cimadamore, A., Eversole, R. y McNeish, J. A. (Coords.). (2006). *Pueblos Indígenas y pobreza: Enfoques interdisciplinarios*. Buenos Aires: CLACSO.

Hall, G. y Patrinos, H. A. (2006). *Pueblos Indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina*. Washington: Banco Mundial - Palgrave Macmillan Eds.

Kymlicka, W. (2003). *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.

Rosaldo, R. (2000). La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural en una sociedad multicultural. *Revista Desacatos*. 3.

Stavenhagen, R. (2003). "Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas". Comisión de Derechos Humanos, Naciones Unidas, Multicopiado.

Taylor, C. (1993). *El Multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México: FCE.