

DIÁLOGO POLÍTICO

Multiculturalismo e indigenismo

2 | 2007

DIÁLOGO POLÍTICO

Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A. C.

Año XXIV - Nº 2 - Junio, 2007



Konrad
Adenauer
Stiftung

DIÁLOGO
POLÍTICO

Editor

Konrad-Adenauer-Stiftung
Asociación Civil

Director

Christoph Korneli

Consejo de Redacción

Wilhelm Hofmeister
Markus Rosenberger
Frank Priess

Jefe de Redacción

Esteban Mizrahi

Asistente de Redacción

Guadalupe Barrera

Corrección

Jimena Timor

Traducción

Renate Hoffmann

Diseño

Adriana Martínez

© Konrad-Adenauer-Stiftung

Suipacha 1175, Piso 3º
C1008AAW
Ciudad de Buenos Aires
República Argentina
Tel.: (54-11) 4326-2552
dialogo.politico@kas.org.ar
www.kas.org.ar

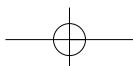
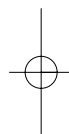
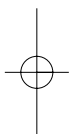
Hecho el depósito que marca
la Ley 11.723

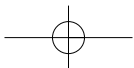
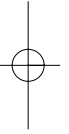
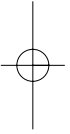
ISSN 1667-314
Impreso en Argentina

Los textos que se publican son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no expresan necesariamente el pensamiento de los editores. Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido citando la fuente.



Multiculturalismo e indigenismo





Índice

EDITORIAL

CHRISTOPH KORNELI 9

DOSSIER

Multiculturalismo e indigenismo

Multiculturalismo 11

WILL KYMLICKA

¿Quiénes somos?

Identidad latinoamericana: entre la política
y las relaciones públicas 37

MARTÍN ASIAIN

Guatemala: pueblo maya y política 57

MARCO ANTONIO DE PAZ

¿Revoluciones andinas?

Indígenas, política y debilidad institucional 83

BERTHOLD WEIG

DOCUMENTOS

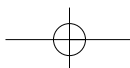
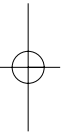
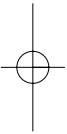
La participación política indígena en América Latina:
reconocimiento de nuevos sujetos políticos 95

ANGELA MEENTZEN



ENSAYOS

| | |
|--|-----|
| Democracia cristiana en Europa y América Latina. Una revisión bibliográfica PABLO BIDERBOST | 111 |
| La hora de la vanguardia. Un “núcleo duro de Europa” como salida del callejón MICHAEL MERTES | 129 |



EDITORIAL

En la mayoría de los países de América Latina, los ciudadanos de origen indígena constituyen una parte importante de la población. Ellos han marcado la cultura, las tradiciones y, en buena medida, la vida pública de los países que habitan, sobre todo en la región andina. Esta fuerte presencia contrasta con la exclusión de vastos sectores indígenas del quehacer social, cultural y económico, además de que, en buena medida, estos mismos sectores han quedado también marginados de la participación política y de las políticas públicas.

Tal situación constituye un factor de riesgo creciente para las jóvenes democracias de la región, todavía inestables. El nuevo protagonismo político indígena implica grandes desafíos para los países latinoamericanos, pues se observan casos de abuso ideológico y político en contra de dichos sectores, cuyos reclamos y derechos están más que justificados. Sin una participación democrática, basada en la igualdad de derechos, los problemas sociales de los indígenas podrían generar peligrosos desenlaces en los países de la región.

La Fundación Konrad Adenauer ha recogido este tema en el Programa Regional Participación Política Indígena en América Latina. Y a ello están dedicados los aportes del *Dossier* de la presente edición de DIÁLOGO POLÍTICO.

CHRISTOPH KORNELI
Director

DOSSIER

Multiculturalismo

Will Kymlicka

El multiculturalismo se ha instalado actualmente como un fenómeno global. En todos los continentes es objeto de debates públicos y políticas públicas, aun cuando adopta formas muy diversas en los distintos países. De hecho, no está claro qué tienen en común estos debates, si es que tienen algo en común. Comenzaré por identificar lo que considero es común a todas las luchas reivindicatorias del multiculturalismo, para luego puntualizar algunas de las diferentes formas que puede adoptar esta lucha. Por último, realizaré algunas reflexiones sobre las razones por las cuales estos debates han surgido ahora y hacia dónde habrán de dirigirse presumiblemente en el futuro.

I. La lucha mundial por el multiculturalismo

Creo que un elemento común a todas las luchas por instalar el multiculturalismo es que rechazan anteriores modelos de un Estado-nación unitario y homogéneo. Con el fin de entender la idea de un Estado multicultural, por

WILL KYMLICKA

Doctor en Filosofía por la Universidad de Oxford. Autor de cinco libros sobre la problemática multicultural, entre ellos *Multicultural Citizenship* (1995), que recibió el premio Macpherson de la Asociación Canadiense de Ciencia Política. Profesor visitante en el Programa de Estudios sobre Nacionalismo en la Universidad de Europa Central en Budapest. Presidente de la Sociedad Americana para Filosofía Política y Legal

lo tanto, es necesario entender primero este modelo anterior de un Estado-nación homogéneo y las razones por las cuales es rechazado.

Hasta hace poco, la mayoría de los Estados en todo el mundo aspiraban a ser “Estados-nación”. En este modelo, el Estado era visto como propiedad de un grupo nacional dominante que utilizaba el Estado para imponer su identidad, lengua, historia, cultura, literatura, mitos, religión, etc., y que definía el Estado como la expresión de su ser nacional. Normalmente, el grupo dominante constituía también el sector mayoritario de la población, aunque en algunos casos una minoría lograba imponer su dominio (por ejemplo, los blancos en Sudáfrica bajo el régimen del *apartheid* o las elites *criollas* en algunos países latinoamericanos). Cualquiera que no pertenecía a este grupo nacional dominante quedaba expuesto a medidas de asimilación o exclusión.¹

No hay nada de “natural” en estos Estados-nación. Muy pocos países en el mundo son mononacionales (Islandia, Portugal y las dos Coreas son los ejemplos más frecuentemente citados). En la mayoría de los países, este tipo de homogeneidad nacional tuvo que ser fomentado activamente por el Estado a través de una serie de políticas destinadas a construir una nación (“*nation-building*” *policies*) y que alentaban la identidad nacional elegida en tanto suprimían toda identidad alternativa. Las políticas públicas eran usadas para promover y consolidar una lengua nacional común, una historia y una mitología nacionales, héroes nacionales, símbolos nacionales, una literatura nacional, un sistema de educación nacional, medios nacionales, fuerzas armadas nacionales, en algunos casos una religión nacional, etc. Todo grupo que se resistía a este tipo de políticas nacionalizadoras no sólo quedaba expuesto a ser desplazado del poder, sino que sufría algún tipo de discriminación económica y diferentes formas de ingeniería demográfica (por ejemplo, se obligaba a sus miembros a dispersarse y/o el grupo dominante promovía su asentamiento en un *homeland* para grupos indígenas/minoritarios). Estas y otras políticas estuvieron destinadas a construir el ideal de un Estado-nación.

Virtualmente, todas las democracias occidentales han perseguido este ideal en un momento u otro, como lo han hecho también casi todos los Estados postcoloniales. No obstante, y tal como señalo más abajo, un creciente número de democracias occidentales ha abandonado últimamente este objetivo en favor de un modelo de Estado más “multicultural”. Pero en algún momento u otro, virtualmente todas las democracias occidentales

Multiculturalismo

13

han buscado definirse a sí mismas como un Estado mononacional. La única excepción a este patrón en Occidente que yo conozco es Suiza. Suiza nunca intentó imponer una lengua nacional única en su territorio. Siempre aceptó que las minorías de habla francesa e italiana existirían como grupos lingüísticos en forma indefinida en el tiempo. Pero todas las demás democracias occidentales –incluidas algunas que son muy diversas, y que ahora se jactan de su diversidad, como Canadá– en algún momento han tenido el objetivo de inculcar una lengua nacional y una cultura nacional comunes.

No obstante, este modelo de Estado-nación se ha visto cada vez más desafiado y cuestionado por todo tipo de grupos. Existen muchos grupos dentro del territorio de un Estado que tienen su propia lengua, su propia historia, su propia cultura, sus propios héroes y sus propios símbolos. Estos grupos enfrentan o bien la exclusión, o la asimilación en el proceso de construcción de la nación. Como resultado, varios grupos, en particular pueblos indígenas y otros grupos nacionales, han cuestionado este intento de crear Estados a través de una forma de construcción de un Estado homogéneo y, en cambio, abogado por un modelo de Estado más multicultural.²

¿Cómo sería un Estado multicultural? Los detalles precisos varían de país a país por las razones que expondré más abajo. El tipo de reformas de Estado exigido por los afroamericanos en Estados Unidos difiere fundamentalmente del tipo de reformas que reclaman los indígenas maoríes en Nueva Zelanda o los inmigrantes chinos en Canadá. No obstante, existen algunos principios generales que creo son comunes a todas estas luchas por imponer un Estado multicultural. En primer lugar, un Estado multicultural implica el repudio a la idea anterior de que el Estado es propiedad de un solo grupo nacional. En su lugar, el Estado debe ser visto como perteneciente a todos los ciudadanos por igual. En segundo lugar, y como consecuencia de ello, un Estado multicultural repudia las políticas de construcción de una nación tendientes a asimilar o excluir miembros de minorías o grupos no dominantes. En su lugar acepta que estos individuos deberían tener acceso a las instituciones del Estado y desarrollar una vida cívica plena, sin tener que esconder o negar su identidad etnocultural. El Estado acepta la obligación de conceder a la historia, la lengua y la cultura de grupos no dominantes el mismo reconocimiento y el mismo estatus concedidos al grupo dominante. En tercer lugar, un Estado multicultural reconoce la injusticia histórica que fue inferida a los grupos minoritarios o no dominantes a través de las antiguas políticas de asimilación y exclusión,

y manifiesta su predisposición a ofrecer algún tipo de resarcimiento o rectificación.

Estas tres ideas enlazadas entre sí –repudio a la idea del Estado perteneciente al grupo dominante, reemplazo de las políticas de construcción de una nación que fomentan la asimilación y exclusión por otras políticas de reconocimiento e inserción y admisión de que se ha incurrido en una injusticia histórica y ofrecimiento de medidas correctivas– son, a mi juicio, prácticamente comunes a todas las luchas del mundo real en favor del multiculturalismo.

II. Diferentes formas de multiculturalismo

Naturalmente, estos puntos en común son muy abstractos y en cuanto se entra a analizar las características específicas de cada país emergen diferencias enormes. La forma precisa en la que los grupos minoritarios desean ser reconocidos y aceptados o ver enmendadas las injusticias históricas cometidas varía considerablemente de país en país, así como entre diferentes minorías dentro de un mismo país.

Sería imposible ofrecer en esta presentación un panorama completo de las diferentes formas que puede adoptar el multiculturalismo, pero a los efectos ilustrativos, quisiera focalizarme en tres tendencias generales. Mi discusión de estas tendencias se basará fundamentalmente en las experiencias recogidas por las democracias occidentales largamente establecidas, que son los casos que mejor conozco.

a) *Pueblos indígenas*: la primera tendencia se refiere al tratamiento de los pueblos indígenas, como son los indios y los inuit en Canadá, los pueblos aborígenes en Australia, los maoríes de Nueva Zelanda, los sami de Escandinavia, los inuit de Groenlandia o las tribus indias en Estados Unidos. En el pasado, todos estos países tuvieron el mismo objetivo y la misma expectativa de que los pueblos indígenas a la postre desaparecerían como comunidades distintivas, ya fuera por extinción o por casamiento con otras etnias o por asimilación. Para acelerar este proceso se adoptaron diversas medidas como, por ejemplo, quitarles sus tierras, restringir la práctica de su cultura tradicional, lengua y religión y socavar sus instituciones de autogobierno.

No obstante, a comienzos de la década de 1970 hubo un cambio dramático en estas políticas. Hoy, todos los países mencionados aceptan, al menos en principio, la idea de que los pueblos indígenas existirán indefinidamente en el tiempo como sociedades distintivas dentro de un país más grande, y que necesitan sostener los reclamos de tierras, derechos culturales (incluido el reconocimiento del derecho consuetudinario) y de autogobierno necesarios para mantenerse como sociedades distintas.

Observamos este patrón en todas las democracias occidentales. Consideremos la afirmación constitucional de los derechos aborígenes en la Constitución canadiense de 1982, junto con la comisión de reclamos de tierras y la firma de nuevos tratados, el renacimiento de los derechos contractuales a través del Tratado de Waitangi en Nueva Zelanda, el reconocimiento de derechos de tierras para los aborígenes australianos en la resolución de Mabo, la creación de Parlamentos sami en Escandinavia, la evolución de una "Home Rule" para los inuit de Groenlandia y las leyes y decisiones judiciales que ratifican los derechos de autodeterminación de las tribus indias norteamericanas. En todos estos países tiene lugar un proceso gradual pero real de descolonización, en la medida en que los pueblos indígenas recuperan sus tierras, su derecho consuetudinario y su autogobierno.

b) Nacionalismos de minorías sub-estatales: la segunda tendencia se refiere al tratamiento dispensado a grupos "nacionales" sub-estatales, como pueden ser los *québécois* en Canadá, los escoceses y galeses en Gran Bretaña, los catalanes y vascos en España, los flamencos en Bélgica, la minoría del Tirol del Sur de habla alemana en Italia, los portorriqueños en Estados Unidos.³ En todos estos casos encontramos un grupo concentrado regionalmente que se considera a sí mismo una nacionalidad dentro de un Estado más grande, y que se moviliza detrás de partidos políticos para obtener el reconocimiento de su nacionalidad, ya sea en forma de un Estado independiente o a través de una autonomía territorial dentro del Estado más grande. En el pasado, todos estos países han intentado suprimir estas formas de nacionalismos sub-estatales; tener un grupo regional con un sentido de nacionalidad distinto era visto como un desafío al Estado. Se hicieron diversos esfuerzos para erosionar este sentido de nacionalidad distintiva, usando a menudo las mismas herramientas que se usaron contra los pueblos indígenas, por ejemplo, restringiendo los derechos de la lengua minoritaria, aboliendo formas tradicionales de autogobierno regional y fomentando la

radicación de miembros del grupo dominante en el territorio tradicional del grupo minoritario, de modo tal que la minoría fuera superada en número incluso en su territorio tradicional.

No obstante, últimamente se observa un cambio dramático en la forma en la que los países occidentales abordan los nacionalismos sub-estatales. Todos los países que acabo de mencionar admiten hoy que estas identidades nacionales sub-estatales sobrevivirán indefinidamente en el tiempo y que su sentido de nacionalidad y sus aspiraciones nacionalistas deberán tenerse en cuenta de una u otra forma. Esta consideración ha adoptado típicamente la forma de lo que da en llamarse “federalismo multinacional o multilingual”, esto es la creación de una sub-unidad federal o cuasi federal en la que el grupo minoritario constituye una mayoría local y puede ejercer así formas sustanciales de autogobierno. Además, la lengua del grupo suele reconocerse como una lengua oficial, al menos dentro de la sub-unidad federal y aun a nivel nacional.⁴

A comienzos del siglo XX, sólo Suiza y Canadá habían adoptado esta combinación de autonomía territorial y estatus de lengua oficial para grupos nacionales sub-estatales. Desde entonces, sin embargo, virtualmente todas las democracias occidentales que presentan movimientos nacionalistas sub-estatales de consideración han ido modificando su política en esta dirección. La lista incluye la autonomía para las Islas Aland, de habla sueca, en Finlandia, luego de la Primera Guerra Mundial; la autonomía de Tirol del Sur y Puerto Rico luego de la Segunda Guerra Mundial; la autonomía federal para Cataluña y el País Vasco en España en la década de 1970, para Flandes en la década de 1980 y, más recientemente, para Escocia y Gales en la década de 1990.

Ésta es, entonces, la segunda tendencia importante: un giro en la política, desde la supresión de los nacionalismos sub-estatales hacia la inserción de los mismos a través de autonomías regionales y el derecho de obtener el estatus de lengua oficial. Entre las democracias occidentales con una minoría nacional considerable, la única excepción a esta tendencia la constituye Francia, país renuente a otorgar autonomía a su principal grupo nacionalista sub-estatal en Córcega. No obstante, recientemente se adoptó una legislación que otorga autonomía a Córcega, y fue sólo una decisión de la Corte Constitucional lo que impidió su implementación.

c) Grupos de inmigrantes: una tercera tendencia se refiere al trato dispensado a los grupos de inmigrantes. Por inmigrantes entiendo grupos formados

Multiculturalismo

17

por la decisión de individuos y familias de abandonar su patria original y emigrar a otra sociedad, muchas veces dejando atrás a sus amigos y parientes. Pero es esencial distinguir dos categorías de inmigrantes: aquellos que tienen el derecho de convertirse en ciudadanos y aquellos que no lo tienen. Utilizaré el término “grupo de inmigrantes” sólo para los primeros y analizaré más abajo el segundo de los casos, que llamaré *metecos*.

Por inmigrantes entiendo, entonces, personas que llegan a un país en el marco de una política de inmigración que les concede el derecho de convertirse en ciudadanos luego de un período de tiempo relativamente corto —digamos 3 a 5 años—, sujeto sólo a condicionamientos mínimos (por ejemplo, aprender la lengua oficial y tener algún conocimiento de la historia del país y de sus instituciones políticas). Ésta ha sido la política tradicional que rigió la inmigración en los cuatro grandes “países de inmigrantes” en Occidente, a saber: Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda.

En el pasado, estos cuatro países practicaron un enfoque de asimilación frente a la inmigración. Se alentaba a los inmigrantes a asimilarse a la sociedad preexistente y de hecho se esperaba que así lo hicieran, con la esperanza de que al cabo de algún tiempo dejarían de distinguirse de los ciudadanos nativos en cuanto a lenguaje, vestimenta, recreación y estilo de vida en general. Todo grupo que se consideraba incapaz de este tipo de asimilación cultural quedaba excluido de la posibilidad de inmigrar o de adquirir la ciudadanía del país receptor. Esto se reflejó en leyes que excluían a africanos y asiáticos de la posibilidad de inmigrar a estos países o de naturalizarse durante gran parte del siglo XX.

No obstante, desde fines de la década de 1960 hemos visto un dramático giro en este enfoque. Hubo dos cambios relacionados entre sí: en primer lugar se adoptaron criterios de admisión que no tomaban en cuenta consideraciones de orden racial, de manera que existe una creciente proporción de inmigrantes no europeos (y muchas veces no cristianos) que llega a estos países; en segundo lugar, se adoptó una concepción más multicultural de integración, que acepta la obligación por parte de las instituciones públicas (política, escuelas, medios, museos, etc.) de dar espacio a estas identidades étnicas.

Estos dos cambios han ocurrido, en diversa medida, en todos los países de tradición inmigratoria. Todos ellos han pasado de modalidades de admisión discriminatorias a formas que no toman en cuenta consideraciones de orden racial. Y todos ellos han cambiado de una concepción de integración

por asimiliación a una más multicultural. Sin embargo, hay grandes diferencias en cuanto al grado de oficialidad o formalidad de este giro hacia el multiculturalismo. En Canadá, Australia y Nueva Zelanda, el cambio se implementó formalmente a través de la declaración de una política pública multicultural por parte del gobierno central. Pero incluso en los EE.UU. se observan cambios similares en las bases. Los EE.UU. no poseen una política oficial de multiculturalismo a nivel federal, pero si observamos los niveles más bajos de gobierno, es decir en estados o ciudades, a menudo encontramos un amplio espectro de políticas multiculturales. Por ejemplo, las políticas de currícula educativa a nivel estatal o la política de seguridad policial u hospitalaria en las ciudades en muchos casos son idénticas al modo en que las provincias o ciudades en Canadá o Australia manejan temas de diversidad etnocultural por inmigración. Al igual que en Canadá, poseen programas propios sobre diversidad y/o autoridades responsables de temas de equidad. En términos de Nathan Glazer: “Ahora todos somos multiculturalistas” (Glazer, 1997). Del mismo modo, en Gran Bretaña, a pesar de no existir una política de multiculturalismo a nivel nacional, las mismas ideas y principios básicos se encuentran en sus políticas sobre relaciones raciales. Todos estos países han aceptado el mismo doble cambio: adoptar políticas de admisión y naturalización libres de consideraciones raciales e imponer a las instituciones públicas el deber de adaptarse a la diversidad etnocultural que genera la inmigración.

Esta tendencia se ha difundido bastante en Occidente. Entre aquellos países que admiten legalmente inmigrantes como residentes permanentes y futuros ciudadanos, la principal excepción es Francia, que continúa sosteniendo un concepto asimilacionista para ser ciudadano republicano francés.

d) Metecos: la cuarta tendencia afecta a aquellos migrantes que no son aceptados como residentes permanentes o futuros ciudadanos. De hecho, se trata aquí de una categoría heterogénea que incluye personas que ingresan ilegalmente a un país (por ejemplo, norafricanos en Italia) o solicitantes de asilo (por ejemplo, kosovares en Suiza), o bien estudiantes o “trabajadores extranjeros” (*guest-workers*) que han permanecido por un tiempo mayor del que les permitía su visa inicial (por ejemplo, turcos en Alemania). Al momento de ingresar al país, estas personas no fueron consideradas futuros ciudadanos, ni siquiera residentes por tiempo prolongado; de hecho, no se les habría permitido el ingreso si se los hubiera considerado potenciales

residentes permanentes o futuros ciudadanos. Sin embargo, a pesar de la legislación oficial, se han asentado más o menos permanentemente. En principio, y en parte también en la práctica, muchos corren el riesgo de ser deportados si son descubiertos por las autoridades o si son detenidos por un crimen. Aun así forman comunidades de considerable envergadura en algunos países, realizan algunos tipos de trabajos, legales o ilegales, incluso se casan y forman familias. Este es el caso, por ejemplo, de mexicanos en California, turcos en Alemania, norafricanos en Italia o España. Haciendo uso de una palabra de la Antigua Grecia, Walzer denomina a estos grupos “*metecos*” —es decir, residentes por tiempo prolongado, aunque excluidos por la polis— (Walzer, 1983). Dado que los *metecos* enfrentan enormes obstáculos para integrarse —legales, políticos, económicos, sociales y psicológicos—, intentan existir al margen de la sociedad principal.

En términos generales, el reclamo fundamental de los *metecos* es el de regularizar su condición como residentes permanentes, para obtener así el acceso a la ciudadanía. De hecho, quieren poder seguir la vía de los inmigrantes para su integración a la sociedad dominante, aunque inicialmente no hubieran sido admitidos como tales. En el pasado, las democracias occidentales respondieron de formas diferentes a este reclamo de poder acceder a la ciudadanía. Algunos países —particularmente aquellos de tradición inmigratoria— han aceptado estas demandas reticentemente. Los refugiados cuyas solicitudes de asilo son aceptadas obtienen la garantía de residencia permanente y acceso a la ciudadanía y no son conminados a regresar a su país de origen, por más que allí el peligro de persecución haya quedado atrás. Trabajadores extranjeros que permanecen después de vencida su visa a menudo obtienen la residencia permanente. Periódicamente se ofrecen amnistías para inmigrantes ilegales, de modo que con el tiempo obtienen un estatus legal y oportunidades sociales similares a los inmigrantes.

Pero algunos países —en especial aquellos que no se entienden como países de inmigrantes— han resistido tales reclamos. Estos países con frecuencia no poseen procedimientos ni infraestructura preparados para la integración de inmigrantes. A la vez, muchos de estos *metecos* han violado la ley para ingresar al país (inmigrantes ilegales) o bien incumplido la promesa de regresar a su país de origen (*guest-workers*), de modo que no se los considere merecedores de la ciudadanía. Por otra parte, los países sin tradición de aceptar inmigrantes suelen ser más xenófobos y propensos a ver a todos los extranjeros como potencial amenaza a la seguridad, como potencialmente

desleales o, simplemente y sin posibilidad de modificarlos, como *aliens*. En estos países, la política oficial no ha sido la de intentar integrar a los *metecos* a la comunidad nacional, sino la de hacerlos dejar el país, ya sea expulsándolos o regresando por voluntad propia.

En pocas palabras, se esperaba que los *metecos* en algún momento se volverían a casa denegándoles la ciudadanía, de modo que sólo tuvieran un estatus legal precario en el país, y repitiéndoles que su verdadero hogar estaba en su país de origen y que no se los quería como miembros de la sociedad.

Sin embargo, se reconoce cada vez más que este planteo es inviable. Los *metecos* que han vivido en un país por varios años no quieren irse a casa, ni siquiera teniendo un estatus legal precario. Esto se hace más evidente aun cuando se han casado y han tenido hijos en el país. A esta altura, el nuevo país, no su país de origen, se ha vuelto su "hogar". De hecho, probablemente sea el único hogar que conozcan los hijos y nietos de *metecos*. Una vez que se han establecido, creado una familia y comenzado a criar a sus hijos, probablemente nada más que la expulsión puede hacer volver a los *metecos* a su país de origen. Es decir que una política basada en la esperanza de su regreso voluntario resulta poco realista. Más aún, pone en peligro a toda la sociedad, dado que el resultado de una política tal genera una subclase permanentemente privada de derechos, alienada y definida por criterios raciales o étnicos. Los *metecos* pueden crear una subcultura de oposición en la que la mera idea de tener éxito en instituciones de la sociedad dominante se ve con ojos críticos. Las consecuencias previsibles pueden incluir una mezcla de alienación política, criminalidad y fundamentalismo religioso entre los *metecos*, particularmente en la segunda generación, lo cual deriva en crecientes tensiones raciales e incluso violencia en toda la sociedad. Para evitar esto, se observa una creciente tendencia entre las democracias occidentales, incluso en países de no inmigración, a adoptar programas de amnistía para inmigrantes ilegales o a garantizar la ciudadanía a refugiados y trabajadores extranjeros y sus hijos que viven allí desde hace mucho tiempo. En efecto, cada vez más se considera a los *metecos* asentados hace mucho como si fueran inmigrantes legales y se les permite y fomenta el inicio de la vía de integración de los inmigrantes.

En estos cuatro escenarios, vemos entonces un alejamiento de políticas históricas de asimilación o exclusión y una tendencia hacia un planteo más "multicultural", que reconoce y acepta la diversidad. Para nuestras consideraciones,

resultan quizá de mayor importancia y merecen un tratamiento especial las dos primeras tendencias, referidas a minorías nacionales e indígenas. Estas dos tendencias ayudan a ilustrar en qué medida las democracias occidentales han ido alejándose de modelos antiguos de Estados-nación unitarios, centralizados, repudiando la vieja ideología de “un Estado, una nación, una lengua”. En la actualidad, prácticamente todos los países occidentales que tienen gente indígena y grupos nacionales sub-estatales se han convertido en Estados “multinacionales”, que reconocen la existencia de “pueblos” y “naciones” dentro de los límites del Estado. Dicho reconocimiento se manifiesta en un espectro de derechos de la minoría e indígenas que incluyen la autonomía regional y el estatus de lengua oficial para minorías nacionales, el derecho consuetudinario, reclamos de tierras y el autogobierno para pueblos indígenas.

Sumadas, estas tendencias representan una dramática transformación en la relación entre Estados y grupos étnicos. Debe recalarse que dichos cambios no son simbólicos o meros dichos. Por el contrario, a menudo implican una significativa redistribución de recursos económicos y poder político —algo así como un verdadero poder compartido—, así como el otorgamiento del acceso permitido a las instituciones estatales a grupos no dominantes.

Sospecho que en muchos casos, los gobiernos habrán esperado y supuesto que bastarían reformas de palabra. Habrán esperado que sería suficiente poner unas pocas palabras en la lengua de una minoría en la moneda estatal, por ejemplo, o poner un personaje histórico indígena en una estampilla postal para satisfacer las aspiraciones de “reconocimiento”. De todos modos, independientemente de cuál haya sido la intención original de las autoridades de gobierno, los grupos no dominantes han aprovechado dichas reformas multiculturales como trampolín para negociar el acceso desde otra posición a los recursos, poderes y funciones públicas.

III. Causas de la tendencia al multiculturalismo

Estas dos tendencias plantean dos preguntas obvias. Primero: ¿por qué estas tendencias emergen ahora? Segundo: ¿cuán bien están funcionando? Voy a abordar la primera pregunta en este punto y la segunda luego, al final de esta presentación.

¿Por qué estas tendencias emergieron en los últimos treinta años? La mayoría de las explicaciones que se concentran en un país en particular tienden a mencionar factores específicos de ese país, tales como personalidades particulares, las estrategias de determinados partidos políticos, la naturaleza de los sistemas electorales, etc. Dichos factores sin duda son importantes para explicar los detalles de cualquier caso en particular. Pero una vez reconocida la naturaleza persistente de estas tendencias, parece claro que la principal explicación debe considerar factores comunes a todas las democracias occidentales, más que factores específicos de determinados países. Debe de haber factores estructurales subyacentes que expliquen por qué por lo general todas las democracias occidentales se han desarrollado en una dirección similar, a pesar de sus personalidades, estructuras partidarias y sistemas electorales diferentes.

Creo que comprendemos claramente cuáles son esos factores subyacentes. De todos modos, permítanme sugerir algunos que creo han hecho posible, quizá incluso inevitable, el cambio hacia una mayor adaptación a una diversidad etnocultural en Occidente. Podemos dividir dichos factores en dos áreas: (i) razones por las que los grupos no-dominantes se han vuelto más determinantes de sus derechos; (ii) razones por las que los Estados y grupos dominantes han opuesto menor resistencia a dichos reclamos de derechos. Desarrollaré a continuación los dos tipos de factores.

Primero, entonces, ¿por qué los grupos no-dominantes se han vuelto más expresivos y determinantes en el reclamo de diversos derechos y reformas multiculturales? Destacaré tres factores:

a) *Demográficos*: en el pasado, muchos gobiernos tenían la esperanza o la expectativa de que los grupos étnicos no-dominantes simplemente desaparecerían, por extinción, asimilación o matrimonios mixtos. Es evidente que eso no sucederá. Los pueblos indígenas representan el segmento demográfico de mayor crecimiento en los países en los que se encuentran y registran tasas de natalidad muy elevadas. El porcentaje de inmigrantes en la población crece constantemente en la mayoría de los países occidentales y los analistas coinciden en que en el futuro se necesitarán más inmigrantes aún para compensar las tasas de natalidad declinantes y el envejecimiento demográfico. También se observa en Occidente un incremento en cifras absolutas de los grupos nacionales sub-estatales, aun cuando porcentualmente se mantengan constantes o en leve disminución. Ya nadie puede

soñar o ilusionarse con la desaparición de las minorías. Los números cuentan, particularmente en las democracias, y las cifras tienden hacia los grupos no-dominantes.

b) Conciencia de los derechos: el segundo factor es la revolución de los derechos humanos y el consecuente avance hacia una “conciencia del derecho”. Desde 1948 tenemos un orden internacional cuya premisa es la idea de la igualdad inherente al ser humano, tanto individuo como pueblo. Este derecho internacional ha repudiado decididamente las concepciones antiguas de jerarquía racial o étnica, según las cuales determinados pueblos eran superiores a otros y, en consecuencia, tenían el derecho de disponer sobre estos.

Resulta importante recordar cuán radicales son esas ideas de igualdad humana. En todo Occidente había una amplia aceptación de una jerarquía entre los pueblos hasta la Segunda Guerra Mundial, cuando las políticas fanáticas y asesinas de Hitler la desacreditaron. De hecho, todo el sistema colonialista europeo se basaba en la presunción de una jerarquía entre los pueblos y tal fundamento fue la base explícita tanto de las políticas locales como del derecho internacional a lo largo de todo el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX (incluyendo las restricciones raciales a la inmigración que mencioné más arriba). Actualmente, de todos modos, vivimos en un mundo en el que la idea de la igualdad humana es incuestionada, al menos oficialmente. Lo que aquí importa no es el cambio *per se* en el derecho internacional, que poco impacto tuvo en la vida cotidiana de la mayoría de las personas. El verdadero cambio se suscitó en la conciencia de las personas. Hoy, los miembros de grupos históricamente subordinados reclaman igualdad y la reclaman como un *derecho*. Creen que tienen derecho a la igualdad y que tienen el derecho *ya*, no en un futuro indefinido o milenarismo.

Esta especie de conciencia de los derechos se ha convertido en un rasgo que impregna de modo tal la modernidad, que nos resulta difícil imaginar que no existió siempre. Sin embargo, analizando datos históricos encontramos que las minorías en el pasado en general justificaban sus reclamos no apelando a los derechos humanos o la igualdad, sino a la generosidad de la autoridad, acordando “privilegios”, frecuentemente para compensar la lealtad o servicios prestados en el pasado. Hoy, por el contrario, los grupos poseen un fuerte sentido del derecho a la igualdad como un principio humano fundamental, no como favor o caridad, y sienten enojo e impaciencia

ante lo que perciben como manifestaciones de perduración de las viejas jerarquías.⁵

Por supuesto, no hay consenso acerca del significado de “igualdad” (y a la vez, no hay acuerdo acerca del tipo de acciones o prácticas que evidencian “jerarquía”). Hay personas que están de acuerdo con el principio general de la igualdad de los pueblos; sin embargo, están en desacuerdo sobre si o cuándo esto requiere del bilingüismo oficial, por ejemplo, o del compartir el poder consociativo. Sin embargo, no cabe duda de que las democracias occidentales históricamente privilegiaron un grupo nacional en particular sobre otros grupos que debieron someterse a la asimilación o exclusión. Esta jerarquía histórica se reflejó en un amplio espectro de políticas e instituciones, desde las escuelas y símbolos patrios hasta las políticas sobre lengua, inmigración, medios, ciudadanía, división de poderes y sistemas electorales. En tanto los líderes de grupos no-dominantes puedan identificar (o conjurar) manifestaciones de estas jerarquías históricas, podrán apoyarse en la poderosa conciencia del derecho de sus miembros.

c) Democracia: la democracia es relevante por varias razones. Al nivel más simple, la consolidación de la democracia limita la capacidad de las elites de destruir movimientos políticos étnicos. En muchos países del mundo, las elites prohíben los movimientos políticos de grupos étnicos o pagan a matones o paramilitares para golpear o matar a los líderes de grupos étnicos, o “coimean” a la policía o a los jueces para que los encierren. El miedo a este tipo de represión a menudo detiene a los grupos no-dominantes a la hora de expresar incluso los más moderados reclamos. En muchos países, la opción más segura para esos grupos es mantenerse callados.

En democracias consolidadas, es decir, allí donde la democracia es el único juego, no hay otra alternativa que permitirles a los grupos étnicos movilizarse políticamente y presentar sus reclamos públicamente. Consecuentemente, los miembros de los grupos étnicos van perdiendo el miedo de hablar. Podrán no ganar el debate político, pero no temen ser matados, encarcelados o acibillados por tratar de hacerlo. Es esta pérdida del miedo, combinada con la conciencia del derecho, lo que explica una sorprendente toma de la palabra por parte de políticos étnicos en las democracias contemporáneas de Occidente.

Por otra parte, la democracia implica la disponibilidad de múltiples puntos de acceso a la toma de decisiones. Si a un nivel un grupo es bloqueado por un gobierno no afín, puede elevar sus reclamos a otro nivel. Incluso

si un partido político no afín ganara poder a nivel central e intentara restringir los derechos de grupos no-dominantes, éstos podrían elevar su planteo al nivel regional o municipal. Y aunque todos estos niveles estuvieran bloqueados, podrían llevar sus reclamos a las cortes o generar presión internacional. De esto se trata en la democracia: múltiples y cambiantes puntos de acceso al poder.

Estos tres factores contribuyen a explicar el “impulso” de políticas de adaptación. Cifras en aumento, una creciente conciencia del derecho y un mayor acceso a múltiples escenarios de movilización política segura ayudan a entender la creciente fuerza de la movilización etnopolítica de los grupos étnicos en Occidente. Sin embargo, aún no explican por qué los grupos dominantes tienden a aceptar estos reclamos. Finalmente, la mayoría de los Estados occidentales tiene un grupo nacional dominante que constituye una clara mayoría numérica y, en una democracia, “reglas votadas por la mayoría”. ¿Por qué, entonces, los grupos mayoritarios se vuelven más abiertos a responder a estos reclamos y a negociarlos? ¿Por qué no usar el poder del Estado para suprimirlos, por la fuerza si es necesario, igual que en el pasado?

Creo que son dos los factores que ayudan a explicar la creciente tendencia de los grupos dominantes a aceptar (aunque a regañadientes y con reticencia) estos nuevos modelos de adaptación. Estos dos factores han contribuido a reducir los riesgos que se perciben como relacionados a las reformas multiculturales, disminuyendo la tendencia de los grupos dominantes a resistirlos:

d) Pérdida de seguridad: el primer factor es la seguridad geopolítica. Cuando los Estados se sienten inseguros geopolíticamente, temerosos de enemigos vecinos, es poco probable que traten a sus propias minorías con justicia. Es decir, los Estados nunca acordarán voluntariamente poderes de autogobierno a minorías que consideran potenciales colaboradoras de enemigos vecinos. No acordarán voluntariamente derechos y poderes a grupos que consideran una “quinta columna” para el enemigo vecino.

En el pasado, Occidente vivió algunos casos de este tipo. Por ejemplo, antes de la Segunda Guerra Mundial, Italia temía que la minoría germanoparlante de Tirol del Sur fuera más leal a Austria o Alemania que a Italia, y que por ello apoyaría cualquier intento de Alemania/Austria de invadir y anexar Tirol del Sur. Similar temor existía por parte de la minoría alemana en Bélgica

o Dinamarca. Ambos países temían que Alemania pudiera invadirlos con el argumento de la “liberación” de los germanos co-étnicos, y que la minoría alemana colaboraría en una invasión así.

De todos modos, hoy en día esto ya no constituye un planteo en ninguna de las democracias establecidas de Occidente respetuosas de las minorías nacionales y los pueblos indígenas.⁶ Resulta difícil pensar en una sola democracia occidental en la que el Estado tema que una minoría nacional pueda colaborar con un enemigo vecino y agresor potencial.⁷ En parte, esto se debe a que los Estados occidentales no tienen enemigos vecinos que puedan invadirlos. La OTAN resultó increíblemente exitosa al eliminar la posibilidad de que un país occidental invada a sus vecinos. Quedaron así infundadas las preguntas respecto de si las minorías nacionales y pueblos indígenas serían leales en caso de invasión por un Estado vecino.

Por supuesto, las democracias occidentales tienen enemigos potenciales a mayor distancia –tales como el comunismo soviético en el pasado, el fundamentalismo islámico hoy y quizá China en algún escenario futuro–. Pero en relación con estas amenazas a gran distancia, no hay duda sobre si las minorías nacionales y pueblos indígenas están del mismo lado que el Estado. Si Quebec ganara mayor poder, o incluso obtuviera la independencia, nadie en el resto de Canadá temería que Quebec comenzara a colaborar con Al Qaeda o China para hacer caer al Estado canadiense. Quizá los nacionalistas de Quebec desean separarse de Canadá, pero un Quebec independiente sería aliado de Canadá, no un enemigo, y cooperaría junto con Canadá en la OTAN y otros acuerdos occidentales de defensa y seguridad. Del mismo modo, una Escocia independiente sería aliada, no enemiga, de Inglaterra; una Cataluña independiente sería una aliada de España, etc.

Esto puede parecer obvio, pero es importante recordar que en la mayor parte del mundo los grupos minoritarios aún siguen siendo considerados la quinta columna. Esto se torna particularmente preocupante cuando la minoría está ligada a un Estado vecino por su etnia o religión, o bien cuando una minoría se encuentra de ambos lados de un conflicto internacional, de modo que el Estado vecino reclama el derecho de intervenir para proteger a “su” minoría.

En estas condiciones, somos testigos de lo que los científicos políticos denominan la “seguridización” de las relaciones étnicas.⁸ Las relaciones entre Estados y minorías no son consideradas una cuestión normal de polí-

tica democrática a negociar y debatir, sino como cuestión de seguridad de Estado, en la que el éste debe limitar el normal proceso democrático para protegerse. En condiciones de seguridización, la auto-organización de minorías puede ser limitada por ley (por ej.: prohibición de partidos políticos de la minoría), los líderes de las minorías pueden ser vigilados por la policía secreta, la manifestación de cierto tipo de reclamos puede volverse ilegal (por ej.: leyes contra la promoción de la secesión), etc. Aun cuando se expresen reclamos de minorías, serán rechazados de plano por el resto de la sociedad y el Estado. ¿Cómo es posible que grupos desleales pretendan cualquier reclamo legítimo al Estado? De modo que la seguridización de las relaciones étnicas erosiona tanto el espacio democrático para manifestar los reclamos de la minoría como la probabilidad de que tales reclamos sean aceptados.

En la mayoría de los países occidentales, de hecho, las políticas étnicas han sido “des-seguridizadas” casi por completo. La política étnica es precisamente política normal y cotidiana. Las relaciones entre el Estado y los grupos minoritarios han sido retiradas del archivo de “seguridad” para ser incorporadas al archivo de “políticas democráticas”.

e) Consenso liberal-democrático: un segundo factor que afecta la disposición de los Estados de aceptar las reformas multiculturales es la seguridad, no ya del Estado, sino de individuos que viven en el territorio de un grupo que reclama autogobernabilidad. Los Estados probablemente no aceptarán el autogobierno si temen que ello genere islas de tiranía local dentro de las fronteras de un Estado democrático. Los Estados no garantizarán voluntariamente poderes de autogobierno a grupos no-dominantes si temen que miembros del grupo dominante que viven en el territorio de la minoría puedan perder su propiedad, sus trabajos, ser despojados de su ciudadanía o incluso ser expulsados o matados.

En democracias occidentales consolidadas, esta confianza surge de la existencia de un profundo consenso a todo nivel etno-nacional respecto de los valores básicos de la democracia-liberal y los derechos humanos. Consecuentemente, se da por sentado que cualquier poder de autogobierno que se les garantice a minorías nacionales o pueblos indígenas será practicado de acuerdo con los estándares comunes de democracia y derechos humanos. Todo el mundo acepta que estas autonomías sub-estatales operarán dentro de los límites del constitucionalismo democrático-liberal,

que defiende firmemente los derechos individuales. Prácticamente en todos los casos de federalismo multinacional en Occidente, los gobiernos sub-estatales están sujetos a los mismos principios constitucionales que el gobierno central, de manera que legalmente no pueden restringir las libertades individuales en nombre de mantener la autenticidad cultural, la ortodoxia religiosa o la pureza racial.⁹ De hecho, dichas libertades liberales básicas y derechos humanos están protegidos en distintos niveles: regional, nacional e internacional.

No sólo es legalmente imposible para las minorías nacionales en Occidente establecer regímenes no-liberales, sino que no lo desean. Por el contrario, todas las evidencias indican que los miembros de minorías nacionales están tan fuertemente comprometidos con los valores democrático-liberales como quienes pertenecen a los grupos dominantes, o incluso más. Efectivamente, las autonomías sub-estatales con frecuencia adoptan políticas más progresistas que las del gobierno central. Las políticas sobre igualdad de géneros o los derechos de homosexuales, por ejemplo, son más progresistas en Escocia que en el resto de Gran Bretaña; más progresistas en Quebec que en otras partes de Canadá; y más progresistas en Cataluña que en otras partes de España. Más aún, en estas regiones sub-estatales normalmente también es más importante el apoyo a valores cosmopolitas que en otras partes del país, incluyendo el apoyo a la ayuda extranjera o al fortalecimiento del rol de la Corte Europea de Derechos Humanos u otros instrumentos internacionales de derechos humanos.¹⁰

Esto aleja uno de los principales temores que los grupos dominantes albergan respecto del autogobierno. En muchas partes del mundo existe el temor a que una vez que las minorías nacionales o pueblos indígenas hayan obtenido el poder de autogobernarse, lo usen para perseguir, expropiar, expulsar o matar a todo aquel que no pertenezca al grupo minoritario. De todos modos, en las democracias occidentales esto no es un tema problemático. No se teme que los grupos autogobernados usen sus poderes para generar islas de tiranía o teocracias. Concretamente, no se teme que los miembros de un grupo dominante que viven en el territorio de la minoría autogobernada sufran persecución o expulsión. Los derechos humanos de los residentes ingleses en Escocia están firmemente protegidos, no sólo por la ley constitucional escocesa, sino también por la ley europea, lo cual también sería así si Escocia se separara de Gran Bretaña. Los derechos humanos de los canadienses ingleses residentes en Quebec o de los castellanos residentes en

Cataluña están plenamente protegidos, independientemente del estatus político que terminen teniendo Quebec o Cataluña.

Allí donde existe un fuerte consenso en todos los niveles étnicos respecto de los valores democrático-liberales, la gente confía en que, sin importar cómo se solucionan las cuestiones multiculturales, serán respetados sus propios derechos civiles básicos y políticos. No importa cómo se resuelven los reclamos de grupos etnonacionales e indígenas –no importa qué derechos respecto del uso de su lengua, de autogobierno, de territorio o políticas de multiculturalismo se adopten–, la gente puede estar segura de que no perderá su ciudadanía o será objeto de limpiezas étnicas, o será encarcelada sin juicio justo, o le serán denegados sus derechos a la libre expresión, asociación y credo. En pocas palabras, el consenso respecto de los valores democráticos-liberales asegura que los debates acerca de la adaptación a la diversidad no son cuestión de vida o muerte. En consecuencia, los grupos dominantes no lucharán a muerte para resistir los reclamos de las minorías.¹¹

Esta es la doble cara de la revolución de los derechos humanos que mencionaba más arriba. Por un lado, la difusión global de la conciencia de los derechos humanos inspiró a los grupos no-dominantes a resistirse a las jerarquías étnicas y raciales heredadas; por el otro, también les da confianza a los grupos dominantes de que las reformas multiculturales que resulten se manejarán dentro de un marco que protege firmemente los derechos básicos del individuo y la seguridad de todos los ciudadanos.

A mi modo de ver, estos son los cinco factores fundamentales de la tendencia de Occidente hacia una adaptación a la diversidad: demográficos, conciencia del derecho y múltiples puntos de acceso para la movilización política segura ayudan a explicar por qué los grupos no-dominantes se han vuelto más firmes en sus reclamos multiculturales; y la des-seguridización de las relaciones étnicas y el consenso sobre los derechos humanos contribuyen a reducir el riesgo que significa para los grupos dominantes aceptar estos reclamos. Cuando estas cinco condiciones están bien ubicadas, creo que la tendencia hacia una adaptación a la diversidad etnocultural se incrementa. Si consideramos la reciente experiencia de las democracias occidentales, estas tendencias no dependieron de la presencia o ausencia de personalidades, partidos políticos o sistemas electorales particulares, respecto de los cuales se observa una enorme variación. Aun así, las tendencias básicas respecto de la diversidad son iguales y la explicación radica, a mi entender, en estos cinco hechos sociológicos profundos respecto de la cantidad, la

conciencia del derecho, las estructuras de oportunidad, el consenso sobre valores y la seguridad geopolítica.¹²

Si esto es correcto, tiene implicancias para las probables formas que el multiculturalismo adoptará alrededor del mundo. Estos cinco factores están fuertemente presentes en la mayoría de las democracias occidentales; sin embargo, se encuentran muy raras veces en el resto del mundo. Donde no están presentes la adopción e implementación de estas políticas, probablemente la situación continuará siendo muy difícil. Simplificando exageradamente, argumentaría que los tres factores que permiten explicar el incremento en la movilización de grupos no-dominantes se encuentran cada vez más en todo el mundo, en tanto los dos factores que contribuyen a mitigar los temores de los grupos dominantes no están tan difundidos. Hay amplias regiones del mundo en las que los temores respecto de la seguridad geopolítica e individual continúan existiendo. De ese modo, es probable que presenciemos un período de serias turbulencias políticas, ya que grupos altamente movilizados elevan reclamos que el Estado considera de alto riesgo.

IV. Evaluando las tendencias

Hasta aquí he estado focalizándome en describir y explicar las tendencias globales hacia el multiculturalismo. ¿Pero son buenas estas tendencias? ¿Están funcionando bien? En cierto sentido, es demasiado temprano para definirlo. Muchos de estos cambios se suscitaron en los últimos 30 años; algunos, en los últimos 5 a 10 años. Aún no conocemos sus consecuencias a largo plazo. Lo que queda claro, de todos modos, es que los peores temores al multiculturalismo ahora han sido refutados. Cuando estas reformas se debatieron y luego se adoptaron, hubo muchos que predijeron que generarían una creciente inestabilidad política, el derrumbe de la autoridad política y quizás, incluso violencia. Con frecuencia se hacía referencia a la “balcanización”, como si el multiculturalismo nos condujera a conflictos similares a los que vimos en Kosovo y Bosnia.

En realidad, la adopción del multiculturalismo en las democracias occidentales establecidas no hace peligrar la estabilidad o el funcionamiento del Estado. Consideremos las funciones más básicas de un Estado democrático-liberal, por ejemplo, mantener la paz, respetar los procedimientos democráticos, respetar la libertad individual, promover el crecimiento económico y la

prosperidad y asegurar la justicia social. La adopción del multiculturalismo no ha hecho peligrar ninguno de estos valores; de hecho aduciría que, por el contrario, ha enriquecido significativamente algunos. La adopción del multiculturalismo ha enriquecido la democracia incrementando el acceso político para grupos no-dominantes, ha mejorado la libertad individual permitiendo opciones culturales antes prohibidas o estigmatizadas y mejoró la justicia remediando los efectos injustos de las jerarquías raciales y étnicas heredadas.¹³ En algunos países, con toda seguridad, también ha mejorado la paz, lo que impide el apoyo potencial a más movimientos revolucionarios en grupos no-dominantes. Por otra parte, resulta difícil probar que el multiculturalismo mismo favorece el crecimiento económico y la prosperidad,¹⁴ pero sería aún menos plausible argumentar que adoptar el multiculturalismo dañó económicamente a estos países. Por el contrario, las democracias occidentales que adoptaron el multiculturalismo se ubican entre los países más prósperos del mundo y la brecha entre ellos y el resto del mundo ha crecido en el transcurso de los treinta años de reformas multiculturales.

Queda claro, entonces, que un Estado multicultural puede ser un Estado exitoso y sostener todas las funciones básicas de gobernabilidad democrática-liberal. Tenemos evidencia de gran cantidad de casos a lo largo de muchos años, donde los temores que generaron las críticas han sido absolutamente exagerados.

Esto no significa que las políticas ahora estén consolidadas firmemente, seguras de reacciones y reveses. Por el contrario, el multiculturalismo continúa siendo muy controvertido en la mayoría de los países occidentales y siempre está presente el riesgo potencial de una reacción populista, lo cual genera un interesante rompecabezas. Si estoy en lo correcto respecto de que los temores originales al multiculturalismo han sido refutados hace mucho, ¿por qué las políticas siguen siendo tan controvertidas?

La respuesta, creo, está vinculada a percepciones equivocadas de los objetivos y consecuencias del multiculturalismo. Mucha gente, particularmente en el grupo dominante, tenía la esperanza y la expectativa de que adoptando políticas de multiculturalismo se lograría una menor movilización política étnica y un regreso a las políticas “normales”, en las que la cuestión étnica está ausente. La gente reconoció que había un “problema étnico” particular que debía ser abordado, pero esperaba que al adoptar políticas de multiculturalismo el problema se resolvería y la movilización

étnica desaparecería. Desde este punto de vista, la política étnica es “anormal” —una especie de patología— y el éxito de las políticas de multiculturalismo se mide en función de cuán bien pueden acotarla.

Si los miembros del grupo dominante tenían esa concepción, sufrieron una gran desilusión respecto del multiculturalismo. Resulta evidente que adoptar el multiculturalismo raras veces lleva a reducir la movilización política étnica. Por el contrario, las políticas de multiculturalismo normalmente generan un incremento de las políticas étnicas. Estas políticas favorecen la capacidad de los grupos no-dominantes de movilizarse, incrementan su acceso al Estado y legitiman implícitamente sus reclamos. En este sentido, las políticas de multiculturalismo tienden a institucionalizar la política étnica.

Cuando quedó claro que las políticas étnicas no disminuirían, muchos miembros del grupo dominante experimentaron un creciente resentimiento y frustración. Los grupos minoritarios fueron percibidos como desagradados, egoístas e imposibles de satisfacer. Entonces, los miembros del grupo dominante comenzaron a pensar: “Nada de lo que hagamos conformará jamás a estos grupos, ¿entonces para qué preocuparse siquiera en adaptarse a sus reclamos? No importa qué reclamos aceptemos hoy, volverán mañana y pedirán más”.

Esta es la paradoja del multiculturalismo tal como se practica en las democracias occidentales consolidadas. Existe una amplia aceptación pública de la idea de un Estado multicultural, pero no una amplia aceptación de las políticas étnicas. Aun así, la movilización política y un Estado multicultural son inseparables. Se sostienen mutuamente. De modo que parece ser que el éxito a largo plazo del multiculturalismo requiere un cambio de ideas de las personas, no sólo en cuanto a la naturaleza del Estado, sino también en cuanto a la naturaleza de las políticas democráticas. Debemos comprender que las políticas étnicas son políticas democráticas “normales”. En Estados multiétnicos, multilingües y multinacionales, la movilización política étnica debería ser considerada parte normal y saludable de la vida política diaria en una sociedad libre y democrática.

Notas

1. Esta exclusión podía adoptar la forma de exclusión de todo acceso al poder público (por ejemplo, negar el derecho al voto u otras formas de negación de poder político), o podía implicar literalmente la exclusión

Multiculturalismo

33

del territorio nacional a través de restricciones migratorias basadas en criterios racistas o a través de medidas de limpieza étnica (*ethnic cleansing*).

2. Esta lucha no siempre fue conducida en nombre del "multiculturalismo", y algunos grupos efectivamente rechazan el término. Por razones expuestas más abajo, en su lugar la lucha muchas veces fue conducida en nombre de un "Estado multinacional", o diferentes ideales de "asociación" (*partnership*), "federalismo", "derechos históricos" o, simplemente, "democracia".
3. También podríamos incluir a las minorías de habla francesa e italiana en Suiza, aunque algunos ponen en duda si manifiestan una conciencia "nacional".
4. Es importante distinguir estas federaciones "multinación" de otros sistemas federales donde las sub-unidades interiores no están diseñadas para establecer un autogobierno de minorías como sucede en Estados Unidos continental, Alemania, Australia y Brasil. En estos países, ninguna de las sub-unidades fue creada para establecer el autogobierno de una minoría nacional sobre su territorio tradicional, aunque esto fuera ciertamente posible en el caso norteamericano. De hecho, en Estados Unidos, los límites interiores fueron trazados precisamente de tal modo de evitar que pudiera formarse una sub-unidad dominada por una minoría. Para informaciones más exhaustivas sobre la diferencia entre federalismo multinacional y otras formas de federalismo, ver Kymlicka, Will, *Politics in the Vernacular* (Oxford University Press, 2001), cap. 5 [traducido al español como *La política vernácula*, Paidós, 2003].
5. El desarrollo de esta conciencia del derecho está relacionado en parte con un creciente nivel de educación en muchas minorías.
6. Desde el 11/9, algunos Estados occidentales están preocupados por la seguridad vinculada a sus inmigrantes musulmanes. Pero no existe preocupación comparable respecto de las minorías nacionales o pueblos indígenas establecidos allí desde hace mucho tiempo.
7. Más allá de las democracias occidentales establecidas, Chipre representa un caso evidente. La minoría chipriota turca es considerada por el Estado dominado por chipriotas griegos como potencial colaboradora de cualquier agresión/intervención por parte de Turquía.
8. Para una discusión más amplia sobre la "seguridización" de las relaciones étnicas, ver Kymlicka, Will - Opalski, Magda, *Can Liberal Pluralism Be Exported?* (Oxford University, Press, 2001), págs. 66-68, 366 y ss.
9. Una excepción parcial es la de los gobiernos tribales indios en los EE.UU., que están en parte exentos de ciertos principios de la declaración de derechos americana (US Bill of Rights) y dicha exención permitió que algunas tribus adoptaran políticas que violan normas liberales. Sin embargo, cabe destacar que mientras muchos gobiernos tribales que defienden tal exención parcial del Bill of Rights de EE.UU. normalmente no objetan la idea de que sus decisiones de autogobierno estén sujetas a las normas internacionales de derechos

humanos y al monitoreo internacional. Ver al respecto Kymlicka, Will, *Politics in the Vernacular*, cap. 4.

10. Sobre algunas evidencias, ver también Kymlicka, Will, *Politics in the Vernacular*, capítulos 10-15. Cfr. Keating, Michael, *Plurinational Democracies* (Oxford University Press, 2002).
11. Este es un tema importante incluso en contextos en los que el grupo dominante mismo no respeta los valores democrático-liberales y los derechos humanos. De hecho, puede ser especialmente importante en un contexto así. En países donde el grupo dominante habitualmente maltrató a las minorías, suele existir un miedo particularmente fuerte a que la minoría tome revancha con miembros locales del grupo dominante una vez obtenido el derecho a autogobernarse (pensemos en el destino de los serbios en Kosovo). En este contexto, sería hipócrita que el grupo dominante invocara los "derechos humanos" como un motivo de rechazo al federalismo, en tanto el temor al tratamiento que recibirían sus co-étnicos viviendo en territorio de la minoría autogobernada representa un factor importante.
12. Un cierto nivel de prosperidad económica podría ser otra condición previa. En tal caso, no se trata de que las políticas de adaptación sean costosas por sí mismas. Un régimen federal o descentralizado puede ser tan eficiente como un Estado unitario y centralizado; incluso los costos del bilingüismo son mucho menores de lo que la mayoría cree. En todo caso, está claro que la resistencia de los Estados a adoptar estas políticas en general no tiene nada que ver con su costo. A menudo, los Estados que conforman una nación rechazan derechos culturales que de hecho no tienen costo alguno (por ej., permitir escuelas de minorías financiadas con fondos privados). Es decir que si un cierto nivel de prosperidad económica es una condición previa para la adopción exitosa de estos modelos, no se debe a que estos sean caros, sino a que una o más de las demás condiciones (por ej., la consolidación democrática) pueden tener requisitos previos de carácter económico.
13. Algunos temen que el multiculturalismo tenga un efecto ambiguo sobre la justicia social, disminuyendo las injusticias culturales arraigadas en una jerarquía de status, pero distrayendo la atención respecto de temas de injusticia económica arraigadas en la jerarquía de clases. Esto se discute con frecuencia como "reconocimiento vs. redistribución". De todos modos, no hay evidencia empírica de que el primero erosione al segundo. Para una discusión detallada, ver Keith Banting y Will Kymlicka, "Are Multiculturalism Policies Bad for the Welfare State?" (SPS Working Paper #33, 2004), en: www.queensu.ca/sps/working_papers/.
14. De todos modos, ver un reciente informe sobre desarrollo humano de las Naciones Unidas respecto del planteo de que el multiculturalismo efectivamente conduce al desarrollo económico.

Referencias bibliográficas

- BANTING, Keith - KYMLICKA, Will (2004). "Are Multiculturalism Policies Bad for the Welfare State?", SPS Working Paper #33, en www.queensu.ca/sps/working_papers/.
- GLAZER, Nathan (1997). *We are All Multiculturalists Now*, Harvard University Press.
- KEATING, Michael Keating (2002). *Plurinational Democracies*, Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will (2001). *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press [traducción española: *La política vernácula*, Paidós, 2003].
- KYMLICKA, Will - OPALSKI, Magda (2001). *Can Liberal Pluralism Be Exported?*, Oxford University Press.
- UNITED NATIONS (2004). *Human Development Report 2004: "Cultural Liberty in Today's Diverse World"*.
- WALZER, Michael (1983). *Spheres of Justice*, Basic Books.

RESUMEN

El multiculturalismo se ha instalado actualmente como un fenómeno global. En todos los continentes es objeto de debates públicos y políticas públicas, aun cuando adopta formas muy diversas en los distintos países. De hecho, no está claro qué tienen en común estos debates, si es que tienen algo en común. En el presente trabajo se comienza por identificar lo que es común a todas las luchas reivindicatorias del multiculturalismo, para luego puntualizar algunas de las diferentes formas que puede adoptar esta lucha. Por último, se realizan algunas reflexiones sobre las razones por las cuales estos debates han surgido ahora y hacia dónde habrán de dirigirse presumiblemente en el futuro.

Diálogo Político. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A. C.
Año XXIV - N° 2 - Junio, 2007

¿Quiénes somos? Identidad latinoamericana: entre la política y las relaciones públicas

Martín Asiain

Cuando en una oportunidad se le consultó a Karl Kraus, escritor y crítico de arte vienés, cómo definiría las relaciones muchas veces difíciles entre alemanes y austríacos, respondió lacónicamente: “Lo que nos divide es el idioma en común”. Esta frase —una similar usó Oscar Wilde para caracterizar las relaciones entre Estados Unidos y Gran Bretaña, por otra parte— podría servir de *leitmotiv* para las relaciones complejas, y a menudo tensas, de los Estados latinoamericanos entre sí. Es cierto que con la sola excepción de los habitantes de Brasil, todos los pobladores de América Central y del Sur “hablan el mismo idioma”, por lo que no existen problemas de entendimiento idiomático entre las diferentes naciones. No obstante, la idea de una identidad común de los pueblos de América Latina, que podría servir de fundamento para la unión política y económica de los Estados, es a lo sumo una idea vaga, carente de una base ideológica concreta y, sobre todo, indiferente para la vida cotidiana concreta de la gente.

El Mercado Común del Sur (MERCOSUR), creado en 1991 por Brasil, Argentina, Paraguay y Uruguay, puede ser considerado como una suerte de precursor o puntapié inicial con vistas a un proceso de integración política

MARTÍN ASIAIN

Dr. en Filosofía por la Universidad de Bonn, Alemania. Su especialidad es la antropología, así como la filosofía política y ética, con especial énfasis en el problema contemporáneo de la globalización. Actualmente, y por el término de dos años, Asiain se encuentra radicado en Buenos Aires, donde realiza un trabajo de investigación.

más importante, como lo fuera en su momento la CEE, creada en 1957 análogamente como mera unión económica. Además de haberse sumado el año pasado Venezuela como quinto miembro pleno, el bloque tiene como Estados asociados a Chile, Bolivia, Perú, Colombia y Ecuador, con lo que en última instancia está representado todo el continente sudamericano. Por lo demás, las metas declaradas de este proyecto deben ser consideradas como muy ambiciosas: “*Nivel I*: Eliminación de todas las barreras aduaneras y no arancelarias en la circulación de bienes y servicios entre los países, es decir creación de una zona de libre comercio; *Nivel II*: institución de un arancel externo común y de una política de comercio exterior común frente a terceros países, es decir creación de una unión aduanera; *Nivel III*: Libre circulación de capitales y del factor de producción trabajo en un mercado común; *Nivel IV*: armonización de la legislación de los Estados miembros” (Sangmeister, 2001, pág. 5 y ss.).

Por otro lado, esta comunidad atravesó desde su fundación numerosas tensiones internas, consecuencia de la crisis monetaria brasileña de 1999, por ejemplo, o del colapso argentino 2001/02, que también afectó a los Estados miembros más pequeños, o también de la actual disputa entre Argentina y Uruguay en torno a la cuestionada radicación de papeleras sobre el río Uruguay. Por otro lado, esta comunidad, en su actual estructura, constituye apenas poco más que una alianza con fines específicamente económicos, cuyos líderes políticos parecerían estar dispuestos a dejar a un lado los ambiciosos objetivos del proyecto general para privilegiar intereses bilaterales de corto plazo, como lo demuestra el actual “flirteo” entre los presidentes de Argentina y Venezuela, Néstor Kirchner y Hugo Chávez.

Sin embargo, para poder avanzar en la intención de una cooperación política más amplia al margen de intereses contrapuestos en el corto plazo, se requeriría tomar conciencia de una pertenencia cultural, es decir, de una identidad común, como posible fundamento de una unión política. Sin embargo, y tal como ya señaláramos anteriormente, semejante idea parece ser, al menos por el momento, una visión bastante utópica, sin perspectiva cierta de evolución concreta.

Por otro lado, el presidente de Venezuela, Hugo Chávez, ha lanzado hace algún tiempo ya iniciativas relativamente concretas con vistas a una integración política o al menos una mayor cooperación entre diversos Estados de América del Sur en diferentes áreas del ámbito político, económico y cultural. Esta iniciativa bolivariana parecería estar impregnada

¿Quiénes somos?

39

a primera vista de intenciones fuertemente anti-norteamericanas. Según la etiqueta actual de la llamada “Revolución Bolivariana” deberían, por lo tanto, aparecer otros dos nombres como antípodas del programa correspondiente. Ciertamente, el efecto de *show* político puesto en escena en este contexto ante el mundo entre Chávez y el presidente norteamericano George W. Bush va mucho más allá de la antipatía que los dos actores políticos del gran escenario internacional sienten el uno por el otro. Tampoco es meramente un producto del rol pionero que ambos presidentes juegan como figuras emblemáticas de dos posiciones políticas irreconciliables: un neoliberalismo ya no tan nuevo, por un lado, y un socialismo que se presenta como socialismo con base democrática de rasgos más modernos, por el otro. En ese sentido, la puntualización de la antinomia de ambos protagonistas puede ser un factor bien calculado del programa antiimperialista en el marco del movimiento bolivariano, tal como estaba implícito en la idea de Bolívar de una unión latinoamericana en la lucha contra los diferentes regímenes que sucedieron a las primeras generaciones de colonizadores españoles.

Sin embargo, los esfuerzos de integración iniciados en este contexto en torno a un perfil latinoamericano más firme frente a la presión política y económica proveniente del norte, en definitiva, ponen de manifiesto que una unión sólo podrá tener éxito en la medida en que exista una base común para la iniciativa respectiva, es decir, una suerte de lazo compartido y común a todos. Y si se trata de encontrar superficialmente el ejemplo más rápido y simple para producir un tal elemento vinculante, debemos buscarlo en la lucha contra un adversario común. El desarrollo de una suerte de “mentalidad de barricada” contra una amenaza externa, sea ésta real o sólo fingida por la parte interesada a los fines de instrumentarla para otras intencionalidades particulares, constituye un medio muy eficaz para obtener una unidad entre socios que en otras circunstancias se mostrarían mucho menos dóciles. Con vistas al gran objetivo común, resulta posible desactivar al menos transitoriamente los antagonismos internos y todo se subordina a la idea reafirmante de la propia identidad y del propio perfil de combatir el adversario común. Puntualizando, podría decirse que en la medida en que esta iniciativa de una unión política y económica de varios Estados del continente continúe desarrollándose, por una vez George Bush puede demostrar ser, aun cuando involuntariamente, el principal pionero de un proceso de unificación en toda América Latina.

Este escenario, que reconocidamente no se ha esbozado con absoluta seriedad, no se perfila como muy promisorio en cuanto a una pronta concreción. Las razones estriban no sólo en el tiempo medio, generalmente muy corto, que tiene un enemigo común externo como medio eficaz para disciplinar las fuerzas internas. A más tardar cuando llega el momento de distribuir literalmente el botín, resurgen prestamente los antagonismos entre los compañeros de lucha. El ejemplo actual muestra que no puede hablarse de un frente cerrado contra Bush, en particular allí donde se ven afectados intereses económicos propios de los diferentes Estados en su relación bilateral con Estados Unidos. Resulta claro, entonces, que al margen de cualquier lucha común contra el imperialismo estadounidense, una hiperactividad superficial que apunta al éxito político de corto plazo sólo puede alcanzar objetivos de largo plazo y sustentables cuando logra desarrollar un sentimiento de pertenencia genuino capaz de constituirse en la base para una cooperación duradera política, económica y cultural. Sólo en esas circunstancias una mera coalición o alianza temporaria puede transformarse en unión verdadera.

Cuando se pregunta por los factores *inmanentes* –entendidos como aquellos factores que no están definidos únicamente por un enemigo común– a una posible conciencia identificatoria entre los pueblos de América, se revela la verdadera problemática de esta tarea, al margen del objetivo al que los actores relevantes efectivamente aspiran en este contexto o de la existencia o no de diferencias considerables acerca de la forma y el funcionamiento de esa unión. En efecto: si únicamente una posible identidad común de los pueblos del subcontinente podría ser la condición de su unión política, este objetivo también se podría realizar solamente en la medida en que fuera posible identificar una característica aglutinante, un momento efectivamente idéntico en origen e historia en todas las raíces culturales de su existencia. Para ello no bastaría la sola referencia a un “estilo de vida latino”, meramente superficial. Aquí se manifiestan abiertamente los problemas que se presentan para identificar semejante rasgo o principio. ¿Existe efectivamente algo así como una identidad latinoamericana? Teniendo en cuenta la historia heterogénea de los diferentes pueblos de América Latina, ¿tiene sentido buscar criterios de una identidad común, que pueda ser sustentable en el sentido del objetivo esbozado más arriba? Al respecto, Europa podría aportar alguna referencia.

Al margen de la génesis común de los Estados latinoamericanos modernos a partir de los diferentes imperios coloniales de los conquistadores españoles, la inmigración europea constituyó a lo largo de las centurias un factor determinante para la formación y composición de los diferentes pueblos de América Latina. En este contexto, se ha hablado del “Occidente extremo” (Rouquié, 1987), en cierto modo como una “prolongación cultural de Europa en la América meridional” (Werz, 2005, pág. 21). De todos modos, también a este respecto se constatan grandes diferencias, por ejemplo entre los Estados andinos con su cuota sustancialmente mayor de población indígena o mestiza y los Estados del sur, Argentina, Uruguay o Chile, donde el predominio de los habitantes de origen europeo es considerablemente más alto.

Esta última diferencia remite a otro aspecto importante de nuestra pregunta. ¿Pueden considerarse los descendientes de los inmigrantes europeos representantes legítimos de los habitantes del continente sudamericano, que en ese sentido ya no podría, obviamente, denominarse “*latino-americano*”? ¿O bien el énfasis debería estar puesto más bien en los diferentes representantes de los pueblos aborígenes de este continente –en cuya clasificación general ensayada con el concepto políticamente correcto de “indígenas” también sigue escondido el error original en cuanto a un descubrimiento de las “Indias Occidentales”–? Esta referencia evidencia de inmediato un cúmulo de dificultades que parecen hacer imposible la tarea de determinar la identidad de América Latina.

Por un lado, la relación entre los descendientes de los pueblos aborígenes y aquéllos de los inmigrantes en los diferentes Estados es sumamente disímil. Por el otro, la clasificación como indígena también constituye una generalización no lícita ya que, a la vez, ignora una multiplicidad de diferencias étnicas y culturales entre los diferentes pueblos de origen indígena. Con acierto, Ramón Pajuelo Teves habla en su estudio más reciente acerca de la situación política de los indígenas en Perú del “laberinto de la identificación étnica” (Cfr. Pajuelo Teves, 2006, pág. 34 y ss.). Este “laberinto” no está provocado, como podría pensarse, por el número incontable de culturas indígenas y su diferente estructura y composición, sino que es más bien el resultado de criterios ambivalentes de identificación. Según se hable de “culturas indígenas”, “razas” o “pueblos”, no sólo varía el número de los grupos étnicos respectivamente especificados sino también su estatus político. Mientras que, por ejemplo, en Chile, el pueblo de los mapuches era hasta hace poco el único que era clasificado por su nombre, posteriores

censos dieron un número total sensiblemente más alto de los diferentes grupos étnicos: “Si hasta hace poco tiempo prácticamente los únicos indígenas reconocidos en Chile eran los mapuches, actualmente se habla de al menos ocho pueblos indígenas. (Nota 8: El censo de 1992 preguntó por la pertenencia a las culturas Mapuche, Aymara y Rapanui. El de 2002, preguntó en cambio por la pertenencia a ocho pueblos: Aymara, Rapanui, Quechua, Mapuche, Atacameño, Coya, Kawashar y Yagán. El caso del llamado pueblo Colla es bastante especial, pues en Chile se ha optado por denominar así a los indígenas aymaras residentes en el norte del país, con la finalidad evidente de distinguirlos de los aymaras de Bolivia y Perú)” (Pajuelo Teves, 2006, pág. 35).

Sin embargo, lo definitorio no es el número total de estas etnias sino los criterios de su identificación. En efecto, en tanto que el censo anterior hablaba de “culturas indígenas” –y establecía un porcentaje del 10 % para este grupo de habitantes de Chile–, el censo posterior arrojó sorprendentemente sólo un 4,58 % de indígenas en términos de la población total. No obstante, esta reducción se explica con el cambio de perspectiva, ya que ahora se habla de “pueblos”, es decir que ya no se toma como punto de partida la totalidad de la población de origen indígena, sino cada grupo por separado, al margen de las razones que determinaron este “cambio” de perspectiva.

Este pequeño ejemplo ilustra, sin embargo, en qué consiste la verdadera problemática de toda definición de identidad. En lo que se refiere a nuestro planteo, en verdad no es importante si para definir la identidad de los pueblos de América Latina se toma como punto de partida la población indígena, los descendientes de los inmigrantes europeos o una intersección de ambos grupos. El verdadero problema consiste simplemente en que una *identidad* sólo se obtiene a través de una *identificación*. Y ésta sólo es posible “desde afuera”, es decir, a través de una *perspectiva* del tipo que sea sobre el respectivo objeto a ser determinado. Da igual si se trata de una dimensión meramente teórica, de bienes, o de personas o grupos de personas. Los criterios con cuya ayuda se quiere determinar la identidad de una cierta dimensión de referencia serán siempre aquellos que a la vez tienen que tomar como referencia factores *externos* para determinar características o procesos *internos*. En el caso de un grupo de personas muy concreto, por ejemplo, las categorías de identificación determinan si se definen éstas como miembros de una minoría étnica, un determinado grupo en la escala de ingresos o los miembros de cierto estamento profesional o un cierto estrato

¿Quiénes somos?

43

de consumidores. Si bien siempre se trata del mismo grupo de personas clasificadas según diferentes características de identidad, estos criterios definidos como características *inmanentes* de ese grupo, en última instancia, surgen sólo de un esquema referencial *externo*. Ser “fumador”, “miembro practicante de cierta comunidad religiosa” “consumidor de comida rápida” o “asalariado de las categorías inferiores” nos dice algo sobre la respectiva persona, pero sólo la determinan como un “cierto caso de algo”, un *ejemplar* de una cierta especie. Y los atributos específicos, precisamente, sólo se refieren a las características de identidad de *esta especie*, de este “grupo de casos” y siguen siendo externos al respectivo individuo *como persona*.

Para llegar a clarificar la identidad de una persona o de un grupo de personas se requiere, por ende, siempre de sistemas relacionales externos a los géneros respectivos, *bajo los que subsumir* quiere decir: haber determinado la identidad del individuo respectivo. En este sentido, “identidad” no es un mero *estado* que se adoptaría —de una vez y para siempre—, sino el resultado de un *proceso de identificación* que, según cuáles fueran los criterios aplicados, puede llevar a características de identidad totalmente diferentes para uno y el mismo individuo.

La idea de que pueda existir algo así como un “núcleo” idéntico, un “centro” individual que aislado de todo esquema de referencia externo constituya el “verdadero” interior, la *propia* identidad “en sí”, pasa por alto el problema. Identidad se debe siempre a la referencia a algo, constituye como tal una *relación*, a la que ingreso cuando yo mismo u otros me quieren definir en mi identidad.

Por otro lado, puedo también tomar esta relación de otro modo que mediante la referencia a un esquema referencial externo. No necesito calificarme unilateralmente como miembro de diferentes especies. También mis cualidades y propiedades totalmente individuales pueden servir de criterio para determinar mi identidad. Pero estas propiedades *individuales* deben, a la vez, ser *clasificables*. Y sólo lo serán en la medida en que, nuevamente, las *compare* con aquéllas de otros individuos, es decir, si al definir las vuelvo a establecer una relación con estos otros individuos. En ese sentido, *comparto* determinadas propiedades con otros —lo que nuevamente terminaría en una especie común— o bien mis propiedades son efectivamente sólo determinables *a través de mí mismo*, *únicas*. Pero en tal caso, se caracterizan en su importancia para mi propia identidad por el hecho de que *no son compartidas por otros*; se convierten en *mías* por el hecho de que me *diferencian*

de los demás. En este caso, mi propia identidad se define *ex negativo*, estableciendo aquello que los otros “no son” en relación conmigo o lo que yo “no soy” con respecto a ellos. En sentido estrictamente lógico, una dimensión de referencia se define en última instancia sólo por la sumatoria de todo aquello que *no es*, por su *delimitación hacia afuera* (“azul” = “no amarillo” + “no rojo” + “no verde”, etc.). En cualquier caso, la identidad queda sujeta a una relación con los otros, con lo externo.

Esta circunstancia repercute sobre nuestra comprensión del fenómeno de esa “barricada” descrita inicialmente. La conciencia de una cohesión interna, de una necesaria pertenencia, no nace únicamente de una actitud defensiva contra un *adversario* externo, sino que se debe *siempre* a una iniciativa externa o a una relación hacia afuera, hacia los otros. Esta relación no debe ser vista únicamente en forma meramente lógica, tal como fuera ilustrado con el ejemplo de colores brindado más arriba, sino que es –en relación con personas o grupos de personas– siempre también de naturaleza psicológica y social. Lo que determina que yo y los míos seamos lo que somos –o creemos ser– siempre guarda relación con aquello que los otros sostienen sobre nosotros, con cómo nos ven. Cuando clarificamos nuestra propia identidad, nuestra vocación, no podemos evitar incluir la perspectiva de otros sobre nosotros. Sin esta implicación de lo externo, de lo otro, de lo no propio, sencillamente nos faltan los medios que en sí mismos nos permiten *definir*, “*identificar*” lo interior y propio, y nuestra identidad sería una dimensión vacía, sin contenido, por ser indefinida, opaca. En el sentido expuesto, la imagen de la “barricada” no debe comprenderse, pues, sólo en sentido psico-social o como política de poder, como una dimensión que debe limitar o reducir las fuerzas centrífugas. Marca, más bien, la metáfora de una constante existencial: en el caso de la definición de nuestra identidad, en el fondo siempre nos encontramos en una suerte de barricada, que nos diferencia de nuestro entorno. Sólo así podemos llegar a clarificar aquello que –continuando con la imagen– se encuentra *en* esta barricada o lo que se ha agrupado *para* constituir tal barricada.

Por lo tanto, identidad es una dimensión altamente dialéctica. Para poder realizarse, requiere en cierto sentido de una contraposición consigo mismo: sin referencia a lo externo, a lo otro, a lo ajeno, *no existe* lo propio, lo idéntico, lo auto-referencial. ¿Pero el resultado de nuestra pequeña digresión filosófica no nos llevaría a pensar que toda pregunta por la identidad, también aquella de los pueblos o grupos étnicos, en definitiva carece de

sentido? Por cuanto lo que se escondería detrás de los dignos reclamos políticos de autodeterminación, concientización de la propia identidad, sería en el fondo una falsificación de etiquetas, un engaño. En el fondo, siempre serían ‘los otros’ los que nos dirían quiénes somos nosotros mismos. Y aun allí donde un grupo de personas, un pueblo, una cultura, una nación, cree haberse autodefinido o identificado, ya habría *internalizado* inconscientemente la perspectiva ajena, externa, sin la que no sería posible un concepto positivo de la respectiva identidad. ¿Significa esto que la identidad efectivamente *sólo* es concebible como delimitación hacia afuera –y así sólo la sumatoria de aquello que *no* forma parte de ella–? ¿Nos podemos aproximar a nuestra propia identidad sólo enumerando todo aquello que *no somos*? ¿Nos dicta entonces solamente el mundo exterior no idéntico con nosotros *ex negativo*, a través de la necesidad de tener que *diferenciarnos* de él, la posibilidad de encontrarnos a nosotros *mismos*? ¿O sí existe, después de todo, un camino para encontrar nuestro propio *interior* a partir de nosotros mismos, sin la mera delimitación *frente a lo externo*, y así definir también nuestra identidad en forma positiva?

Al menos los representantes de la “teoría crítica”, aquella escuela de filósofos y sociólogos que desde los años treinta del siglo pasado estudiaron en Alemania –durante el régimen nazi temporalmente en el exilio en los Estados Unidos– las múltiples relaciones entre tendencias espirituales y culturales, por un lado, y las relaciones de poder político por el otro, no vieron ninguna posibilidad de realización positiva en nuestro planteo. Para Max Horkheimer y Theodor W. Adorno –para sólo mencionar a los dos exponentes más famosos de aquella escuela de pensamiento–, “identidad” era *per se* la expresión de *determinación externa, coerción política y opresión*. Una identidad positiva, una vocación desarrollada a partir de sí mismo, que pudiera reclamar para sí un individuo o un grupo social o toda una nación, les parecía una mera autosugestión. Enfatizaron siempre –en el sentido arriba analizado– el carácter de los hechos, de lo producido en toda identidad; es decir, el hecho de que la identidad sólo puede definirse a través de un acto de identificación. Y la identificación como acto externo significaba para ellos, en cualquiera de sus formas, coacción, sometimiento a un principio ajeno, presión, en suma: ejercicio indebido de poder. Es decir que para estos pensadores, no era el de intento de identificar un grupo de personas, es decir un grupo étnico, un pueblo, una nación o una comunidad de nacionales, y pretender definir de esta manera su identidad, lo que

constituía una alienación indebida desde afuera, una expresión de máxima presión. La identificación misma del individuo, del sujeto, les parecía que sólo era posible al precio de suprimir la totalidad de las propiedades y cualidades *individuales*, singulares, genuinas: “El despertar del sujeto es comprado al precio de reconocer al poder como el principio de todas las relaciones” (Horkheimer - Adorno, 1982, pág. 12). El individuo se “violaría” a sí mismo cuando pregunta por la identidad *propia, individual*, y se convertiría de un ser singular sólo responsable ante sí mismo en un ser sometido, abúlico y uniformado, producto del proceso civilizatorio. Al preguntar por su identidad, el hombre se domesticaría en cierta forma a sí mismo, ya que la identidad sería meramente la expresión de un proceso de clasificación externo determinado por principios no establecidos por el individuo mismo. Tan sólo en el concepto de sujeto el individuo humano se vaciaría a sí mismo para terminar degradado, convertido en una dimensión calculable y, por ende, dominable: “El dominio del hombre sobre sí mismo, fundamento su ser, marca en todo caso virtualmente la destrucción del sujeto, a cuyo servicio se encuentra, ya que la sustancia dominada, sojuzgada y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo vivo en función de lo cual se definen exclusivamente los resultados de la autoconservación y que es precisamente aquello que debe conservarse” (Horkheimer - Adorno, 1982, pág. 51).

En última instancia, la intención de estos autores es llamar la atención, en parte en forma muy puntualizada, sobre el hecho de que cualquier identificación somete al respectivo objeto identificado a un patrón, lo encasilla en una rúbrica y, por ende, en última instancia, si no lo priva de sus propiedades *genuinas, individuales*, cuanto menos las acota. En este sentido, identidad es siempre expresión de una generalización a expensas de lo especial, de lo individual, es decir, en el sentido original de la palabra: lo indivisible. Para Horkheimer y Adorno, es el propio pensamiento racional el responsable de que esto ocurra. A su juicio, desde la época del iluminismo europeo se ha venido desarrollando un proceso de permanente racionalización de todos los ámbitos de la vida, que desemboca finalmente en el “gobierno” de la lógica, en cierto sentido en el régimen de una razón “fría” que ya no deja espacio para las propiedades individuales, por ejemplo también estéticas, de las respectivas dimensiones de referencia, en particular de la persona humana, y que más bien la “cosifica”, es decir, la degrada hasta convertirla en mero objeto de un cálculo conceptual lógico:

“La pretensión inmanente del concepto es una invariable que crea orden frente al cambio que en él acontece. [...] El pensamiento identificario se objetiva mediante la identidad lógica del concepto” (Adorno, 1970, pág. 156 y s.). Como consecuencia de esta tendencia a lo invariable, es decir, al intento de amordazar toda forma de espontaneidad, toda forma de impulsos individuales, por ejemplo de una persona o de un grupo de personas, y someterlas a un patrón fijo, éstas pierden su verdadera individualidad y se convierten en una masa anónima, disponible, que –y es en ese punto donde ambos autores ven el verdadero ímpetu de la política de poder– se vuelve manipulable y dominable. Precisamente en ello radicaría la “*dialéctica* del iluminismo” específica: lo que en su momento debía liberar y emancipar al hombre con ayuda de la lógica y la racionalidad, es decir, lo que en última instancia debía acercarlo a su propia identidad, en definitiva sólo le deparó la pérdida de su identidad, el destino de haberse convertido en un ‘ejemplar hombre’ cualquiera, un miembro discrecional de un grupo, de una nación, un pueblo, una comunidad: “Pensar en términos de identidad expresa en qué rubro se ubica qué, de qué es un ejemplar o representante, es decir lo que *no es él mismo*. Pensar en términos de identidad se aleja tanto más de la identidad de su objeto cuanto menos escrupulosamente se le acerca” (Adorno, 1970, pág. 152).

Si volvemos a relacionar esta idea con nuestro planteo inicial, esto significa que “América Latina” es en sí misma un concepto que expresa una perspectiva meramente exterior, generalizadora, por ejemplo, la perspectiva desde Europa o desde Estados Unidos –mismo si los habitantes del subcontinente hacen suya esta perspectiva–, que no puede hacer justicia a los caracteres internos, es decir, individuales, de los diferentes pueblos y naciones del subcontinente. Eso mismo ocurre con el concepto de “indígena”. También en este caso son los “blancos”, los “otros”, los que enfocan una mirada global a los efectos de uniformar y, por ende, suprimir las múltiples diferencias y particularidades culturales de los diferentes pueblos. Claro que esto constituye una perogrullada, ya que una identificación siempre constituye una referencia a un *determinado* contexto que necesariamente debe ignorar otros momentos para poder divisar algún contorno. En tal sentido, nuestra pregunta parece terminar en una aporía: preguntar por la identidad significa necesariamente enfocarse tan sólo un aspecto determinado, un segmento del conjunto; aquel del que el objeto individual o la persona sólo es “un caso”. En el otro caso, la individualidad en su conjunto ofrecería una

riqueza mucho mayor en cuanto a la diversidad de cualidades, pero seguiría indefinida como tal. Pero nuestros autores también nos presentan una respuesta a tal objeción. Oponen al concepto de la identidad el de lo “no idéntico”. En particular Adorno interpreta este concepto como en cierta manera la “verdadera” identidad de una cosa o de un ser humano. Allí donde el concepto, la lógica, la identificación a través del pensamiento sólo pueden determinar una “intersección” teórica de características o cualidades y a través de su generalización elevarla a la calidad de parámetro para una sumatoria de distintos individuos, lo no idéntico se constituye en el verdadero núcleo, aquello que es intocable por la razón y la lógica por igual: “En ese sentido lo no idéntico sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones” (Adorno, 1970, pág. 164).

Según esta idea, existiría, pues, una identidad positiva inmanente: lo propio de cada cual, el *sí mismo* de cada individuo o, también, de un grupo de individuos. Sólo que este *sí mismo*, este mismo, este núcleo “no-idéntico” no ofrecería factores determinantes, cuantificables –ya que establecerlos otra vez significaría sólo “identificar” –. Aun cuando esta referencia a una identificación *interior positiva* que no se habría obtenido sólo por la mera diferenciación hacia afuera parecería en nuestro caso abrir una perspectiva “esperanzadora”, queda la pregunta acerca de cómo abarcar conceptualmente tal identidad *inidentificable*. ¿No llegamos a una idea meramente nebulosa de individualidad y autodeterminación si queremos renunciar a todos los criterios o categorías de una definición identificable? ¿Es esta identidad no idéntica algo tangible? ¿O no intercambiamos simplemente –según la apreciación de Horkheimer y Adorno– la racionalidad instrumental de la identificación conceptual, motivada por razones de poder político, por una nostalgia por lo esencial, lo “*absolutamente*” individual, por así decirlo, discrecional si bien literalmente ‘inexpresiva’?

Se podría objetar que esta pregunta es, a la vez, apenas un reflejo del pensamiento estrictamente racional de la ilustración occidental, basado en la determinación conceptual. En última instancia, la crítica fundamental de Horkheimer y Adorno debe verse en relación con la autocrítica de la historia del pensamiento occidental que a más tardar se inicia a comienzos del siglo XX. Mientras que durante siglos el pensamiento occidental, impregnado por la tradición griega, se consideró a sí mismo como el único posible y sostuvo como humanamente universal y, por ende, vinculante para todas

las culturas, sus reglas y concepciones, su lógica y toda su estructura basada en la racionalidad como invariante, en las últimas décadas tuvo lugar un proceso de cambio de mentalidad. El pensamiento occidental comenzó a reflexionar sobre sí mismo y tomó conciencia de que es apenas *una* variante del pensamiento humano –y de los actos– producto de una historia y una cultura concretas. Las ideas de conocimiento crítico, lógicas y éticas de Occidente no se tornaron sospechosas en principio debido a los errores del imperialismo europeo o debido a su falta de consistencia y doble moral. Fue la confrontación con otras culturas, definidas por parámetros totalmente distintos y basadas en perspectivas de vida diferentes, lo que hizo que los europeos tomaran conciencia de su propia identidad cultural: la forma específicamente occidental de racionalidad, lógica y ética puede ser singular –pero eso no la hace *universal*–. Lo que es inaccesible a la visión occidental del cosmos, lo que no parece integrable en las estructuras del pensamiento occidental con su intención basada en la racionalidad instrumental y que no es analizable y ni siquiera comprensible con los instrumentos de este pensamiento, no por eso pierde su relevancia ni el derecho a que el pensamiento occidental tome en cuenta estas ‘otras’ perspectivas sobre la existencia.

Esta comprensión de la *relatividad* de todos los reglamentos teóricos y prácticos para hacer frente a la existencia incluye, por lo tanto, también principios lógicos. Referido a nuestra pregunta inicial, eso significa: es posible que una identidad interior, definible a partir de sí misma y no sólo a partir de la perspectiva externa –“no idéntica”, en las palabras de Adorno– sea imposible de clasificar o sólo vagamente clasificable en función de las estructuras de pensamiento occidentales. Pero desde la perspectiva de otras culturas y su idea acerca de lo que significa o podría significar “identidad”, es posible que puedan obtener características que nos podrían acercar un poco a esa definición positiva de identidad.

Naturalmente, esta circunstancia es de gran relevancia para nuestro contexto, ya que, como es obvio, no se puede construir una diferencia entre un pensamiento “occidental” y otro “latinoamericano”. Aquí están los principios que rigen la vida cotidiana occidental, los patrones de pensamiento y de acción, tan presentes y enraizados por su génesis, como también lo están en otras partes del mundo. Pero esto cambia cuando se analiza el rico acervo de las tradiciones indígenas. Naturalmente, no existe una lógica, ética, ciencia o historia del pensamiento en sentido explícito. Sin

embargo, de los diferentes testimonios y prácticas vitales, por ejemplo del espacio cultural andino, se puede destilar implícitamente algo que podríamos denominar “filosofía andina” (Cfr. Estermann, 1999). Y los diferentes parámetros de esta filosofía andina se acercan en algunos puntos bastante al horizonte ideológico de la visión crítica de la racionalidad de Horkheimer y Adorno. Por ejemplo, en lo referido a la diferencia entre “real” e “irreal”, “realidad” y “apariencia”, que para el pensamiento occidental basado en la tradición griega es incuestionable. Lo invariable de esta antinomia –de la que en última instancia resulta la diferencia fundamental para toda forma de lógica y ciencia entre “verdadero” y “falso”– necesariamente es un elemento constitutivo de la realidad cotidiana basada en la tradición occidental: perderíamos toda orientación si esta antinomia quedara anulada. No ocurre lo mismo en la realidad andina. Aquí rige más bien una preferencia por la integralidad, en la que desaparece la diferencia entre “yo” y “otro”, “sujeto” y “mundo exterior”. No es la diferencia entre el hombre como “homo rationalis” –en el sentido de un ‘homo faber’– que pone la distancia del pensamiento, de la racionalidad y la conceptualidad entre él y el mundo a ser dominado, lo que marca la cualidad decisiva de esta perspectiva de vida: “Para la filosofía andina, la ‘realidad’ está presente de manera simbólica y no tanto de manera representativa o conceptual [...]. La aspiración más importante (del ser humano) [...] no es adquirir un ‘conocimiento’ teórico y abstracto del mundo que lo rodea, sino su ‘inserción mítica’ y la (re)presentación simbólico-religiosa y ceremoniosa del mundo. La realidad se ‘revela’ en los festejos de ella misma lo que es más una re-producción que una re-presentación, más una ‘re-creación’ que un ‘re-pensar’. El ser humano no ‘aprehende’ o ‘comprende’ la realidad como algo ajeno y totalmente ‘diastático’, sino que la torna co-presente como un momento de su ‘co-estar’ en su originalidad holística” (Estermann, 1999, pág. 105).

Esta preferencia por lo simbólico en el marco de la “lógica andina” se corresponde con un predominio de ideas relacionales. En lugar de las estructuras antagónicas, típicas del pensamiento occidental –“real”-“irreal”; “verdadero”-“falso”; “bueno”-“malo”–, prevalecen factores propios de una referencia universal de todas las cosas entre sí, basadas en el principio holístico. Consecuentemente, el cosmos se organiza como un todo armónico, en el que cada forma existencial ocupa un lugar específico. En el ámbito del pensamiento andino, “correspondencia” y “complementariedad” se oponen

a “diferencia” y “exclusividad” en el sentido occidental (Cfr. Estermann, 1999, pág. 138 y ss.).

Correspondientemente, la antropología también se presenta de manera totalmente diferente en el marco de la sabiduría andina. El *runa* (“hombre” en quechua) no obtiene una posición destacada en virtud de su racionalidad, su capacidad de representación y pensamiento y las posibilidades de actuar desde lo concepcional que ello le provee, sino a través de su función ritual –en el sentido esbozado arriba: dirigida a la recreación simbólica del mundo–. Sólo él está en condiciones de encarnar a través de sus actos rituales la *chakana*, el “puente” hacia la existencia, y percibir así una presencia real del cosmos: “la fiesta y el rito son para el hombre andino un acto gnoseológico y ético de primer rango, ‘festejar’ el orden cósmico (en forma simbólica) significa ‘conocerlo’ y ‘preservarlo’. En ese sentido, el hombre como *chakana* de la fiesta contribuye de manera decisiva a preservar y, en caso de desequilibrio, a restaurar el orden cósmico” (Estermann, 1999, pág. 221).

Esta noción repercute también sobre la imagen del hombre mismo. En tanto que en la tradición occidental el individuo, el sujeto –cuya contraparte es el “objeto”–, ocupa el lugar central de toda la concepción, el “runa” se interpreta más como un ser “colectivo”: el individuo también se integra en la relacionalidad general, que ya no es de importancia como ser *singular*, *individual*, sino, de alguna manera, como una suerte de “relé”, un interruptor en el que confluyen las diferentes líneas de referencia de las personas entre sí y con su medioambiente. “Cada uno” es, en el fondo, sólo un eslabón reflectante, una suerte de “espejo” en el que se refractan los otros y el mundo como un todo (Estermann, 1999, pág. 224 y ss.).

Análogamente, se modifica el concepto de identidad en este contexto. En la idea andina no existe una identidad que apunte a una dimensión de referencia identificada, clasificada, rubricada y orientada hacia una única dimensión de referencia idéntica. Sin los antagonismos arriba explicados de “yo” y el “otro”, “lo propio” y “lo ajeno”, “sujeto” y “objeto”, se derrumban también los instrumentos y las estructuras de una noción de identidad basada en la pura identificación: “la ‘identidad’ andina (*idem*: ‘lo mismo’) es precisamente la ‘relacionalidad’ entre ‘heterogeneidades’ (*heteros*: ‘diferente’, ‘extraño’). Una persona es ‘misma’ en la medida en que se relaciona con ‘otros’” (Estermann, 1999, pág. 226).

De aceptarse este horizonte cósmico como criterio para una identidad “latinoamericana” aun cuando ni la sabiduría andina esbozada aquí ni

tampoco ninguna otra debería convertirse en el parámetro *exclusivo* de la cultura indígena en su totalidad, se obtendría curiosamente –o quizás no tan curiosamente– una serie de parámetros que juegan un papel decisivo en la discusión política contemporánea en relación con la solución de conflictos y el aseguramiento del futuro:

- Una inserción del individuo en una comunidad humana que contiene al individuo y le confiere autocerteza y, en ese sentido, identidad.
- Una vinculación originaria con la naturaleza que hace necesario un manejo responsable no ya a partir de principios utilitaristas o de otro tipo, sino que traduce la propia actitud genuina frente a la vida.
- La comprensión de que en un mundo relacional –¿‘globalizado’?– ningún individuo y ningún grupo pueden arrogarse la iniciativa de la acción, sino que en una estructura multipolar de opiniones y puntos de vista, toda perspectiva es de igual importancia y goza de los mismos derechos.

Estos principios se integran sin problemas en un catálogo de reclamos de justicia y sustentabilidad en el trato de los hombres entre sí y el manejo de los recursos naturales de este planeta, basado en los principios de la Carta de las Naciones Unidas.

Es decir que sería de celebrar en todo sentido si se materializa la tendencia que se observa en el último tiempo hacia una política basada en los principios del “indigenismo” que procura otorgarle más vigencia a los derechos –y esperemos que también a las sabidurías– de una parte de la población latinoamericana, sojuzgada durante siglos. Impulsar una iniciativa destinada a una cooperación, a una integración política de los pueblos de América Latina, que se mueve sobre la base de un sentimiento de pertenencia de *este tipo* de identidad como la representa, por ejemplo, el estilo de vida andino esbozado más arriba, con sus ideas de identidad y comunidad, significaría impulsar un proyecto en todo sentido sustentable y sólido. “Indigenismo” no sería, en este contexto, comienzo o incluso sinónimo de una nueva política de exclusión o discriminación, sino más bien el motor para concretar una humanidad genuinamente “universalista”.

No obstante, está permitido tener alguna duda en cuanto a si la política actual, al menos en algunos de los Estados afectados, es realmente motivo de esperanza en el contexto explicado anteriormente. Los éxitos efectivos de una

creciente conciencia acerca de la necesidad de dotar a la población –por fin– de los derechos que la asisten seguramente no pueden medirse en el corto plazo ni en función de medidas de compensación políticas más bien superficiales. Se requiere de un importante número de reformas y cambios estructurales, y también mentales, para hacer partícipes a los habitantes originales del subcontinente de los bienes tanto tiempo escatimados, como previsión social, educación, acceso a responsabilidad política y cogestión, etc.¹ Un *show* de Estado celebrado ante la opinión pública mundial como el presentado por los presidentes de Venezuela, Bolivia y Ecuador, por ejemplo en ocasión de la toma de posición del cargo de su colega Daniel Ortega en Managua en enero de este año, vestidos todos de poncho tratando de sugerir así un carácter indígena, en cualquier caso sólo marca un acto de folclore político eficaz en relaciones públicas; no basta como demostración de un verdadero cambio de mentalidad. El espectáculo no puede sustituir la concepción y realización de las medidas necesarias.

No obstante, podría objetarse que la pregunta planteada en primer término acerca de una posible identidad de América Latina no puede ser respondida tan sólo con vistas a los principios de una cultura indígena escogida. Tal como ya se dijera, la inmigración europea es un factor constitutivo en la historia de América Latina. Y la vida cotidiana de características europeas, a diferencia de lo que trata de sugerir en la actual discusión un ‘multiculturalismo’ político muchas veces confuso o miope, no puede integrarse tan fácilmente en una sabiduría de vida tradicional de los pueblos indígenas. Eso sin duda es así. Pero la objeción y la referencia a Europa ponen de manifiesto otro aspecto. Cuando se habla de una “identidad” común no es necesario buscar sólo *orígenes étnicos* comunes para llegar a una base de convivencia sólida, a una cooperación política y quizás, en algún momento, incluso a una unión política de los pueblos. Al menos no es *suficiente*. Un origen étnico común no impidió, por ejemplo, que los pueblos de Europa durante siglos se trabaran en luchas entre sí. Eso se pone de manifiesto, tomando como ejemplo tan sólo la azarosa historia *en el interior* de Alemania, que antes de su unificación política como Estado nacional en 1871, a lo largo de muchos siglos estuvo atomizada en gran cantidad de territorios cuyos regentes enviaban a sus súbditos a guerrear entre sí.

También hoy –50 años después de la fundación de la Unión Europea– no es tanto una “identidad europea” en sentido étnico cultural el factor determinante de la voluntad y capacidad de unión de los pueblos de Europa.

“Identidad” marca, en este contexto, más bien la *defensa* común de valores e ideales que fueron desarrollándose o, más bien, *tuvieron que ser desarrollados* a lo largo de una azarosa y muchas veces penosa historia común. Las diferentes lenguas y particularidades culturales de los pueblos de Europa no les impidieron ver su unificación como un proyecto necesario para otorgar firmeza y vigencia a la defensa de los valores comunes.

Si los pueblos de América Latina logran *en virtud*—o como pretende insinuar la frase citada al inicio: *a pesar*— de su lengua común tomar conciencia de esa misma necesidad, su reivindicación de independencia de la tutela y el sojuzgamiento norteamericano o europeo podría desarrollarse sobre un modelo sólido: la sabiduría andina —aun cuando históricamente sólo hubiera surgido de la genealogía de un único círculo cultural indígena— muestra puntos de partida promisorios para un consenso de valores que podría ser más que una mera alianza de conveniencia temporaria. Los principios allí implícitos, que apuntan a la integración y la solidaridad, en lugar de la discriminación y el sometimiento para superar las instancias de la vida revelan una imagen del hombre y del mundo con la que podrían identificarse todos los habitantes del subcontinente. En cualquier caso, se habrían encontrado elementos de un sistema de valores “latinoamericano” propio que, por un lado, no necesitaría entrar en contraposición con los principios “occidentales” prevalecientes y, por el otro, podría ofrecer un anti-programa “genuinamente americano” allí donde estos mecanismos occidentales sólo intentarían agotarse en situaciones posibles de dependencia y sometimiento. Asimismo, se habría alcanzado entonces el modelo de una “concepción” integradora, orientada a un equilibrio con la naturaleza y el prójimo, que podría asegurarles a los habitantes de América Latina el lugar que les corresponde en virtud de sus “recursos” naturales, económicos, pero también, tal como vimos, culturales, en el conjunto de naciones de este planeta.

En el contexto de nuestra breve reflexión filosófica acerca del concepto de identidad, podríamos concluir que semejante *reivindicación* de un sistema de valores indígena común no sería ya una definición de identidad “*desde afuera*”. Revelaría una actitud *inmanente* de las ciudadanas y los ciudadanos de América Latina de sentirse obligados con un consenso común de valores. “Desde afuera” sólo podría iniciarse una posible *confrontación* con este sistema de valores. Pero sería allí donde las intenciones de explotación por la parte interesada ya no funcionarían tan perfectamente. Provistos de un sistema de valores basado en el equilibrio y en la autodeterminación

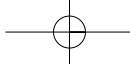
colectiva, los latinoamericanos nada tendrían que temerle a semejante confrontación. Es posible que su sistema de valores deba convertirse en el corto plazo en una “barricada” que rechace cualquier intento de absorción. En cualquier caso, el atractivo que posee *este* tipo de “barricada” –y el sistema de valores que lo mantiene cohesionado– incluso podría convertirse en un producto ‘de exportación’ para otras regiones del mundo que aún siguen padeciendo diversas formas de sometimiento.

Nota

1. Al respecto, Pedro Ticona Cruz manifiesta dudas comprensibles al señalar que a pesar de toda la esperanza justificada de un proceso irreversible en ese sentido y el reconocimiento que merecen los logros alcanzados, es necesario distinguir claramente dónde prima un interés político calculado que se agota en acciones superficiales y dónde efectivamente se inició una evolución que implica una mejora permanente de las condiciones de vida de los indígenas. Cfr.: Pedro Ticona Cruz, “Presencia y responsabilidad indígena en las instituciones democráticas”, en *Programa Regional Participación Política Indígena de América Latina*, Lima, 2006, Fundación Konrad Adenauer, p. 45 y ss.

Referencias bibliográficas

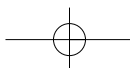
- ADORNO, Theodor W. (1970). „Negative Dialektik“, en *Gesammelte Schriften Bd. 6*, Frankfurt/M.
- ESTERMANN, Josef (1999). *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt/M.
- HORKHEIMER, Max - Adorno, Theodor W. (1982). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 9. Aufl.
- PAJUELO TEVES, Ramón (2006). *Participación política indígena en la sierra peruana*, Lima, IEP - Fundación Konrad Adenauer, 2006.
- ROUQUIÉ, Alain (1987). *Amérique Latine. Introduction à l'Extreme Occident*, Paris.
- SANGMEISTER, Hartmut (2001). „Zehn Jahre Mercosur. Eine Zwischenbilanz“, en *Ibero-Analysen. Dokumente, Berichte und Analysen aus dem Ibero-Amerikanischen Institut Preußischer Kulturbesitz*, Berlin, Heft 9.
- TICONA CRUZ, Pedro (2006). “Presencia y responsabilidad indígena en las instituciones democráticas”, en *Programa Regional Participación Política Indígena de América Latina*, Lima, Fundación Konrad Adenauer.
- WERZ, Nikolaus (2005). *Lateinamerika. Eine Einführung*, Baden-Baden.



RESUMEN

¿Existe algo así como una identidad latinoamericana? La pregunta está dirigida en primer lugar a quienes propician una mayor cooperación política, económica y cultural de los pueblos de América Latina. Para que alguna vez pueda pensarse en algo así como una unión política de los Estados en toda América del Sur –el Mercosur transmite, al menos de momento, más bien la imagen de una alianza concebida con meros fines económicos–, se requiere de una base sustentable, de un sentimiento de identidad que no necesariamente debe fundamentarse en un sentido étnico-cultural. Deberá tenerse en cuenta que las diferencias existentes al respecto entre indígenas e inmigrantes europeos, o bien sus descendientes, no pueden superarse con sólo apelar a un multiculturalismo en boga. Sin embargo, el amplio espectro de sabidurías de las ancestrales culturas y pueblos asentados en el espacio andino ofrece múltiples elementos para diseñar un estilo de vida cotidiano que podría ser ejemplar en el sentido de los principios modernos de sostenibilidad o solución de conflictos. Una adhesión a los valores americanos originales podría servir de fundamento común para un protagonismo seguro e independiente de los pueblos de América Latina.

Diálogo Político. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A. C.
Año XXIV - Nº 2 - Junio, 2007



Guatemala: pueblo maya y política

Marco Antonio de Paz

I. Introducción

Guatemala está compuesta por cuatro pueblos: maya, ladino, xinca y garífuna. Se caracteriza por ser una sociedad fragmentada como consecuencia de tres siglos de dominio colonial, marcada por la discriminación racial, la usurpación de la propiedad territorial y la explotación de la fuerza de trabajo del indígena. En su devenir político no ha logrado afianzar un Estado democrático, pues han prevalecido los gobiernos dictatoriales durante más de un siglo desde la independencia, treinta años de militarización contrainsurgente en la segunda mitad del siglo XX, confrontación ideológica y armada, violencia, injusticia social y extrema pobreza. Una sociedad estancada por contradicciones y desigualdades sociales entre ricos y pobres, entre población urbana y rural, entre indígenas y ladinos.¹

MARCO ANTONIO DE PAZ

Maya K'iche, guatemalteco. Licenciado en Filosofía, diplomado en Sociología y en Educación de Adultos. Fue director de programas de formación de líderes indígenas en el Altiplano Occidental, subdirector en el Instituto Cooperativo Interamericano, con sede en Panamá, director general adjunto de la Fundación Centroamericana de Estudios Socio-políticos FUNCEP/INCEP con sede en la ciudad de Guatemala, directivo de la Fundación Centro de Documentación e Investigación Maya (CEDIM). Socio fundador de la Asociación de Investigación y Estudios Sociales (ASIES) y de la Fundación Centroamericana de Desarrollo (FUNCEDE) en Guatemala.

Pueblo maya es la población indígena de Guatemala que, conjuntamente con los habitantes indígenas del sur de México, los de Yucatán y los del occidente de Honduras, constituyen la población maya de Mesoamérica. Me referiré únicamente a los mayas de Guatemala, en el período de 1944 a 2007.² Según los diversos cálculos estadísticos, el porcentaje de mayas en el país oscila entre 44 % y 60 %.³

El contexto sociopolítico e ideológico dentro del cual tienen que participar los actores mayas está configurado por los diferentes proyectos políticos que se aplicaron a lo largo de la historia reciente para la formación del Estado nación, con una población étnicamente diversa: la denominada “primavera democrática” (1944-1954), el militarista contrainsurgente (1955-1994) y el actual conservador patrimonialista en la actual apertura democrática.⁴ Este enfoque explica la importancia de situar el análisis de la participación política maya, en este caso, en relación con el proceso histórico desde 1944.

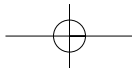
II. Historia del poder excluyente y violento

A. El período de la “primavera democrática”

El indicador cronológico es la Revolución de 1944, con la que se pretendió poner un final a las dictaduras conservadoras y liberales posteriores a la independencia (1821) y sentar las bases de la democratización y de reformas socio-económicas. La última dictadura, la de Jorge Ubico, con una duración de 14 años, fue derrocada por esta revolución. Las autoridades locales: alcaldes, intendentes y jefes políticos, eran nombradas en aquella época por el poder Ejecutivo.

El pueblo maya no fue actor en esa revolución, porque la Constitución no les reconocía la ciudadanía. La política sólo la hacían los ladinos (mestizos), desde la ciudad capital. La sombra antesala del destino de los nativos fue la masacre de indígenas en el pueblo de Patzicía, el 21 de octubre de 1944.

Los dos gobiernos del período revolucionario (1944-1954), durante la llamada “primavera democrática”, intentaron modificar la naturaleza del Estado mediante un proyecto político “nacional popular”, aunque manteniendo la continuidad de algunos preceptos liberales. La Constitución de 1945 reconoció la ciudadanía a todos los hombres mayores de 18 años y a



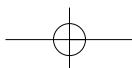
las mujeres de esa edad siempre que supieran leer y escribir; se establecieron partidos políticos y se practicaron procesos electorales; por decreto, se suprimió cualquier forma de trabajo forzado; en junio de 1952 se promulgó el Decreto 900, conflictiva ley de reforma agraria que constituyó una de las causas que aceleraron el final del período revolucionario. Los campesinos mayas tuvieron, por primera vez, la oportunidad de elegir a sus autoridades.

La Revolución, sin embargo, no afrontó la liberación social del indígena como población específica. Cuando en la Asamblea Constituyente se planteó legislar sobre el entonces denominado “problema indígena”, prevaleció el prejuicio discriminatorio, evidenciado en las controversiales discusiones de los constituyentes sobre la frustrada propuesta de Estatuto Indígena, cuyo objetivo era establecer un régimen jurídico específico para los pueblos indígenas. “Los legisladores constituyentes de 1945 no dejaron de considerar a la población maya-quiché como simple trabajador campesino, como simple fuerza de trabajo.” En el Art. 80 se declaró escuetamente: “promover el mejoramiento étnico”. Una vez más, la población indígena tuvo que adaptarse a la nueva estructura del Estado, diseñada por el sector ladino, fundamentada en la ideología nacional del mestizaje y de la cultura general homogénea. Se tenía la convicción de que el “problema indígena” se solucionaría, con el paso del tiempo, mediante la aplicación de la legislación, de programas educativos asimilativos y de la organización social.⁵

B. Gobiernos militares contrainsurgentes (1954-1984)

Se retoma la política colonial en la relación Estado-pueblo maya: poder represivo y subordinación, capitalismo y explotación, política y exclusión, cultura y discriminación.⁶

El Movimiento de Liberación Nacional, dirigido por el coronel Carlos Castillo Armas, que en 1954 provocó el derrocamiento del gobierno de Jacobo Arbenz con el apoyo de los Estados Unidos, detuvo el avance del proyecto revolucionario, calificado como un proyecto comunista. En relación con los indígenas, mantuvo el enfoque integracionista, uno de cuyos instrumentos fue el Instituto de Integración Social. Desde el año 55 hasta mediados de los 90, “los arreglos políticos estuvieron dominados por una coalición del ejército y las elites económicas”, con un rechazo explícito a las opciones reformistas y con la exclusión política de la población. La acción política de los mayas estuvo, además, frenada por la represión.



Luego de un período de represión de los dirigentes indígenas, de la expulsión de los campesinos que habían recibido parcelas en las tierras confiscadas a los latifundistas y del desmantelamiento de las cooperativas agrarias, los gobiernos militares se dieron cuenta de que si se quería mediatizar el atractivo revolucionario, era necesario desarrollar un programa socioeconómico en el área rural indígena. Estados Unidos promovió y financió con ese objetivo el programa Alianza para el Progreso. Además, la confrontación de los bloques supranacionales durante la Guerra Fría convirtió el enfrentamiento armado nacional en una amenaza continental que debía ser duramente reprimida.

C. Los mayas en el enfrentamiento armado (1972-1996)

El movimiento guerrillero que confrontó al sistema de gobierno militar-contrainsurgente tuvo dos etapas. En la primera, 1960-1970, operó en la zona oriental de Guatemala, con población mayoritariamente ladina. Esta operación, bajo la dirección militar de las Fuerzas Armadas Revolucionarias, fue aniquilada por el ejército. Esta derrota obligó a los dirigentes, en los años siguientes, a volver la mirada hacia la mayoritaria población indígena del occidente del país, que ofrecía condiciones objetivas apropiadas para la insurrección.

La segunda etapa se inició con la instalación del grupo de exiliados guatemaltecos, que tomó la denominación de “Ejército Guerrillero de los Pobres” (EGP), en la zona indígena del Ixcán, departamento del Quiché, en 1972. Posteriormente se organizó en la zona sur-occidental el grupo “Organización del Pueblo en Armas” (ORPA). Un tercer grupo, constituido por elementos de las FAR de la primera etapa, operó en la zona norte. Estas tres organizaciones, junto con el grupo Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), se aliaron bajo el nombre Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). Toda la dirigencia de esos grupos se caracterizaba por su identidad ladina y por su afiliación a la ideología marxista. Entre otros objetivos, se proponían la liberación del indígena del estado de subyugación bajo la clase dominante y el abordaje de la cuestión agraria. La participación indígena en la lucha armada durante este período es la rebelión más prolongada en la que han tomado parte, con la comprobada secuela del genocidio (CEH, 1, 1999).

La estrategia de involucrar al indígena en la lucha armada revolucionaria se discutió previamente entre intelectuales marxistas. El punto crítico entre

ellos fue la contradicción que, según la concepción del materialismo histórico y dialéctico, planteaba la combinación de las categorías “clase” y “etnia”, discusión que dio origen al “indigenismo de clase”. La práctica política, sin embargo, precipitó la acción bajo la sombra de la lucha de clases.

Los dirigentes exiliados ingresaron al país (1972) y se instalaron en la zona del Altiplano para reiniciar el movimiento armado con la participación indígena, pero se insistía en que los indígenas debían incorporarse no como “indígenas”, sino como “campesinos pobres”. A raíz de la reacción “contrainsurgente” del ejército (1975), las comunidades del Altiplano quedaron atrapadas entre dos fuegos: por una parte, la guerrilla les amenazaba si no colaboraban y, por otra, el ejército les perseguía como enemigos internos, “para quitar el agua al pez”. Desde esa fecha hasta 1996, la población indígena fue sometida a un torbellino de violencia, desapariciones, secuestros, comunidades arrasadas, 626 masacres, miles de desplazados y refugiados, en fin, un holocausto, un genocidio. “Tres de cada cuatro víctimas serían mayas.” La responsabilidad oficial acumulada (ejército + policía + PAC + comisionados + escuadrones): 90,53 % de las víctimas y 9,3 % responsabilidad de las organizaciones guerrilleras (REMHI, 1998, tomo I: “Impactos de la violencia”, tomo IV: “Víctimas del conflicto”).

El informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) titulado “Guatemala memoria del silencio” (febrero, 1999) afirmó que la violencia fue “dirigida fundamentalmente desde el Estado, sobre todo contra la población maya”, registró un total de 42.275 víctimas y contabilizó un total de 200.000 muertos y desaparecidos. De las víctimas plenamente identificadas, el 83 % era maya y el 17 % era ladino.

No obstante el estado de terror, a juicio de la CEH, “el movimiento maya se afirmó en los últimos años del enfrentamiento armado como un sujeto político fundamental” (CEH, 1999, n.79). Se trata de una nueva oleada de jóvenes dirigentes formados en las filas de la guerrilla o en las organizaciones mayas que actuaron fuera de esa vía. La anterior generación de dirigentes fue aniquilada, en su mayoría, durante la confrontación.⁷

D. Los actores del largo proceso de paz

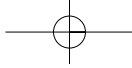
El proceso, cuyo objetivo fue eliminar las causas que dieron origen a los 36 años de enfrentamiento armado, comenzó en mayo 1986 con la declaración de Esquipulas I y concluyó diez años después, el 29 de diciembre

1996, con la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera. Los actores principales fueron los comisionados del Ejecutivo, el Ejército y los representantes de la URNG y de los partidos políticos. Se puede afirmar que la representación del pueblo maya como tal fue excluida. Ni siquiera se aceptó la participación de la Premio Nobel Rigoberta Menchú. Se firmaron tres declaraciones y veinte acuerdos.⁸

E. Identidad y derechos de los pueblos indígenas (AIDEPI)

El Acuerdo sobre la Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDEPI) es uno de los documentos más audaces e innovadores de todos los acuerdos. Al inicio del texto se asegura que: “constituye un punto fundamental y de trascendencia histórica para el presente y futuro de Guatemala”. El tema es fundamental porque propone un proyecto de reforma del Estado en sus relaciones con el pueblo maya, al que caracteriza como un Estado democrático, multiétnico, pluricultural y multilingüe. Reformas, sin embargo, que debían ser ratificadas por el Congreso y por una consulta popular, lo que nunca se cumplió.⁹

Después de diez años del Acuerdo de Paz, la pregunta es: ¿cuáles han sido los cambios en la estructura del Estado? Algunos de los avances colaterales son: la ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1997), la aprobación del nuevo Código Municipal y la Ley de Consejos de Desarrollo, el establecimiento de la Secretaría de la Paz, la Defensoría de la Mujer Indígena y la Secretaría para el Resarcimiento de las Víctimas del Conflicto; también la Ley de Servicio Militar Voluntario. Todos son aspectos relativamente secundarios, puesto que las reformas constitucionales para caracterizar al Estado como un Estado multiétnico y la reforma electoral, entre otras, que debían aprobarse por una consulta popular (1999), se frustraron, ya que los sectores tradicionales de poder lanzaron una campaña polarizante y con tintes racistas para impedir que tales reformas fueran aprobadas. La naturaleza del Estado permaneció idéntica, por lo que se frustraron los propósitos enunciados por el Acuerdo. Otro cambio significativo debió ser la reforma fiscal, pero tampoco se ha llegado hasta ahora a un consenso. El Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos soslayó el controvertido problema agrario, no se mencionó la función social de la tierra y se excluyó



la referencia explícita a la situación particular del pueblo maya. En definitiva, “el pueblo indígena fue claramente el perdedor” (Reyes Illescas, 1997, pág. 131).

III. Estrategia y participación política del pueblo maya

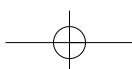
A partir de 1985 se inició en Guatemala un proceso de transición hacia la democracia, concretado por la transferencia del poder político en manos del ejército a la sociedad civil mediante elecciones libres. Al mismo tiempo, se activó el enfoque étnico en la interrelación del Estado y el pueblo maya, en el proceso de democratización y cumplimiento del AIDEPI. En el nivel ideológico, entró en crisis el enfoque clasista de la realidad nacional.

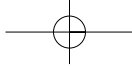
El análisis sobre la participación política de los mayas se enfoca, como ya se ha mencionado, considerando el contexto histórico descrito a grandes rasgos, en la primera parte. Con base en esas circunstancias limitativas del quehacer político, cabe preguntar: ¿cómo ha manejado el pueblo maya su relación con el Estado de Guatemala? ¿De qué manera reacciona el pueblo ladino (sectores de poder, partidos políticos) frente a la estrategia política de los mayas? ¿Cómo influyen las comunidades lingüísticas y las organizaciones mayas, con sus diversas tendencias políticas, en las modalidades del pensamiento y participación de los mayas? ¿Cómo conceptúan los dirigentes mayas el poder y realizan su participación dentro de esta etapa de transición del autoritarismo hacia la democracia?

El objetivo central del movimiento maya ha sido, evidentemente, su emancipación del estado de subordinación, exclusión y discriminación para su revitalización como pueblo maya, con identidad cultural propia y autodeterminación. La finalidad última es la estructuración de un Estado-nación multiétnico.

A. Pueblo maya y democracia

En lo que respecta a la doctrina democrática, ha flotado en el ambiente la preocupación acerca de si la básica concepción comunitaria maya es compatible con el concepto de libertad individual del liberalismo. A propósito de esta



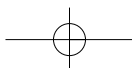


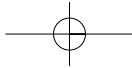
problemática, hay alguna respuesta en los datos que proporciona la Encuesta sobre la Cultura Democrática, realizada en 1993 por la Universidad de Pittsburg y ASIES. El Tribunal Electoral no diferenciaba, en sus sondeos estadísticos, la variable étnica. En cambio, la muestra nacional diseñada por la Universidad para comparar la conducta democrática de la población maya con la de los ladinos consideró, además del español, cuatro comunidades lingüísticas mayas: k'iche, mam, kaqchikel y k'chi, que constituyen el 79 % de la población maya. Algunos de los resultados fueron: los mayas expresaron mayor apoyo por las libertades democráticas, fundamento de la democracia estable; el grupo k'iche obtuvo un puntaje significativamente más alto en cuanto al ítem sobre el derecho a disentir; los mayas mostraron niveles más altos de comunicación con sus autoridades locales.¹⁰

¿Cómo se explican estos hallazgos en el comportamiento político democrático de la población maya, sometida a la permanente exclusión y frecuente represión estatal? Uno de los valores de la cosmovisión maya es el del “equilibrio o armonía” en el universo y en la convivencia humana. Ahora bien, la democracia tiene también como objetivo sustentar el equilibrio entre los poderes. Es posible que dicha coincidencia de valores explique la aparente contradicción de comportamientos. Además, el concepto de “poder” lo definen como la autoridad que adquiere una persona y que “crece a raíz del servicio que la persona presta a su comunidad”, y el ascenso en la jerarquía de poder depende del nivel de servicios prestados a lo largo de la vida de una persona. Es un poder colectivo representado por el Consejo de Ancianos bajo la autoridad del “Cabecera del Pueblo”.

B. Los derechos específicos del pueblo maya

El Seminario Permanente de Estudios Mayas (SPEM) realizó, para las elecciones generales de 1990, un foro con los candidatos presidenciales. La estrategia consistió en presentarles, por primera vez, las demandas de los mayas, en lugar de preguntar cuáles serían las propuestas de los partidos en relación con la población indígena. El SPEM hizo pública su propuesta de Políticas para la Reivindicación de los Derechos del Pueblo Maya, en la que enfatiza la reformulación de las relaciones con el Estado. Las demandas específicas abarcaban lo territorial, demandas políticas, jurídicas, educativas, sociales y culturales, reivindicaciones lingüísticas y reformas en el ámbito



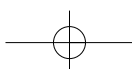


militar. Esta propuesta tuvo influencia en las discusiones en las mesas de la Asamblea de la Sociedad Civil para preparar el Documento sobre Identidad y Derechos Indígenas y en la actitud de los dirigentes mayas en su relación con los partidos políticos.¹¹

C. Pensamiento político y cambios históricos

En estas últimas décadas, el desarrollo del pensamiento político ha evolucionado en metodología y en contenidos. Si en una época reflejaba un carácter de protesta por las injusticias históricas, en la actualidad se insiste en pasar de “la protesta a la propuesta” o de “la resistencia al poder”. Si bien el movimiento revolucionario armado interpretó la problemática nacional según el análisis de clase basado en el materialismo histórico, ahora todos acuden a los más variados métodos de interpretación social. En cuanto a la temática, el panorama ha cambiado, como se manifiesta por la creciente producción bibliográfica de autores indígenas egresados de las universidades del país y del extranjero. Si en alguna época la atención se ponía en la temática cultural, en épocas posteriores se presta mayor consideración a las investigaciones sobre: el Estado, el racismo, la diversidad, la pluri y multiculturalidad, la autonomía, el género, el sistema jurídico maya, la espiritualidad, etc. Por el momento se ha vuelto más frecuente el debate sobre temas estrictamente políticos y económicos, tales como: el Estado multiétnico, la democracia, la autonomía, la ley electoral, el TLC, la globalización, el Plan Puebla Panamá.

En relación con la democracia, muchos dirigentes mayas manifiestan un evidente desencanto, porque opinan que en Guatemala el funcionamiento de la democracia está en crisis, pues se ha reducido fundamentalmente a procesos electorales, mientras que no se abordan cambios socio-económicos y la pobreza se agrava más entre la población indígena que, según las encuestas, son los más pobres.¹² Consideran, además, que el incremento de la participación indígena en las elecciones generales no es un signo de mayor conciencia democrática, ya que se puede explicar por otros factores externos. Los requisitos de la Ley Electoral, así como el dique del racismo, frenan los intentos por la constitución de un partido político maya. La dirección de los partidos vigentes está acaparada en un 90 % por políticos ladinos, lo que explica por qué el acceso de indígenas a las planillas para diputados al Congreso apenas ha dado por resultado que, de las elecciones del 85 a las



de 2003, solamente un 10 % de los diputados sea indígena. Sin embargo, en este caso hay que señalar una lamentable deficiencia: los diputados indígenas deben lealtad a la línea estratégica del partido al que pertenecen y no actúan, necesariamente, a favor de los objetivos del movimiento maya.

La reforma de la Ley Electoral y de Partidos Políticos está estancada en el Parlamento, no obstante la presión de las diferentes propuestas y demandas de las organizaciones mayas. Esas críticas fueron confirmadas por el resultado de la Encuesta 2001 sobre valores democráticos que desde 1993 realiza ASIES: persisten la baja tolerancia política, la poca satisfacción en la forma en que está funcionando la democracia y el bajo apoyo a las instituciones democráticas. Además hay que agregar que el currículo escolar estatal y privado, sin la oportuna reforma, no pone énfasis en la educación para la democracia.

Sin embargo, hay que resaltar el surgimiento del protagonismo de la mujer indígena en la lucha política, ya desde el período de la confrontación Gobierno y guerrilla. Rigoberta Menchú y Rosalina Tuyuc son dos personalidades que, con sus valientes y perseverantes denuncias dentro y fuera del país sobre el sangriento terror implantado por el Estado en las comunidades indígenas, han motivado la masiva participación de la mujer indígena hasta el presente. Logros como el Premio Nobel de la Paz 1992, la abolición del servicio militar obligatorio (que se hacía cumplir casi exclusivamente a los jóvenes indígenas) y la creación de la Defensoría de la Mujer Indígena se deben a sus esfuerzos. También en la ciudad de Quetzaltenango, K'iche, Sololá, Chimaltenango y Cobán, el protagonismo de la mujer maya en la lucha política y económica es evidente. No es una sorpresa ver a multitud de mujeres indígenas desfilar por las calles de la capital o por el entronque de carreteras para apoyar las demandas que las organizaciones plantean al gobierno.¹³

D. El proyecto político maya

Los Acuerdos de Paz pretendían haber diseñado un proyecto de reforma del Estado que los legisladores debían ratificar para su cumplimiento, pero las fuerzas adversas a dichos Acuerdos argumentaron, una vez firmado el Acuerdo de Paz Firme y Duradera en 1996, que los Acuerdos no eran vinculantes para el Estado, porque los calificaron como acuerdos de gobierno y no de Estado. El presidente Alfonso Portillo, en su discurso de toma de

posesión en el año 2000, declaró que dichos Acuerdos sí eran Acuerdos de Estado. Sin embargo, en el Congreso no se ha ratificado, hasta el presente, dicha posición. La causa es más bien de “voluntad política” de los grupos que detentan los poderes del Estado y, también, de ausencia de un equilibrio de fuerzas que por ahora es desfavorable al pueblo maya.

Tampoco ha sido posible consolidar un proyecto político maya respaldado por todas las organizaciones, en buena parte debido a la falta de una representación nacional institucionalizada de las 21 comunidades lingüísticas mayas, no obstante se han redactado algunos ensayos de proyecto político por organizaciones mayas.¹⁴ Esa es una de las circunstancias que han dificultado el consenso, valor fundamental de la cultura maya. El otro obstáculo es mucho más escabroso. Se trata de un cambio personal obligado por el tránsito de una visión “clasista” a una convergencia de ésta con el enfoque étnico, dentro de un Estado neoliberal. ¿Cómo enfrentar a la comunidad, acudiendo ahora a una interpretación que, apenas hace pocos años, se rechazaba?

El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas propone el concepto de un Estado “multiétnico, pluricultural y multilingüe” que abarca también reconocer constitucional y jurídicamente al pueblo maya, enfoque que ya se reflejó en las propuestas de organizaciones mayas, en los debates previos dentro de la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC). Después de la prolongada polémica nacional sobre las reformas constitucionales y del fracaso de la consulta popular para aprobar dichas reformas, algunas organizaciones mayas y campesinas presentaron propuestas de ley sobre pueblos indígenas para desarrollar el Art. 70 de la Constitución de 1985, relacionándolo con el ya ratificado Convenio 169 de la OIT, como una alternativa. Los temas derechos individuales y derechos colectivos, sistema jurídico maya y cuestión agraria absorbieron la discusión. El proyecto de CONIC (2000) tiene por objeto: “promover, conservar, desarrollar, garantizar y proteger la vida colectiva e integral de las nacionalidades indígenas... en el proceso de modernización del Estado... en un contexto multinacional...”. FODIGUA también propuso, en ese mismo año, un anteproyecto de ley con carácter de estatuto jurídico de los pueblos indígenas para reivindicar el derecho indígena en el marco del Estado y recrear el sistema jurídico nacional de conformidad con el concepto “unidad en la diversidad”. Otra propuesta se denominó Ley de Comunidades Mayas.

Algunos aspectos complementarios al concepto básico antes expuesto fueron: listar el conjunto de los idiomas existentes en Guatemala, tierras

para comunidades indígenas, derogar toda ley y disposición que pueda tener implicación discriminatoria hacia los pueblos indígenas, reconocer las formas de espiritualidad practicadas por los pueblos maya, garífuna y xinca, reconocer a las comunidades indígenas el manejo de sus asuntos internos de acuerdo con sus normas consuetudinarias, capacitación de jueces bilingües e intérpretes judiciales, reforma educativa y educación bilingüe y redefinición de las entidades del Estado encargadas de la conservación y administración de templos y centros ceremoniales para garantizar la participación de la población indígena.

El Dr. Demetrio Cojtí elaboró recientemente un modelo de Estado federado guatemalteco según un sistema de autonomías dentro de un Estado multinacional, como una propuesta de “descolonización” y de poder compartido en un Estado multiétnico.

Por otra parte, la Comisión Paritaria de Reforma y Participación (1997-2003), en cuyos debates participó una delegación maya, introdujo enfoques multiétnicos en la formulación de la nueva Ley de Código municipal (Decreto legislativo 12-2002). En esa propuesta, aprobada por el Congreso, se reconoce que el “municipio se caracteriza, primordialmente, por sus relaciones permanentes de vecindad, multiétnicidad, pluriculturalidad y multilingüismo...” (Art. 2: “Naturaleza del Municipio”).

Esta misma Comisión Paritaria formuló un nuevo enfoque sobre la naturaleza de *los Consejos de Desarrollo Urbano y Rural* como medio de participación de la población, entendiéndose por tal la constituida por los pueblos maya, garífuna y xinca y la no indígena en la gestión pública. La Comisión Paritaria para la Reforma Educativa elaboró y aprobó un proyecto de reforma educativa con enfoque pluri y multiétnico.

La elaboración conceptual ha sido y es muy extensa, así como la aprobación de algunas leyes y decretos en relación con las demandas de los indígenas. Sigue a continuación el esfuerzo permanente para lograr su socialización, con el fin de promover su aplicación en toda la administración del Estado.¹⁵

E. Ámbitos de la participación política

Me referiré a las manifestaciones del poder político indígena en las dimensiones municipal, nacional e internacional.

El poder local municipal está vinculado a las formas de organización, al sistema de autoridades mayas y a la afiliación partidaria. Antes del año 1944,

este complejo sistema de poder se realizaba a través de la jerarquía religioso-política de las cofradías. Una vez que se expandió la organización partidaria y el proceso electoral en todo el país, las cofradías se debilitaron y el acceso al poder local pasó por un período de conflicto y acomodamiento entre autoridades locales tradicionales y poder político partidario. En la actualidad, sólo en algunas poblaciones indígenas la organización y autoridades comunales poseen un cierto nivel de poder para negociar cuotas de candidaturas con los partidos y políticas públicas con las autoridades electas. También se ha recibido una valiosa contribución de numerosas investigaciones que, en los años recientes, se han realizado y publicado sobre el tema del “poder local” en el marco de la realidad pluricultural. Los resultados electorales del período 1985-2003 demuestran un creciente incremento de alcaldes indígenas electos, así como de miembros de la Corporación Municipal, en el altiplano centro occidental, con población mayoría indígena. Vale la pena citar como ejemplo el caso del Comité Cívico Xel-ju, en la ciudad de Quetzaltenango, con numerosa población maya k'iche y población ladina tradicionalmente dominante. Este Comité ganó las elecciones municipales en dos períodos, 1995 y 1999-2003, con un alcalde de origen maya, después de 172 años de control ladino de la Corporación. El candidato ladino perdedor objetó la elección con argumentos groseramente raciales, actitud que provocó, por una parte, la reacción unánime de las organizaciones indígenas y, por otra parte, un debate público sobre el racismo y la discriminación. En la segunda ocasión se intentó anular las elecciones con argumentos infundados. No está de más señalar la existencia y funcionamiento de la Asociación Guatemalteca de Alcaldes y Autoridades Indígenas AGAAI.

La participación política en el ámbito nacional. Un primer intento de formación partidaria se efectuó en 1977, con la constitución del partido Frente Indígena Nacional (FIN). Su acción política, dentro de un contexto de seguridad nacional y de exclusión étnica, se obstruyó enérgicamente. Los políticos ladinos y editorialistas calificaron esa iniciativa como un movimiento racista, desintegrador y promotor de la lucha de clases. Lamentablemente, el FIN optó, como estrategia, por aliarse con un partido de derecha y con un candidato militar, con la expectativa de su reconocimiento legal. No obstante, sus líderes fueron perseguidos y tuvieron que huir al exilio. El temor a la represión contrainsurgente, secuela del holocausto maya, obstaculizó la organización partidaria en los años que siguieron al final de la guerra interna.

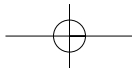
En la década del 90, surgieron nuevos intentos de organización partidaria: la agrupación K'amal B'e ("el que guía en el camino"), Comunidad Política del Pueblo Maya, promovida (1995) por académicos mayas vinculados a la Premio Nobel Rigoberta Menchú. Su objetivo fue promover la participación electoral, formular un proyecto político y prestar asesoría a los Comités Cívicos. Otro intento fue el del Nukuj Ajpop, con miembros provenientes de movimientos de izquierda, que se presentó como una alternativa democrática y pluricultural. Estableció alianza con un partido de centro para las elecciones de 1995 y obtuvo dos diputaciones, ambas de mujeres indígenas. La URNG, reconocida legalmente como partido político, participó con su símbolo en las elecciones generales y llevó al Congreso a varios dirigentes indígenas.

El fenómeno más reciente es la acción tomada por la Premio Nobel Rigoberta Menchú de presentarse en las próximas elecciones generales, a realizarse en septiembre de 2007, como candidata presidencial. Por primera vez en la historia política de Guatemala, una persona indígena optaría por esa posición de poder nacional. Se inscribirá como candidata de un partido de centro izquierda dirigido por una reconocida dirigente ladina defensora de los derechos humanos. Es una decisión con un elevado nivel de riesgo. Aun cuando las encuestas le asignan un alto porcentaje de "estima", por encima de varios candidatos presidenciales, la turbulenta batalla electoral que se avecina despertará los escondidos comportamientos racistas y discriminatorios y desatará los odios cargados de prejuicios ancestrales contra el indígena. Probablemente esto no suceda en la primera ronda electoral, porque resultarían todos perdedores; pero si Rigoberta gana con una votación que la coloque en el primero o segundo lugar, al enfrentarse en la segunda ronda (noviembre 2007) la situación se volverá explosiva; saltarán a la palestra enemigos como grupos de extrema derecha, militares retirados que dirigieron campañas contrainsurgentes en el altiplano indígena y el general Efraín Ríos Montt, en proceso de enjuiciamiento por las masacres cometidas durante su gobierno (1982-1983). Rigoberta cuenta, por su parte, con sus naturales dotes de creatividad y discurso vivo, emotivo y claro que espontáneamente encantan a su auditorio. Además, no se hará esperar la influencia de la solidaridad internacional. El pronóstico es incierto pero, como se oye con frecuencia al hablar del proceso electoral, "aquí, en Guatemala, cualquier cosa puede pasar".¹⁶

La participación política internacional. Las instituciones mayas y la coordinadora nacional de organizaciones mayas y campesinas mantienen constante participación en el ámbito internacional. La dirigencia ha estado muy involucrada en la discusión de los proyectos de la ONU, “Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas”, y de la OEA, “Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”. Se ha manifestado mayor aceptación por la propuesta de la ONU, la que se considera más adecuada a las expectativas indígenas del continente. La membresía en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, en el seno de la ONU, ha sido un medio para exponer las posiciones y críticas al proyecto de declaración que desde 1994 fue revisado por la Subcomisión de Prevención de Discriminación y en 1995, por la Comisión de Derechos Humanos, pero que hasta la fecha no ha sido aprobado por la Asamblea General. El proyecto de la OEA también sufre un largo proceso de revisión, después de que el texto fuera aprobado en 1997 por la CIDH. Temas polémicos han sido los conceptos de pueblos o poblaciones, derechos colectivos, autodeterminación, autonomía. La ONU proclamó el Decenio de los Pueblos Indígenas, 1995-2004, con el objetivo de “fortalecer la cooperación internacional para la solución de los problemas con que se enfrentan las poblaciones indígenas en cuestiones tales como los derechos humanos, el medioambiente, el desarrollo, la salud, la cultura y la educación”. La evaluación, al final del decenio, demostró apenas resultados mínimos.

Otros canales de participación son: el Consejo Internacional de Tratados Indios y los congresos internacionales sobre pueblos indígenas, en los que se trata gran variedad de temas, desde la discriminación hasta la educación, la pobreza y la alimentación. Las relaciones con la cooperación internacional, que oscilan entre el trato directo con el gobierno y la firma de convenios con las organizaciones indígenas, han dado lugar a evaluaciones y valiosos análisis de la realidad indígena y de la percepción que ambos actores tienen de la naturaleza y funcionamiento de la cooperación.

El Comité Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala ha realizado cumbres continentales en Teotihuacan (2002), en el Ecuador (2004), y la tercera se celebró en la ciudad sagrada de Iximche, Chimaltenango, Guatemala, en marzo de 2007. El Comité se propuso como objetivo general “abordar los problemas estructurales que afectan de manera directa a las comunidades”. La Cumbre de Iximche, organizada por la Convergencia Waqi-kej (seis venado, día del calendario maya), señaló

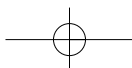


como objetivo “contribuir al reconocimiento y ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas de Abya Yala (el continente americano), así como a la visualización de las demandas de las organizaciones hermanas del continente, contribuyendo a la refundación de los Estados”. Se trataron temas sobre la tierra, la autonomía, la pluralidad, el conocimiento y la propiedad intelectual, y los organismos bilaterales y multilaterales.

IV. El sueño de la unión y representación nacional

Este es un reto crucial para los mayas, que deben enfrentarlo en las condiciones más desfavorables. Aunque se observa cierto reconocimiento de que la unidad es necesaria para afrontar la nueva fase, persiste el estereotipo de la atomización de la población indígena, signo que dañó tanto en el momento de la invasión española, que fue reforzado por el sistema colonial y que continúa en el régimen republicano. La división administrativa del país en municipios ha impedido a las comunidades indígenas la formación de la conciencia de pertenencia a un solo pueblo. A las rivalidades históricas se suman las divergencias ideológicas nacidas de la visión clasista del marxismo adoptado por un sector indígena, frente a los seguidores del movimiento maya partidario de la visión étnico-política. Esta polarización aún no ha podido erradicarse. Hay que preguntarse también: ¿qué influencia ejercerán los emigrantes indígenas cuando ellos o sus hijos retornen, desde los Estados Unidos o Europa, a sus comunidades? Por supuesto que los adversarios, afines a la corriente de asimilación y al concepto de Estado monoétnico, fomentan las divisiones y atacan como separatismo cualquier intento de unidad. Otro factor de fragmentación dentro de las comunidades en lo nacional es la invasión, desde hace unas tres décadas, de sectas protestantes de diversa denominación. Además, la multitud de partidos políticos, con el proselitismo y las candidaturas locales, provoca conflictos y duraderos antagonismos antes y después de las elecciones. El diálogo intercultural está aún envuelto en los nubarrones del comportamiento racista de una parte de la población y desconfiado de la otra parte. Se espera que las nuevas generaciones asuman, en un futuro cercano, la dirección del país con una visión de igualdad.

Los Acuerdos de Paz demandan de los mayas el establecimiento e institucionalización de una *representación nacional*, para que el gobierno tenga



una contraparte con quien dialogar en lugar de tener que hacerlo con multitud de organizaciones o comunidades. Los mayas han realizado acciones, lamentablemente infructuosas, para responder a esa demanda. Un ejemplo fue el Consejo Nacional Maya “Nim Popb’il” (1996), que agrupaba a las más importantes coordinadoras sectoriales e ideológicas, pero no logró consolidarse. Otro caso fue también la Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya Sacb’ichil (“nuevo amanecer” en lengua ixil, COPMAGUA) (1994), que agrupaba a las cuatro organizaciones de la URNG, la Academia de las Lenguas Mayas y el Consejo de Comunidades Mayas de Guatemala. Fue un primer ensayo de cooperación entre la ex guerrilla y el movimiento maya étnico político. Influyó significativamente en las mesas de discusión de la Asamblea de la Sociedad Civil para elaborar las propuestas sobre los futuros temas de los Acuerdos de Paz. También participó por varios años en las Comisiones Paritarias que discutían con representantes del gobierno el contenido del conjunto de leyes emanadas de los Acuerdos, para ser presentadas al Legislativo. La Comisión Paritaria de Reforma y Participación elaboró el proyecto de ley del nuevo Código Municipal y de los Consejos de Desarrollo Urbano y Rural. Ambos proyectos fueron aprobados en 2002 por el Congreso. La Comisión agraria formuló un Estatuto para la adquisición de tierras. Sin embargo, la discusión y posturas sobre reformas constitucionales causaron el inicio de las contradicciones entre las dos corrientes de COPMAGUA; finalmente, el fracaso de la Consulta Popular (1999) precipitó el conflicto y posterior disolución de lo que pudo haber sido la fórmula para la representación nacional del pueblo maya.¹⁷

Conviene prestar atención a la influencia unificadora que podría ejercer, a mediano plazo, la revitalización de la espiritualidad maya y la práctica pública de sus rituales. Este es un tema, el de la relación entre religión y política, que ya empieza a ser analizado en el medio intelectual maya.

V. Conclusión

Como señales positivas se pueden señalar: expansión y demostración de conciencia de identidad y autoestima entre los indígenas; elaboración de ensayos de proyecto nacional multiétnico, pluricultural y multilingüe; participación en los procesos electorales y perspectivas de constitución de un partido político maya dirigido por mayas; mayor participación en cargos

públicos. Si bien le va a Rigoberta Menchú en su incursión en la competencia electoral, ella se afirmaría como la persona aglutinadora de las variadas corrientes del movimiento maya. Factores adversos son: recursos humanos escasos con adecuada formación académica y con experiencia política y de administración pública; divergencias ideológicas, herencia del pasado reciente entre el sector dirigencial; dependencia y reducción del financiamiento de las agencias de cooperación internacional; la participación del indígena en partidos dirigidos por ladinos sin visión de nación multiétnica, con el consiguiente acomodamiento a la línea partidaria.

A todo lo anterior hay que añadir el giro que ha tomado el país con el control del poder del Estado por la corriente de centro derecha, con el respaldo de la corporación que agrupa a varios sectores del quehacer económico. Esto último ha dado lugar a que los gobernantes soslayen el cumplimiento de los Acuerdos de Paz, puesto que el sector que constituye su base mantuvo una postura de rechazo a las negociaciones y acuerdos de paz.

El pueblo maya, navegando en ese mar proceloso, luchará por ganar cuotas de poder aprovechando las oportunidades que se le presenten, habilidad que ya demostró a lo largo de la historia. Finalmente, considerando con atención que los mayas emergieron del salvaje holocausto apenas hace diez años se pueden comprender objetivamente las dificultades que enfrentan para constituir la unidad como pueblo maya y es justo apreciar los esfuerzos que están realizando para la recomposición de su comportamiento político, en un sistema sociopolítico en proceso de democratización, inestable y erosionado por la corrupción, la violencia y el narcotráfico.

Notas

1. La COPARE explicó, en el Diseño de Reforma Educativa: "En Guatemala existen cuatro pueblos, definidos tomando como base la civilización que dio origen a sus raíces. Los ladinos tienen raíces hispanas e indígenas; los mayas conservan el nombre de sus antepasados prehispánicos; los xinkas son de raíz nahuatl; y los garífunas, de origen afrocaribeño. Los tres últimos pueblos están englobados bajo el concepto de pueblos indígenas y son los nuevos sujetos de derecho reconocidos por el Estado y la sociedad" (Propuesta de Reforma Educativa, 20-07-1998). Una comisión gubernamental objetó el concepto "pueblos maya, garífuna y xinca" por el temor a que causara una declaratoria de inconstitucionalidad. Su propuesta fue: "pueblos indígenas y población no indígena" (ASIES, 2002, Momento año 17- no. 11). La Comisión Paritaria de

Reforma y Participación rebatió exitosamente dichas objeciones, según respuesta de 1999.

2. La OIT 1989 adoptó el Convenio 169 bajo el título "Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes", pero debido a las implicaciones del término "pueblo" en relación con la libre determinación, después de prolongada controversia se incluyó un párrafo, en el Art. 1, advirtiendo que su utilización no tiene "implicación alguna en lo que atañe a los derechos que puedan conferirse a dicho término en el derecho internacional" (en el Convenio 107 se utilizó el término "poblaciones"). Esta limitación ha dado lugar a repetidas objeciones de las organizaciones indígenas.
3. El PNUD, en su Informe Nacional de Desarrollo Humano 2005, en el capítulo 5, ofrece las más recientes estadísticas sobre la pobreza extrema y el hambre como corolario de la desigualdad. Los países, en la ONU, se comprometieron en la Cumbre Social (año 2000) a combatir la pobreza extrema. Según estimaciones, caso Guatemala, basadas en la encuesta nacional de 2004, el 21,9 % de la población vivía con menos de 1 dólar diario, mientras que el 38 % de la población indígena rural subsiste con menos de 1 dólar diario, como consecuencia del régimen de exclusión social. El BM realizó un estudio cualitativo sobre la exclusión y la pobreza en Guatemala entre mayo y junio de 2002, en ocho comunidades mayas y dos ladinas. La muestra no fue significativa, por lo que no puede generalizarse.
4. El Dr. Reyes, refiriéndose a la relación entre los pueblos indígenas y el Estado, relación denominada de exclusión, de discriminación, asimilista, de colonialismo interno, prefiere llamarla de "dominación patrimonial clientelar". Explica que "un Estado con rasgos patrimoniales es un aparato público en el cual una minoría, normalmente de origen histórico colonial, se entrelaza con políticos y funcionarios prebendalistas para dominar por la fuerza y con formas de patronazgo a las mayorías y particularmente a las comunidades de las etnias nativas". En su estudio propone elementos para constituir una gestión pública democrática por la vía de la participación popular (Reyes, 1998, pág. 14).
5. Hay debates contrapuestos sobre los efectos de la Revolución del 44 en relación con la población indígena, como también sobre si el indígena se involucró libremente con la guerrilla o más bien fue inducido por la dirigencia ladina. Para formarse una idea sobre dicha controversia se pueden consultar los escritos de Mario Payeras (1982 y 1987); también Susanne Jonas (1991 y 2000) y McCleary (1999). Charles R. Hale afirma que los proyectos izquierdistas ofrecieron gran igualdad en cuanto a la distribución de recursos sociales, elevaron la conciencia de la gente y los grupos al informarlos mejor sobre sus derechos, promovieron movilizaciones políticas para aumentar la posibilidad de que los intereses "populares" fueran escuchados y un nacionalismo "antiimperialista" (Euraque, 2004, pág. 28).

6. El Dr. Cojtí, nacionalidad maya Kaqchiquel, ha tratado extensamente en sus libros y exposiciones el tema del colonialismo interno, incluyendo el colonialismo en las universidades (Cojtí, 1995, pág. 65; 1997, pág. 23).
7. El holocausto de la población maya durante el conflicto armado ha sido investigado y documentado, no sólo por investigadores particulares como Ricardo Falla (*Masacres de la selva, Ixcán Guatemala 1975-1982*, Editorial Universitaria, 1992) o Robert Carmack (*Guatemala: cosecha de violencias*, Guatemala, FLACSO, 1991), sino también por la Comisión de Esclarecimiento Histórico (1999), coordinada por el Dr. Christian Tomuschat, con detallada información en "Guatemala, Memoria del Silencio", doce volúmenes y el informe, en cuatro volúmenes, del proyecto interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI) denominado: "Guatemala nunca más". El director del proyecto, Mons. Juan Gerardi, obispo auxiliar de Guatemala, fue asesinado pocos días después de haber presentado públicamente los resultados del REMHI.
8. El gobierno de Guatemala y la URNG firmaron un total de 19 acuerdos, a partir del Acuerdo de Oslo, 29 de marzo de 1990, sobre la búsqueda de la paz por medios políticos. Cuatro Acuerdos son denominados "sustantivos", por tratar las reformas del Estado. Ellos son: identidad y derechos de los pueblos indígenas; aspectos socio-económicos y situación agraria; fortalecimiento del poder civil y función del ejército en una sociedad democrática; reformas constitucionales y régimen electoral.
9. El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas se firmó en la ciudad de México el 31 de marzo de 1995. Los firmantes reconocen en los considerandos que "los pueblos indígenas han sido particularmente sometidos a niveles de discriminación de hecho, explotación e injusticia por su origen, cultura y lengua". Hacen referencia también a las condiciones desiguales e injustas en las que viven. Contiene los acuerdos sobre identidad, discriminación, derechos culturales, derechos civiles, políticos, sociales y económicos, derechos de la mujer indígena. Para un análisis del AIDEPI, ver Jonas, Susanne (2000), en los siguientes capítulos: Capítulo III, pág. 151: "El contenido de los Acuerdos de Paz"; Capítulo VIII, pág. 357, "El secuestro de las Reformas Constitucionales".
10. La Asociación de Investigación y Estudios Sociales (ASIES), conjuntamente con la Universidad de Pittsburg, realizó una encuesta, en mayo de 1993, sobre normas democráticas en Guatemala, tomando en cuenta población ladina e indígena, urbana y rural. Uno de los propósitos fue poder comparar los resultados con un conjunto de encuestas realizadas en 1992 en ciudades de Centroamérica.
11. El Foro del Pueblo Maya y los Candidatos a la Presidencia de Guatemala organizado por el SPEM en octubre de 1990 con ocasión de las elecciones generales fue una revelación. El Movimiento Maya, que parecía estar consternado por sentimientos de ansiedad y temor, reunió a cuarenta y cuatro organizaciones mayas que expresaron a los candidatos, con

su masiva presencia y preguntas, la voluntad valiente de un nuevo amanecer, con claras demandas sobre sus derechos específicos. En las siguientes elecciones generales, otros dirigentes repitieron esta práctica de confrontar las demandas de los mayas con las propuestas de los candidatos presidenciales. El PNUD, en su informe nacional de desarrollo humano (2003), ofrece un proyecto que denomina "La visión de Nación", con el objeto de "concretar la Agenda de Desarrollo Humano que los gobiernos de las Naciones Unidas acordaron en 2000 en las Metas del Milenio a cumplirse en 2015".

12. El PNUD dedica el informe nacional (2005) al tema "Diversidad étnico-cultural, la ciudadanía en un Estado plural", que incluye una breve historia de la etnicidad en Guatemala, discriminación y racismo y la participación política en una sociedad multiétnica.
13. Si algo es notorio entre los cambios en las relaciones interétnicas durante el conflicto y en la post-guerra es el protagonismo que han conquistado las mujeres indígenas, víctimas del abuso y crueldad soldadesca. Especialmente, aunque no con exclusividad, el Consejo de Viudas de Guatemala conducido por Dña. Rosalina Tuyuc se lanzó a las calles enfrentando la represión, para exigir el fin de la violencia y de la violación de los derechos humanos. Organizaciones como el Programa de Desarrollo Económico y Social de la Mujer Kichin Konojel o el grupo de Mujeres Mayas Kaqla han publicado estudios sobre la realidad de las mujeres mayas y la educación cívico-política de la mujer maya (ambos del año 2000). El Proyecto de Desarrollo PRODESSA publicó el estudio sobre "Género y Cosmovisión Maya" (1999).
14. Actualmente se reconocen 21 comunidades que hablan 21 idiomas mayas; además, grupos afro-americanos hablan el garífuna y también ha salido a luz el grupo xinca, cuyo origen no está aún plenamente identificado. Ver Richards, 2003, págs. 36-43.
15. El PNUD, en su informe (1999), capítulo 3, trata el tema de las sociedades multiculturales en Centroamérica. En el Informe Nacional de Desarrollo Humano (2003), analiza diferentes aspectos del Estado guatemalteco.
16. Según el informe de una Misión de Observación electoral, en las elecciones municipales de 2003, un total de 118 indígenas fueron electos alcaldes, lo que representa el 35,6 % del total de alcaldías. Nueve de los alcaldes fueron propuestos por comités cívicos (FUNCEDE, 2004, pág. 5). Guatemala realizará elecciones generales, presidencial y corporaciones municipales en septiembre y noviembre del presente año. Ya se publicó un primer estudio electoral, ejecutado por Vox Latina, sobre el porcentaje en la intención de voto a favor de los diferentes candidatos. Según los resultados, va a la cabeza (21,23 %) Álvaro Colom, del Partido Nacional de la Esperanza; en segundo lugar (10,52 %), el general Otto Pérez, del Partido Patriota; en tercer lugar (7,54 %), el Sr. Alejandro Gianmattei, del partido oficial GANA; Rigoberta Menchú se sitúa en un cuarto lugar (2,18 %) (datos tomados de *Prensa Libre*, 30 de marzo de 2007).

17. El deseo de las organizaciones mayas por constituir una fórmula de representación de unidad pan-maya se oye frecuentemente en los discursos y consta también en los escritos; sin embargo, ninguna de las propuestas se ha consolidado. El último ensayo fue COPMAGUA, que reunió las corrientes, la que procedía de la experiencia guerrillera y que se había fortalecido por la vía política. Este proyecto de unificación de fuerzas se agilizó bajo las influencias internas y externas, en los días que siguieron a la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera.

Referencias bibliográficas

- ADAMS, Richard (1990). "Ethnic images and strategies in 1944", en Smith, (Análisis de artículos de periódicos 1944-45)
- ADAMS, Richard y BASTOS, Santiago, (2003). *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*, Antigua Guatemala, CIRMA.
- BASTOS, Santiago - CAMUS, Manuela (eds.) (2003). *Entre el mecapan y el cielo. Desarrollo del movimiento Maya en Guatemala*, FLACSO.
- CAZ, Raymundo (1989). *El concepto de comunidades indígenas en la actual Constitución política, la de 1985, de la República de Guatemala*, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO (CEH), (1999). *Guatemala memoria del silencio*. Informe 1999, Guatemala, UNOPS.
- CONSENSO CIUDADANO POR LA REFORMA POLÍTICA (2000). "Propuesta de reformas a la Ley Electoral y de Partidos Políticos. Guatemala", *Temas y Documentos de Debates No.7*, INCEP.
- DE PAZ, Marco Antonio (1993). *Maya' Amaaq' xuq Junamilaal Pueblo Maya y Democracia*, Guatemala, CEDIM.
- (comp.) (1993). "Identidad y derechos de los pueblos indígenas. La cuestión étnica 500 años después", en *Panorama Centroamericano* No.47/48, INCEP.
- ESPACIO DE COORDINACIÓN POLÍTICO MAYA (2000). *Propuesta maya de reforma a la Ley Electoral y de Partidos Políticos*, Guatemala, Comité para el Decenio del Pueblo Maya.
- EURAQUE, Darío E. y otros (eds.) (2004). *Memorias del mestizaje*, Antigua Guatemala, CIRMA.
- FUNCEDE (2004). "Comportamiento electoral municipal en Guatemala, elecciones generales 2003", en *Serie de Estudios* No. 17, Guatemala.
- GONZÁLEZ JACOBO, Juan Alberto, (2000). *Formas de organización y participación política en comunidades mayas*, Proyecto Municipal NEXUS.
- JONAS, Susan (1991). *The Battle for Guatemala*, San Francisco, Westview Press.

- (2000). *De centauros y palomas: el proceso de paz guatemalteco*, Guatemala, FLACSO.
- KRENNERICH, Michael (1996). *Wahlen und Antiregimekriege in Zentralamerika*, Band 6. Opladen, Leske und Budrich.
- MACLEOD, Morna, (1997). *Poder local, reflexiones sobre Guatemala*, Oxfam.
- BARRIOS, Lina (1998). *La alcaldía indígena en Guatemala (1944-1998)*, URL.
- MCCLEARY, Rachel M. (1999). *Imponiendo la democracia: las elites guatemaltecas y el fin del conflicto armado*, Guatemala, Artemis Edinter.
- PNUD (2001). *Guatemala: el financiamiento del desarrollo humano*, Guatemala, Sistema de Naciones Unidas.
- (2003). *Informe sobre desarrollo humano 2003: los Objetivos del Milenio: un pacto entre las naciones para eliminar la pobreza*, Nueva York, Ediciones Mundi-Prensa.
- (2005). *Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un Estado plural, informe sobre derechos humanos 2005*, Guatemala, PNUD, Editorial del Sur.
- (2006). "La nación y los pueblos: las propuestas sobre las diferencias étnicas en Guatemala", en *Cuaderno de Derechos Humanos* No. 2005-3, Guatemala, PNUD, Editorial Serigráfica S.A.
- PAYERA, Mario, (1997). *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca*, Guatemala, Editorial Terra.
- (1982). *Los días de la selva*, Nicaragua, Editorial Nueva Nicaragua.
- REYES ILLESCAS, Miguel Ángel (1997). *Los complejos senderos de la paz*, Guatemala, INCEP.
- PROYECTO INTERDIOCESANO DE RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA - REMHI (1998). Guatemala, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala ODHAG.
- RICHARDS, Michael (2003). *Atlas lingüístico de Guatemala*, Guatemala, Editorial Serviprensa.
- SMITH, Carol A. (ed.) (1990). *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, Austin, University of Texas press.
- TARACENA ARRIOLA, Arturo (ed.) (2004). *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala 1944-1985*, Antigua Guatemala, CIRMA.
- (1997). *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado 1740-1850*, Guatemala, CIRMA, Editorial Porvenir.
- UMOLOOJ RI ULAJUUJ AAB'RI MAYA'AMAAQ', Comité para el Decenio del Pueblo Maya, (1996). *Iniciativa de orientación general para el desarrollo del Pueblo Maya*, Guatemala, Editorial Rutzijol.
- VELÁSQUEZ NIMATUJ, Irma Alicia (2002). *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala*, Cholsamaj.

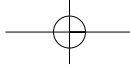
- WAQI' Q'ANIL, COJTI, Demetrio (1997). *Ri Maya Moloj pa Iximuleu. El Movimiento Maya*, Guatemala, Cholsamaj.
- (1995). *Ub'aniik ri una'ooj uchomab'aal ri Maya' Tinamit. Configuración del pensamiento político del pueblo maya*, 2ª. Parte. Cholsamaj-SPEM.
- (2005). *El pueblo maya y el Estado de Guatemala: colonialismo y descolonización*, Programa de Valores Democráticos y Gerencia Pública de OEA, Guatemala, fotocopia.
- (2007). *Hacia un modelo guatemalteco de Estado multinacional*, Guatemala, fotocopia.

RESUMEN

El desarrollo de la participación política del pueblo maya de Guatemala se analiza, en el contexto histórico reciente, en el marco del conflicto armado entre URNG y el Gobierno, y en el espacio de la lucha política del movimiento maya. Las organizaciones indígenas de carácter socio-económico-cultural, antes del conflicto, formaron una extensa dirigencia y sentaron las bases, desde el nivel comunitario, de la pujante participación de los indígenas en la lucha armada y política, desde el año 1976 hasta el presente. El terremoto telúrico de ese año se interpretó como señal del cataclismo humano que desangraría, una vez más, a la población indígena.

La búsqueda de la paz a mediados de los años 80, cuando un gobierno civil sustituye a la larga secuencia de gobiernos militares contrainsurgentes, proporcionó condiciones para soñar con la democracia y para acometer un intenso proceso de elaboración ideológica sobre los temas de relaciones interétnicas, desarrollo económico y agrario, función del ejército y del poder civil en una sociedad democrática. Las organizaciones mayas participaron, presentando bien fundamentadas propuestas, con enfoque étnico, sobre los temas que se debatían en la Asamblea de la Sociedad Civil, una especie de mesa paralela a la mesa de negociación que se realizaba en el extranjero entre gobierno y URNG.

Luego de la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera, el 29 de diciembre de 1996, irrumpe con mayor fuerza la participación política del pueblo maya, acompañando el proceso de democratización e impulsando el cumplimiento de los acuerdos. El trayecto,

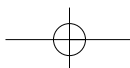


Guatemala: pueblo maya y política

81

que parte de una visión centrada en la revitalización cultural y en el desarrollo socio-económico de la población indígena, se dirige hacia planteamientos estratégicos orientados a la reforma de las estructuras de un Estado mono-étnico por un Estado multiétnico, pluricultural y multilingüe, y a la participación no sólo del poder local, sino también del poder nacional en todas las esferas del gobierno. El desarrollo ideológico es evidente en la esfera académica, pero en el ámbito político la aplicación de la concepción multicultural, que derrumbaría el muro del racismo y de la exclusión, tropieza contra los ancestrales obstáculos.

Diálogo Político. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A. C.
Año XXIV - Nº 2 - Junio, 2007



¿Revoluciones andinas? Indígenas, política y debilidad institucional

Berthold Weig

Transcurrido más de un año desde que Evo Morales asumiera la presidencia en Bolivia, han quedado demostradas dos cosas: contrariamente a la opinión corriente que identifica a Evo Morales como el primer presidente indígena de Bolivia, se constata que si bien Morales es de origen indígena, no ocurre lo mismo con su programa político y su gestión de gobierno, que se inspiran en una variante del socialismo clásico puro. En su gabinete, los indígenas están sub-representados y los temas indígenas en todo caso aparecen en relación con nacionalizaciones socialistas, y eso siempre y cuando se tome en cuenta algún tipo de intereses indígenas.

Todo lo actuado por Morales hasta el momento parece apuntar a una dictadura socialista al estilo de Cuba y Venezuela. A pocos meses de asumido el mando ya se trata de conservar el poder casi a cualquier precio. Los intentos de una evidente manipulación de la Asamblea Constituyente (por ejemplo respecto del reglamento interno) así lo demuestran.

Al comienzo del mandato de Morales tenía sentido preguntarse si su victoria constituía un triunfo parcial en el camino hacia una toma de poder retro-indígena o socialista, o si era más bien un triunfo a lo Pirro de los líderes indígenas y campesinos más radicalizados. Hoy, todo parece apuntar en dirección a esto último.

BERTHOLD WEIG

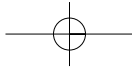
Representante de la Fundación Konrad Adenauer en Ecuador y director del programa regional "Participación política de las etnias indígenas en América Latina" con sede en Quito, Ecuador.

Morales sacó y aprovechó el “ticket indígena” para ingresar al palacio presidencial boliviano. Pero poco es lo que hace por mejorar la condición de los indígenas. Contrariamente a todas las expectativas cifradas desde el exterior en el gobierno de Morales, no hay indicios positivos en lo que se refiere a una mayor participación de los pueblos indígenas en el desarrollo político, social y económico del país. No hubo un incremento en el grado de organización, tampoco mejoró la participación parlamentaria de los diputados indígenas ni la problemática indígena es uno de los ejes temáticos de la Asamblea Constituyente. No olvidemos que Morales la convocó con el mandato de “refundar el país”. Sin embargo, por lo bajo se oyen voces que consideran que la actual Constitución no es tan mala después de todo. Con algunos pocos ajustes sensatos, todo el debate se podría resolver rápidamente. Pero como no se trata de una refundación democrática del país, sino de una refundación autocrática, comprometida con el socialismo clásico, no bastará, naturalmente, con señalar soluciones sencillas. Es decir que el proceso continúa abierto en lo que al futuro de Bolivia se refiere. No es seguro en absoluto que la Constituyente tenga éxito. Demasiado grande es la presión a la que se ve sometida, en particular por parte del MAS.

Lo cierto es que la democracia como forma política y de vida es tan inestable como no lo era desde 1952. También es cierto que la señal irradiada desde La Paz hacia toda la región andina a partir del desplazamiento del presidente Carlos Mesa en junio de 2005 no fue la mejor. No sólo en Bolivia la debilidad institucional amenaza con adquirir dimensiones preocupantes; otro tanto ocurre en Ecuador. Allí, el virus de la destitución de presidentes se ha activado hace algún tiempo ya. También los ecuatorianos, en abril de 2005, se cansaron de su jefe de Estado y necesitaron apenas dos semanas de ruidosas protestas callejeras para enviar a Lucio Gutiérrez al exilio en Brasil. En Ecuador fue el tercer presidente desde 1996 que se vio obligado a dimitir antes de cumplir con su mandato. No se puede descartar que la serie continúe.

Un dato positivo en relación con Ecuador es que, a diferencia de Bolivia, la situación generada no es caldo de cultivo del extremismo. Eso se debe en primer lugar a que el grado de organización de las etnias indígenas en Ecuador es sensiblemente mayor y con un nivel de desarrollo superior al de Bolivia.

Con dos federaciones y el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik, la población indígena cuenta con una sólida base de representación



¿Revoluciones andinas?

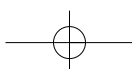
85

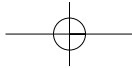
propriadamente dicha. La Federación Ecuatoriana de Indígenas del Ecuador (FEINE) es la agrupación de los indígenas evangélicos que bajo Gutiérrez fueron criticados duramente por su cercanía con el gobierno, a pesar de que, en principio, su vocación es apolítica. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) es la agrupación más antigua y ciertamente la más grande, que cobija diferentes ramas y corrientes. Desde su fundación, la CONAIE desarrolla actividades en el plano político, algo que la FEINE sólo hace muy tímidamente, dado que el centro de su accionar es la misión religiosa. Según manifiesta la propia FEINE, no está entre sus planes conformar una “bancada evangélica” específica en el Congreso, como esa corriente viene haciendo en algunos otros países como Brasil, donde desarrolla un intenso trabajo de *lobbying* político. La CONAIE, por su parte, estuvo desde un comienzo bajo la influencia de la teología de la liberación y hasta la fecha se inscribe en la izquierda del espectro político.

El tema central es la definición de un Estado multiétnico, plurinacional o multicultural, un problema que, por otra parte, también está presente en Bolivia. La discusión en torno a la correcta definición o caracterización trasciende todas las asociaciones, partidos y agrupaciones. En todos los casos se aprecia un gran temor, rayano en el pánico, de mezclar un concepto no especificado de interculturalidad con cualquier idea de integración, un concepto que sigue fuertemente asociado a la noción de “asimilación”, un término que parece resumir las experiencias negativas de los pueblos indígenas de los 500 últimos años.

De todos modos, y a pesar de la división interna que fragmenta las representaciones de intereses indígenas, es evidente la voluntad de mantener el modelo político de la democracia. En Ecuador hay muy pocas manifestaciones extremistas que propugnan la abolición del actual sistema y su sustitución por un modelo social-romántico e idealizador del incaísmo.

En Bolivia, el cuadro que se presenta es diferente. Existe un extremismo político encarnado por el partido MIP de Felipe Quispe. Este partido o agrupación radicalizada trabaja en pos de la destrucción del sistema político existente con el propósito de establecer un nuevo imperio inca bajo la forma del antiguo *tawantinsuyu*, que expulse a todos los habitantes no indígenas, en particular a los blancos y mestizos. En principio se trata de aislarse del resto del mundo y proyectar la vida en los términos



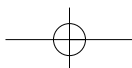


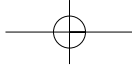
previos a la conquista de los españoles. En definitiva, una forma de comunismo de la edad de piedra, como trataron de instalar los *khmer* rojos en Camboya. El grupo que rodea a Quispe es pequeño pero lo suficientemente radicalizado como para no pasar inadvertido. Tampoco debe olvidarse que Quispe ya estuvo varias veces preso por actividades terroristas.

Los aymarás y los quechuas aspiran a obtener una mayor influencia política en el país pero no saben a ciencia cierta cómo materializar esa aspiración. La profunda división entre las diferentes agrupaciones y partidos impide, además, que Bolivia pueda retornar a un desarrollo tranquilo en el marco de su Constitución.

Este escenario abre obviamente las puertas al extremismo político. Sobre todo Felipe Quispe y Evo Morales buscan aprovechar este vacío político, cada uno a su manera. Quispe exige la restauración del *collasuyu*, una de las cuatro partes del antiguo imperio *tawantinsuyu* de los incas. En ese cuadrante sólo les estaría permitido vivir a los aymarás, y quedaría absolutamente vedado a blancos y mestizos y, en lo posible, tampoco debería albergar a miembros de la etnia quechua. En ese sentido, Quispe es el representante de una interpretación errónea, fascistoide y retrógrada de la historia andina. Pretende borrar del mapa los desarrollos históricos de los últimos 500 años glorificando un imperio pasado para restaurar el “paraíso indio”, que en su visión es la única forma de organización capaz de generar un estado de felicidad. Lo que se ignora persistentemente es que para muchas de las etnias integradas por la fuerza, tal “paraíso” era todo menos bienaventurado. Por el contrario, el imperio inca se basaba esencialmente en diferentes formas de represión, desde la presión política y religiosa hasta el exceso puro de violencia.

Un modelo similar, aunque con un fundamento ideológico totalmente distinto, es el que impulsa el ex cocalero y autodenominado líder de los campesinos Evo Morales en su programa político: la reactivación de un socialismo puro que tiene algunas de sus raíces en el pasado incaico de los pueblos autóctonos, supuestamente orientado hacia el socialismo pero que esencialmente se nutre de la doctrina de Marx y Engels. De ello resultan las actividades políticas en el primer año de su mandato, por ejemplo, en lo que se refiere a la nacionalización de todos los yacimientos de gas, los demás recursos naturales y, posiblemente, toda la gran industria en el país. En la práctica es probable que no sea posible satisfacer las ambiciones despertadas en el pueblo.





¿Revoluciones andinas?

87

Con todo esto, en la actual discusión y en la percepción hasta el momento de la marcha de los acontecimientos, sobre todo en Bolivia, pero también en Ecuador y en el Altiplano de Perú, aún se habla poco y nada de un tema trascendente: ¿quiere la mayoría de la población indígena esta radicalización política? ¿Apoya en verdad una “revolución andina” de cualquier índole que en definitiva no introducirá ninguna mejora significativa en el vida de la gente?

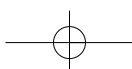
La respuesta es claramente negativa. Pero como en tantas otras oportunidades, la mayoría, en general silenciosa, no es tomada en cuenta o, más exactamente, es instrumentalizada y puesta al servicio de intereses espurios. Un ejemplo son las protestas que generó en junio de 2005 el fenómeno de la contratación forzada de indígenas. Otro tanto había ocurrido en octubre de 2003, cuando el presidente Sánchez de Lozada (que en su primer mandato hizo más por la participación popular que todos sus sucesores juntos y que la mayoría de sus predecesores) se vio obligado a renunciar. En estas circunstancias hay un factor que se manifiesta muy claramente y es que el debilitamiento de las instituciones democráticas, la desarticulación de las constituciones democráticas y cualquier revolución política que apunte a eliminar los modelos de Estado existentes en Bolivia y Ecuador no cuentan con el respaldo de los pueblos indígenas y, por ende, con la mayoría de la población.

Esta realidad repercute sobre la estabilidad de estos Estados en todo el espacio andino. También repercute, y eso es de gran relevancia, sobre la evaluación del trabajo y de los resultados, la vocación política y la vocación democrática de los partidos políticos en los últimos veinte años.

No se trata precisamente de una historia de éxito, como ha quedado demostrado a esta altura de los acontecimientos. Es evidente que algo debe cambiar en la mentalidad de los responsables políticos en cuanto a conciencia y responsabilidad política.

I. “Echar del cargo” no es igual a “echar del cargo”

Un buen ejemplo al respecto es Carlos Mesa, presidente de la transición en Bolivia, forzado a dimitir. De hecho, no fueron sólo los cortes de ruta y las masivas protestas sociales lo que provocó este notorio debilitamiento de

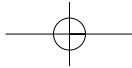


las instituciones democráticas en Bolivia. El propio presidente Mesa abusó de las amenazas abiertas y veladas de dimitir con la esperanza de asegurarse así el apoyo del Parlamento e indirectamente, el de los partidos políticos antes descalificados. Finalmente fue demasiado lejos y los partidos, desacreditados por el propio Presidente, no tuvieron más remedio que retirarle su respaldo.

El desarrollo de los acontecimientos políticos también demostró claramente que no puede haber una gestión de gobierno ordenada sin una base parlamentaria sólida. Las mayorías parlamentarias sólo pueden organizarse con los partidos representados en el Parlamento, y no es posible obtener un apoyo duradero contra ellos.

Cuando no se logra ese apoyo, el mensaje enviado a la población es que las instituciones democráticas no están en condiciones de cumplir con una adecuada gestión de gobierno, una señal nefasta cuando persiste en el tiempo, capaz de allanarle el camino a fuerzas extremistas y radicalizadas.

La caída de Lucio Gutiérrez en Ecuador tuvo un trasfondo algo diferente. En este caso la población no estaba dispuesta a seguir tolerando la corrupción desbordante y el debilitamiento de las instituciones impulsado activamente desde el gobierno. Luego de la ocupación ilegal de la Corte Suprema de Justicia con el objeto de mantener el poder presidencial en Ecuador, la protesta de la sociedad civil no estuvo en manos de grupos políticamente radicalizados sino de organizaciones no gubernamentales y asociaciones que se componían por partes iguales de indígenas, mestizos y blancos. Esto demuestra, por un lado, que existe una consagración básica del principio democrático en Ecuador y, por el otro, que la debilidad institucional no era tan marcada como en el caso boliviano. A pesar de todas las falencias que se advierten en el sistema político y social de Ecuador, el hecho de que sea posible destituir de su cargo con protestas pacíficas a un presidente obsesionado con el poder es un signo esperanzador. La protesta, que contaba con una amplia base entre la población, fue también una señal de que la gente ya no estaba dispuesta a tolerar cualquier abuso por parte del poder. Lo que la gente desea es conjugar el respeto por la investidura presidencial con el respeto por los límites al poder consagrados en la Constitución. La arbitrariedad y la corrupción son los máximos peligros a los que se ve expuesto el sistema democrático y no sirven como modelo de vida porque le quitan a la



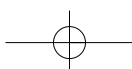
gente la seguridad y, en última instancia, le sustraen la base económica. Esta señal emitida por los ecuatorianos no fue valorada debidamente a nivel internacional.

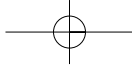
II. Organizaciones intermedias sólidas y elevado grado de organización en Ecuador

Un factor determinante de la evolución en Ecuador es la relativa estabilidad de las organizaciones intermedias indígenas. En este contexto, los actores verbalmente populistas tienen menos posibilidades de minar las organizaciones existentes. El sistema de partidos políticos, en cambio, sigue siendo inestable en Ecuador. El sistema necesita ser modernizado, sobre todo en cuanto a sus contenidos y sus dirigencias. En la cabeza de los que persiguen ambiciones políticas sigue rondando el fantasma y supuesto modelo político de partidos creados con fines meramente electorales. Superar esta forma de caudillismo político es difícil, aunque existen algunos síntomas auspiciosos. Con el fracaso del último presidente proveniente las filas del DP, Jamil Mahuad, el ex partido oficialista Unión Demócrata Cristiana/Democracia Popular (UDC-DP) pasó en un primer momento a la intrascendencia política, en particular porque se lo consideró responsable de los errores de Mahuad. Sin embargo, en los últimos años, el partido se transformó en una fuerza que ya no funciona como club electoral al servicio de un solo dirigente, sino que comienza a ser percibida en la opinión pública como una agrupación política con fundamento programático.

No obstante, las elecciones presidenciales de otoño de 2006 dieron el triunfo a Raffael Correa, caudillo y populista de izquierda confeso. Lo más notable de su elección fue que se presentó expresamente sin partido y como candidato independiente, en clara contraposición a los partidos supuestamente corruptos y desacreditados ante la opinión pública. En este caso, los ecuatorianos consideraron menos dramática su estrecha vinculación con Hugo Chávez que lo que ocurriera previamente con Ollanta Humala en Perú.

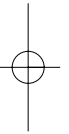
Transcurridas las primeras semanas del gobierno de Correa, se aprecia que el nuevo gobierno empeña sus esfuerzos en acrecentar la debilidad institucional existente, con el afán de fortalecer la propia gestión y gobernar sin Congreso y sin ningún otro tipo de control.





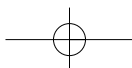
III. Bolivia: sociedad civil débil y partidos políticos débiles

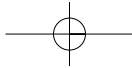
Por los motivos señalados, en Bolivia esta fortaleza implícita en la sociedad civil aún no ha aflorado. Por eso, no cabe esperar un fortalecimiento de las instituciones democráticas desde estos sectores. La enorme corrupción y el clientelismo prebendario han generado una falta de confianza en el sistema político que lo ha dejado reducido a un gran montón de escombros que la sociedad civil y sus organizaciones no gubernamentales difícilmente estén en condiciones de limpiar. Esto deberá ser, en primer lugar, la tarea de los partidos políticos en su carácter de agentes de las estructuras democráticas y formadores de la decisión popular orgánica. En ese sentido, se hace evidente lo que en Ecuador está conduciendo a primeros cambios en los partidos: la sustitución del caudillismo por partidos programáticos que deberían tratar de ganar y conservar a sus afiliados en virtud de sus programas y convicciones políticas y no en virtud de ventajas financieras o de poder, concedidas en función de meros objetivos cortoplacistas. Es precisamente esta formación de corrientes oportunistas la que debe ser reprimida en los partidos.



IV. Falencias en el espacio político clásico

Cuando se reflexiona sobre las razones que determinan la debilidad institucional imperante en Bolivia y Ecuador, no se debería hurgar sólo entre los movimientos indígenas y las manifestaciones más radicalizadas que se gestan en este campo. Estas expresiones son la consecuencia, no la causa de las falencias. La verdadera debilidad estructural ha venido gestándose a lo largo de las décadas en el espacio político clásico. La convocatoria de una Convención Constituyente en Bolivia y el debate en torno a una asamblea constituyente en Ecuador son síntomas concretos de que en ambos casos la crisis de Estado ha llegado a su punto culminante. En la comparación directa, Ecuador aparece como más estable que Bolivia. Aun cuando en Ecuador se reflexiona y debate esporádicamente acerca de la eliminación de los partidos por considerarlos una traba a la democracia, no se la considera una alternativa seria. Los partidos políticos son un pilar esencial de un modelo de Estado democrático porque en ellos se forja la voluntad





¿Revoluciones andinas?

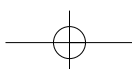
91

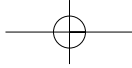
popular orgánica y ordenadamente, lo que constituye un elemento esencial de la democracia representativa. En los partidos democráticos se consolida la competencia de las ideas en el plano formal.

Más peligrosa parece ser la tendencia latente a simpatizar con la revolución bolivariana de un Chávez en Venezuela, algo que podría contribuir sensiblemente a desestabilizar la región. Los avances de Hugo Chávez en esta dirección, respaldado por sus sueños de la “Gran Colombia”, son más que evidentes. Seguramente más de una organización indígena se mostrará permeable a esas ideas.

De todos modos, Chávez no puede esperar demasiado de una inclinación revolucionaria de los pueblos andinos. Lo cierto es que la mayoría de los indígenas en Bolivia y Ecuador, y mucho más aún en Perú, no tienen ningún interés en participar en confabulaciones o experimentos revolucionarios. El interés de los campesinos, jornaleros, trabajadores y pequeños comerciantes radica ante todo en asegurarse las bases de subsistencia y, por ende, la propia existencia. Para lograr eso aspiran básicamente a que se den las condiciones generales que les permitan asegurar, y quizás mejorar, de a poco su situación económica. Salvando las diferentes condiciones y requerimientos, esto se aplica tanto a la población rural como a los indígenas en los barrios más carenciados de las grandes ciudades. De allí que estos sectores esperen de los políticos responsables una participación en los procesos económicos. No aspiran a asumir la dirigencia pero tampoco quieren seguir tolerando la corrupción tan masiva que se ha instalado en Bolivia y en Ecuador en los últimos años.

De lo señalado surge claramente que los indígenas, en principio, no son revolucionarios. Con excepción de dos levantamientos algo espectaculares, nunca en la historia se dio un espíritu revolucionario. En el fondo de su fe autóctona y de su vocación, la mayoría de la población indígena, en particular en el medio rural, quiere sencillamente vivir el “mero estar”, que incluye los intereses personales, sociales y, naturalmente, también económicos del individuo, de su familia y de su comunidad (aldeana). Estos son los intereses que el indígena persigue seriamente. Se trata de un aspecto, un rasgo de la esencia indígena, que los análisis sociales, pero también políticos y económicos, aún no toman en cuenta o lo hacen en muy escasa medida. La globalización, las discusiones en torno a ella y los aspectos relacionados interesan en el altiplano de Bolivia y Ecuador poco y nada, ni en sentido positivo ni en sentido negativo de todo el debate. Esa es una de las





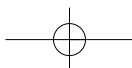
razones por las cuales los pueblos indígenas no pueden ser instrumentalizados por los críticos de la globalización.

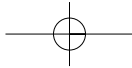
V. El potencial democrático indígena...

Es aquí donde radica el potencial “antirrevolucionario” de los indígenas del altiplano en el espacio andino y donde se manifiesta, por más extraño que suene, su potencial democrático, en particular a nivel comunal. En el nivel local, los indígenas no necesitan reinventar la democracia y, mucho menos, reaprenderla. Las etnias indígenas conocen las reglas democráticas en el manejo de los asuntos del poblado y de su comunidad desde los tiempos del *ayllu*, que se remiten a varios siglos atrás.

VI. ...y los deberes de la política

Es más que urgente, entonces, que el estamento político en Ecuador y en Bolivia, en cierta manera también en Perú, haga los deberes. En primer lugar, se trata de retornar a una política para beneficio del país y de su gente, es decir, una política orientada al bien común, a la participación política y económica, y a reprimir de manera sostenible el desborde de la corrupción. Esto no será posible sin un modelo propio y requiere de amplias medidas de construcción de confianza. A ello se agrega que en ambos países el sistema de partidos se encuentra en un estado desastroso. Las causas radican, por un lado, en las falencias mencionadas y, por el otro, es imprescindible superar por fin el caudillismo, que sigue interponiéndose en el camino hacia partidos basados en plataformas programáticas. La democracia necesita ser organizada y no puede hacerse de manera permanente en las calles. Por lo tanto, los partidos también son de gran importancia para los indígenas, al margen de si se trata del espectro partidario tradicional o de partidos indígenas propios. Esto repercute enormemente sobre la nueva generación política. Tanto en Bolivia como en Ecuador faltan hoy los líderes que diseñen la política al frente de partidos programáticos y sostengan ese programa frente al pueblo. Por consiguiente, es necesario que la actividad política vuelva a ser más atractiva en general para las jóvenes generaciones. Es un objetivo posible de alcanzar, ya que existen los instru-





¿Revoluciones andinas?

93

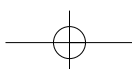
mentos necesarios en el marco de un trabajo de formación política. Es imprescindible redescubrir el valor que requiere una labor democrática como alternativa efectiva a la radicalización política.

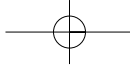
En definitiva, no es tan importante determinar qué características concretas y qué matices culturales adopten las democracias en Bolivia y Ecuador. Lo importante es que en las mayorías populares vuelva a instalarse la idea de que la democracia no sólo es una forma política de representación de intereses, sino también una forma constructiva de organización social y de convivencia. Si se logra reinstalar ese sentimiento, será posible reducir significativamente la debilidad institucional. Se habrá recuperado entonces la confianza en el sistema democrático, que ya no estará al servicio de meros fines de poder y enriquecimiento personales.

Sobre todo los sectores de la política tradicional en los países andinos deben comprender y aceptar que las etnias que constituyen las mayorías populares ya no pueden excluirse de la toma de decisiones políticas. Las etnias indígenas, por su parte, deberán concentrarse en dos puntos esenciales: la percepción de sus intereses a nivel comunal, primero, y a nivel nacional, después. Para ello no sólo hace falta ejercitar los instrumentos democráticos y políticos disponibles; es necesario, además, sensibilizar e interesar a la joven generación por los aspectos que hacen a la representación de los intereses políticos.

RESUMEN

La democracia necesita ser organizada y no puede hacerse de manera permanente en las calles. Los partidos también son de gran importancia para los indígenas, al margen de si se trata del espectro partidario tradicional o de partidos indígenas propios. Esto repercute enormemente sobre la nueva generación política. Tanto en Bolivia como en Ecuador faltan hoy los líderes que diseñen la política al frente de partidos programáticos y sostengan ese programa frente al pueblo. Por consiguiente, es necesario que la actividad política vuelva a ser más atractiva en general para las jóvenes generaciones. Es un objetivo posible de alcanzar, ya que existen los instrumentos necesarios en el marco de un trabajo de formación política. Es imprescindible redescubrir el valor que requiere una labor



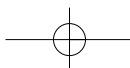
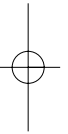
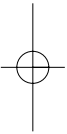


94

Berthold Weig

democrática como alternativa efectiva a la radicalización política. Lo importante es que en las mayorías populares vuelva a instalarse la idea de que la democracia no sólo es una forma política de representación de intereses, sino también una forma constructiva de organización social y de convivencia. Si se logra reinstalar ese sentimiento, será posible reducir significativamente la debilidad institucional.

Diálogo Político. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A. C.
Año XXIV - Nº 2 - Junio, 2007



DOCUMENTOS

La participación política indígena en América Latina: reconocimiento de nuevos sujetos políticos

Angela Meentzen

I. Introducción

La Fundación Konrad Adenauer (KAS) ha iniciado el programa regional "Participación Política Indígena en América Latina (PPI)". Es una iniciativa pequeña pero valiente de una fundación política alemana con una identidad político-partidaria demócratacristiana no necesariamente cercana al movimiento indígena. Si bien la Fundación Adenauer ha apoyado en el pasado durante más de 40 años en América Latina proyectos de desarrollo comunitario a nivel local y, entre ellos, varios con comunidades indígenas, lo novedoso del programa PPI es el acercamiento al tema indígena a nivel continental desde una perspectiva más política que supera lo local, social o productivo en el marco de la lucha contra la pobreza. A pesar del reconocimiento cada vez mayor a nivel internacional de los derechos indígenas, abordar este tema desde un ángulo

más político es todavía raro en las fundaciones políticas alemanas así como en la cooperación al desarrollo en general.

El hecho de reconocer que la participación política indígena en América Latina merece especial atención demuestra la toma de conciencia de una realidad de exclusión no solo social, cultural y económica, sino también política de amplios sectores de la población en América Latina. Se estima que en el continente viven entre 45-50 millones de indígenas, aproximadamente un 10 % de la población total de la región (BID, 1999). Si bien el tamaño de los pueblos indígenas varía entre los diferentes países, la cuestión indígena, aun en los países donde constituyen una minoría demográfica pequeña, significa la llave para futuros procesos de desarrollo social, de superación de las grandes desigualdades y de la construcción de democracias cada vez más plurales.

ANGELA MEENTZEN

Antropóloga social y doctora en Sociología de la Universidad Libre de Berlín. Actualmente trabaja como catedrática, investigadora y consultora independiente en Alemania y en América Latina. Es asesora del Programa Regional Participación Política Indígena en América Latina de la Fundación Konrad Adenauer.

No hacer esfuerzos especiales para superar esta exclusión política pone en peligro la democracia porque el resentimiento, no sólo de la población indígena sino de las grandes mayorías, amenaza con volverse un factor impredecible para las frágiles democracias en América Latina. Solo fomentando un mayor pluralismo político y cultural con esfuerzos especiales por renovar la política en América Latina con temas y actores políticos nuevos se puede afrontar el reto de profundizar la democracia en el continente. Un paso importante en este contexto es la promoción del diálogo de organizaciones de la sociedad civil y de las mismas organizaciones indígenas con los partidos políticos.

Sin embargo, no se trata de una tarea fácil. Para muchos actores políticos el tema indígena es todavía novedoso, y no faltan políticos que aún niegan la existencia de pueblos indígenas en sus países o que tratan de ignorarlos. Para otros que sí son conscientes de su existencia, el tema no deja de ser incómodo y hasta cuestionable, porque es generalmente poco conocido, complicado y difícil de entender. Acercarse a los sectores indígenas parece una aventura impredecible y arbitraria: por un lado, debido a la gran diversidad de pueblos, culturas y realidades incluso en el interior de cada país de América Latina y, por otro lado, porque no dejan de percibirse corrientes radicales y fuertes resentimientos. Si algo ha logrado el movimiento indígena con su mayor protagonismo a nivel político en el continente, fue generar la sensación de un cuestionamiento profundo de identidades, Estados nacionales homogéneos, mecanismos de representación política, reglas e instituciones democráticas establecidas, sin que quede siempre claro hasta qué punto este cuestionamiento se debe solo a una posición contestataria o tiene realmente fundamento.

Resulta que el tema indígena es difícil de ubicar desde una perspectiva política más tradicional, porque no cabe así no más en el movimiento anti-globalización, en el movi-

miento ecológico, en la izquierda o en la derecha. Las orientaciones políticas de líderes y organizaciones indígenas en un solo país y en el continente son muy diversas y algunas son más radicales que otras, la dinámica interna de muchas organizaciones es difícil de entender y las posiciones políticas asumidas por una parte del movimiento indígena pueden parecer arbitrarias y amenazantes para el orden establecido (como “peligro para la democracia”, “peligro para el Estado-nación”, “peligro para la inversión económica”, etc.). Pocos partidos políticos han abierto sus filas a personalidades indígenas para que ocupen cargos visibles y pocos indígenas sienten que tienen espacio y aceptación de sus planteamientos en los partidos políticos existentes.

El presente artículo se refiere con ejemplos concretos a algunos de los aspectos debatidos en los primeros seminarios del Programa de Participación Política Indígena (PPI) de la KAS en Perú, Bolivia, Ecuador y Guatemala. Se espera aportar así a difundir algunos resultados del diálogo iniciado entre personalidades indígenas y con diferentes otros actores y sectores políticos, hasta ahora distantes, para conocerse y respetarse mutuamente. También se espera demostrar que existen propuestas serias y valiosas del movimiento indígena que, más allá de ocupar mayor espacio para mejorar la situación de los propios pueblos indígenas en América Latina, constituyen aportes fundamentales para el conjunto de cada una de las sociedades de sus países respectivos.

Una parte del artículo recurre a una selección de citas textuales de algunas de las ponencias presentadas en los seminarios del PPI y publicadas por la KAS.¹

II. La búsqueda de nuevas formas de hacer política

El PPI se inició antes de la llegada de Evo Morales al poder en Bolivia y antes de la candidatura de Rigoberta Menchú a la presi-

La participación política indígena en América Latina

97

dencia de la República en 2005. Pero ya desde mediados de los 90, el deseo del movimiento indígena de convertirse en un nuevo actor político y participar e incidir políticamente en el continente se hizo cada vez más evidente. En Bolivia varios partidos indígenas, en Ecuador el movimiento Pachakutik y en México el movimiento zapatista, entre otros, ya habían llamado la atención desde los años 90 sobre la emergencia política del movimiento indígena como nuevo actor en América Latina, capaz de participar en u oponerse a gobiernos y de modificar de muchas maneras el panorama político y la forma de hacer política en sus respectivos países. El Segundo Decenio de los Pueblos Indígenas (2005) en las Naciones Unidas subraya además una coyuntura internacional favorable al tema indígena desde los organismos internacionales que ejercen presión sobre los gobiernos de América Latina para que cumplan con los acuerdos y convenios internacionales sobre el tema.

No deja de ser sintomático que esta irrupción de nuevos actores indígenas a nivel político no se limitó a canales políticos establecidos: si bien buscaron ocupar cargos parlamentarios y municipales, en muchos países lo hicieron como candidatos “independientes”, con movimientos sociales o partidos nuevos y no a través de partidos políticos tradicionales.

Es interesante constatar que al parecer, las acciones más exitosas políticamente se lograron cuando se hicieron alianzas con otros sectores políticos. Varios ejemplos lo han demostrado en el pasado:

- en el caso de Bolivia, un pequeño partido indígena (MRTKL) logró ocupar la vicepresidencia de la República en alianza con un partido tradicional (MNR) en 1993;
- después, también en Bolivia, una alianza de indígenas, movimiento sindical y otros sectores urbanos con el MAS llevó a Evo Morales al gobierno en 2006;
- en el caso de Ecuador, una alianza del movimiento sindical y urbano con el movimiento Pachakutik participó con el Partido Sociedad Patriótica en el gobierno en 2002;
- en el caso de Guatemala, también un pequeño partido indígena, Winaq, hizo alianza con el partido “Encuentro por Guatemala” y postuló a la Premio Nobel Rigoberta Menchú como candidata a la presidencia de la República en 2007.

El programa regional sobre Participación Política Indígena en América Latina (PPI) de la KAS es novedoso en que no parte del apoyo a organizaciones o líderes indígenas predeterminados, sino que promueve un debate abierto de ideas con la participación de actores diversos de diferentes países de la región, pero siempre con una participación especialmente activa de reconocidas personalidades indígenas. Más que fomentar una participación cuantitativa en organizaciones, puestos políticos o actividades, el programa ha puesto énfasis en la reflexión y el intercambio sobre ideas, posiciones y propuestas indígenas y la manera en que éstas llegan a incidir políticamente, que sobrepasa las fronteras de cada país.

Un indicio del carácter innovador de esta iniciativa puede ser el hecho de que para esta tarea no fue posible encontrar una institución entre las contrapartes de la KAS en América Latina que fuera la más idónea para organizar este tipo de programa. Lo mismo se puede decir de las organizaciones indígenas. De tal manera que gran parte del programa fue organizado directamente por la KAS, quien seleccionó los temas, los ponentes, los invitados, etc.

El debate político sobre diferentes posiciones en el interior del mismo movimiento indígena y entre personalidades indígenas de diversos países ocupa todavía relativamente poco espacio en la vida diaria de las organizaciones indígenas, que

enfrentan una gama tan amplia de urgencias prácticas en cada uno de sus países, que no necesariamente les queda mucho tiempo para la reflexión política, teórica o ideológica. Paralelamente, existe un debate a nivel internacional entre expertos indígenas sobre derechos colectivos e individuales que en la práctica también penetra poco el debate entre activistas indígenas en las organizaciones, aunque sirve de orientación general para sus reivindicaciones. Se puede decir que el espacio ofrecido por el PPI² se ubica en medio de estos dos niveles de acción. Queda por ver qué utilidad a largo plazo puede tener este nuevo espacio para el propio movimiento indígena. Por lo pronto, ha aportado a la articulación de propuestas políticas en forma más explícita y en documentar diferentes puntos de vista dentro del mismo movimiento.

Los seminarios de la KAS se diferencian de otros espacios de encuentro del movimiento indígena a nivel internacional porque no exigen llegar a acuerdos, a firmar resoluciones y declaraciones públicas, etc. Permiten un espacio para expresar y documentar diferentes puntos de vista a título personal sin ser presionados o censurados, y para el intercambio de información entre personas cercanas al movimiento indígena sin que tengan que tener un cargo específico en el momento de su participación. El siguiente paso es la interlocución con sectores y actores no cercanos al movimiento indígena.

La serie de seminarios realizados en Guatemala, Perú, Bolivia y Ecuador fue documentada en tres libros que ofrecen un material de referencia muy valioso tanto para el mismo movimiento indígena como para un auditorio más amplio.

Entre los resultados más interesantes del PPI se encuentran la presentación de propuestas desde diferentes perspectivas y países, la reflexión autocrítica sobre las propias posiciones y prácticas del movimiento indígena y el diálogo con otros sectores de la sociedad. Entre los momentos

más ricos del programa estuvieron los trabajos de varios intelectuales indígenas, quienes sistematizaron sus propuestas políticas y sus experiencias al tiempo que reflexionaron sobre ellas en forma autocrítica. Otros momentos muy importantes fueron los de pregunta y respuesta entre participantes de diferentes países para tratar de entender mejor la gran diversidad de realidades en el continente y enfrentarlas de manera constructiva y tolerante, que no deja de ser un reto para el mismo movimiento indígena. Otros resultados importantes han sido los espacios de interacción con parlamentarios, periodistas, académicos, jueces y empleados públicos de diferentes países sobre aspectos conceptuales y metodológicos de políticas públicas para pueblos indígenas.

Para muchos otros actores políticos en América Latina, las posiciones políticas indígenas tienden a ser muy poco conocidas y, por lo tanto, tienden a ignorarlas y/o a no tomarlas en serio. El resultado es un estancamiento preocupante en el proceso de consolidación de la democracia en América Latina. La falta de acercamiento y de posicionamiento de otros actores frente a muchos temas importantes planteados por el movimiento indígena significa que en muchos casos no llegan a entenderse suficientemente las propuestas desde sus propios países. El PPI aporta a interrelacionar el movimiento indígena con otros actores políticos y con la opinión pública en general, y a promover espacios de encuentro, diálogo y acción política conjuntos, en un intento de superar las grandes brechas de comunicación y conocimiento y de enfrentar constructivamente esta gran diversidad.

Se podría decir que el PPI junta un grupo de pensadores y pensadoras de una elite indígena con capacidad de elaborar propuestas políticas, sin que estas a la vez dependan de las grandes figuras como Evo Morales o Rigoberta Menchú. Se trata de personalidades que se destacan porque

La participación política indígena en América Latina

99

piensan con cabeza propia basándose en sus experiencias y las situaciones particulares de cada uno así como del conjunto de sus pueblos en sus respectivos países. Varios de ellos han ocupado cargos públicos.

En este sentido, se podría decir que la misma toma de contacto entre ambos lados ha exigido a cada uno un cierto grado de renovación frente al otro. En el caso de la Fundación Konrad Adenauer, se trata de abrirse y acercarse a nuevos actores políticos y de ofrecerles lo que sabe hacer bien: formación política, poner en contacto a unos con otros, dar acceso a ciertas elites políticas y utilizar los canales políticos establecidos en los diferentes países. Esto ha significado la búsqueda consciente de actores e interlocutores nuevos para la KAS, así como introducirlos en su dinámica de funcionamiento. En el caso de los participantes indígenas, éstos han sido introducidos en una forma de trabajo político más tradicional en forma de seminarios y dinámicas de formación e incidencia política vía canales establecidos. Por un lado, estos canales solo están disponibles a los sectores indígenas en forma limitada y el cuestionamiento de estos canales desde el movimiento indígena tiene que ver mucho con su falta de acceso a ellos. Pero por otro lado, también es interesante la autocrítica de algunos ponentes indígenas en el sentido de que el mismo movimiento aún no se ha tomado suficientemente en serio la participación política en muchos de estos espacios formales y, por lo tanto, cuenta con relativamente poca experiencia en utilizarlos.

El resultado puede ser un espacio de expresión, interlocución e intercambio para un grupo de elites indígenas de varios países, que puede crear nuevos espacios políticos para aquellas corrientes del movimiento indígena que no son necesariamente las más radicales y contestatarias, pero sí las más propositivas y las más idóneas para la búsqueda de consensos con otros sectores no indígenas.

En los siguientes capítulos se hace un resumen de algunos de los principales asuntos en debate. Se recurre para ello a varias citas de diversas ponencias presentadas por participantes indígenas de diferentes países publicadas por el PPI.³

III. Las principales propuestas políticas de los pueblos indígenas en los Andes y en Mesoamérica

En el movimiento indígena se compara con muchos ciudadanos en América Latina la sensación de que la democracia no funciona bien, de que no son bien representados por las instancias democráticas formales y de que no se gobierna para ellos, tal como se puede deducir de las encuestas anuales de Latinobarómetro y del informe PNUD sobre la democracia en América Latina (2004). En este sentido, una gran parte de la experiencia política indígena es comparable y compartida por la mayoría de los ciudadanos: “En lo político, siendo México un país con más de doce millones de habitantes de población indígena, éstos no están, ni se sienten representados en ninguno de los niveles de gobierno, ni en sus políticas, ni en los tres poderes nacionales. Los indígenas en general no sienten que ningún partido político representa sus intereses, sus necesidades, sus culturas, ni mucho menos sus formas de concebir al mundo. Los sienten distantes y diferentes” (Aldaz Hernández, 2007, pág. 56).⁴

La consecuencia es a menudo el cuestionamiento del sistema político: “El movimiento indígena ecuatoriano se caracteriza por expresar políticamente su repudio al Estado excluyente, a su sistema político y a los partidos políticos...” (Maldonado, 2006, pág. 28).⁵ “Los pueblos indígenas no son parte del sistema político mexicano. Además de estar excluidos de los beneficios del desarrollo nacional, también están excluidos de

la democracia representativa, y mucho más de la necesaria democracia participativa. El sistema político mexicano y nuestro modelo de democracia están cerrados a incluir en la agenda del Estado a nuevos sujetos, y sobre todo sujetos colectivos, como los pueblos indígenas. (...) En México la participación política de los pueblos indígenas termina en su propio ámbito comunitario o, en el mejor de los casos, el municipal. Hay sistemas propios de participación indígena en el poder local, pero no en los demás ámbitos del poder político” (Aldaz Hernández, 2007, pág. 43).

Sin embargo, a este malestar comparado con las grandes mayorías de la población en general se agregan, en el caso de los pueblos indígenas organizados, objetivos más específicos, que tienen que ver con *una democracia intercultural y un Estado plurinacional*: “Se apuesta por una democracia participativa, no representativa, una democracia que genere condiciones de participación directa e intercultural; se establece prioridad por lo local, considerando que es el espacio en el que se puede lograr la participación activa de los pueblos y en el que se puede poner en práctica la democracia participativa. Se entiende que la participación política electoral debe fortalecer el proceso organizativo y político propio, como condición para construir el Estado plurinacional, que es el gran sueño de los pueblos indígenas en Ecuador” (Maldonado, 2006, pág. 35). “El Estado plurinacional es entendido como un proyecto de sociedad y de Estado que parta del reconocimiento e inclusión de la diversidad de pueblos, culturas y regiones históricas, que propugna la abolición de todas las formas de dominación, opresión y explotación. Y concibe al ser humano como parte de la naturaleza y en tanto tal, genere una cultura y civilización en armonía con ella” (Maldonado, 2006a, pág. 17).

Es importante tomar nota de que no se trata de propuestas solo para pueblos

indígenas, sino para el conjunto de la sociedad. Sin embargo, adicionalmente también existen propuestas específicas: se propone para los pueblos indígenas una ciudadanía diferenciada con igualdad de derechos por un lado, pero con algunos derechos específicos, por el otro lado. Con frecuencia, los derechos específicos adicionales para pueblos indígenas son justificados con una deuda moral e histórica de los Estados latinoamericanos con sus pueblos indígenas. Adicionalmente, se cuestiona el modelo liberal de los Estados-nación homogéneos y se reivindica el derecho a la diversidad: “Estamos viviendo la construcción de una ciudadanía diferenciada, caracterizada por procesos de participación colectiva como pueblos, retomando sus matrices culturales, revitalizando sus instituciones y prácticas democráticas comunitarias. Esta es una diferenciación fundamental. Los pueblos indígenas y sus organizaciones han planteado una crítica radical al proyecto de Estado nacional y a la democracia representativa formal. En este contexto, al proyecto de construcción de una sociedad homogénea se lo califica como colonialismo interno. En contraposición se propone una democracia participativa intercultural y con un alto control social” (Maldonado, 2006a, pág. 44).

La ciudadanía intercultural significa tener derecho a ser reconocido como sujeto político no solo individual sino también colectivo: “... podemos decir que el tema de la representación política indígena como pueblos, implica necesariamente a) la reconstitución del sujeto socio-político colectivo, lo cual es un proceso de autoafirmación interna; b) el reconocimiento jurídico como sujeto de derecho de estos pueblos reconstituídos, y c) la construcción de la democracia pluricultural y en un Estado 2007, pluricultural de derecho” (Aldaz Hernández, 2007, pág. 45).

La lucha por el reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos también

se expresa en una reivindicación de ser tomados en cuenta como actores políticos colectivos con sus propias formas de hacer política: “Para el caso específico de los mayas, también se trata de fortalecer la capacidad del pueblo político; dejar esa visión individualista del Estado, de la doctrina y la teoría liberal donde los derechos ciudadanos son individuales y no colectivos. (...) El problema de la exclusión, de la discriminación, del racismo, de la multiculturalidad y de la interculturalidad es, precisamente, que no se ha tomado en cuenta la noción de pueblo dentro de la democracia liberal; ese es un reto que hay que superar” (Quemé Chay, 2006, pág. 20).⁶

Pero existe también un planteamiento que va más allá, que cuestiona la orientación actual del desarrollo global: “En definitiva, los pueblos indígenas constituyen la verdadera frontera del proyecto político y civilizatorio llamado globalización neoliberal, pues conservan visiones, principios y prácticas no capitalistas, caracterizadas por relaciones de reciprocidad, son sociedades que no se rigen por la lógica del capital, son sociedades no modernas en el sentido del proceso de industrialización. Por tanto, constituyen su objetivo civilizatorio y militar, para articularlos en el nuevo orden económico mundial como abastecedores de productos primarios, de materias primas, recursos naturales y recursos genéticos, que se encuentran en abundancia en sus territorios” (Maldonado, 2006a, pág. 18).

De estos planteamientos generales se deduce una serie de propuestas más concretas, entre ellas: el derecho colectivo a la tierra y los recursos naturales, el derecho de aplicar sus propios sistemas de justicia y la necesidad de pluralizar el sistema jurídico oficial, la transformación de las políticas de Estado para responder con *pertinencia cultural y lingüística* a las demandas y necesidades históricas y coyunturales de los pueblos indígenas, para solo mencionar algunas.

IV. La incomodidad del movimiento indígena con los partidos políticos y la democracia representativa

Una parte importante del movimiento indígena se desarrolló en formas de organización sindicales, sobre todo en la región andina: “Hay que resaltar la importante influencia que tuvieron en la organización indígena los partidos de izquierda, las iglesias cristianas progresistas, las ONG, los intelectuales militantes de izquierda y progresistas; por ello, las formas de organización en este proceso de reconstrucción étnica asimilaron las formas sindicales y adoptaron una ideología clasista. (...) aunque, en los últimos años, varias de estas organizaciones, especialmente sus dirigentes, asumen su identidad étnica” (Maldonado, 2006, pág. 29).

Sin embargo, la crisis de los partidos de izquierda después de la caída del muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría también ha afectado al movimiento sindical, y se puede decir que en la actualidad, el movimiento indígena busca orientaciones ideológicas propias y nuevas formas de organizarse y de hacer política. A pesar de ello, sin embargo, en el caso de Ecuador, se optó por formar alianzas con otros sectores de la izquierda al formar un nuevo partido político, Pachakutik, en vez de formar un partido indígena: “El movimiento Pachakutik se organizó como una mesa de concertación de las distintas fuerzas sociales de izquierda, democráticas y progresistas; como una mesa de concertación política y alianzas amplias, con una estructura horizontal pluralista, democrática e intercultural, como la expresión del acumulado político de las organizaciones sociales. El movimiento Pachakutik se plantea ser una propuesta alternativa político-electoral que, aunque no es un partido político, dispute el poder establecido mediante la lucha social y la unidad de las diversas organi-

zaciones sociales, como movimiento político” (Maldonado, 2006, pág. 34).

También en el caso de México existe mayor cercanía a partidos políticos de izquierda: “... los indígenas de varios Estados se sienten más cercanos al PRI, bajo cuyo control político, electoral y social han vivido desde hace más de una generación. También contradictoriamente, en la mayoría de sus regiones votaron por el PRD, en las recientes elecciones, siendo este partido quién más los utiliza cómo bandera discursiva” (Aldaz Hernández, 2007, pág. 56).

En cambio, en el caso de Guatemala, la alianza del movimiento indígena con la izquierda es menos clara y el pasado sindical, mucho menos pronunciado. Pero independientemente de la tendencia política, también en Guatemala se expresa un malestar sobre el espacio que ofrecen los partidos políticos a los indígenas. En Guatemala “... estamos en la vía de aprender, lo que es importante, porque normalmente nos dejamos influir por ideologías extranjeras; las poblaciones indígenas normalmente tomamos la inclinación por la izquierda o el centro izquierda. Dentro de la participación y el accionar, es el mismo contenido, sólo que con diversa presentación, porque, al final, somos operadores políticos, instrumentos políticos, y somos fundamento de discurso. Siempre la cultura minoritaria es la que se perfila en espacios de decisión. (...) Algunos hemos tenido la experiencia en el escenario de partidos políticos y encontramos que nos identifican como muy importantes, muy útiles en los procesos electorales, pero no en los espacios de perfilación política; nos identifican como muy importantes en el discurso político, pero no en los espacios de decisión política” (Quiztán, 2006, pág. 42).⁷

Esta observación es compartida también desde una perspectiva mexicana: “... los pueblos indígenas hoy no se ven representados en los partidos, en los cuales existe una jerarquía racial que reproduce lo que suce-

de en el país: el poder económico y político en manos de una minoría. Mientras eso no cambie, no habrá participación amplia de los indígenas al interior del sistema político. (...) Los indígenas no constituyen una prioridad en ninguna de las propuestas partidistas, no hay estructuras indígenas en la organización interna de éstos, ni tampoco estrategias diferenciadas para propiciar su participación y representación en los diferentes niveles de gobierno. No tienen organismos intermedios integrados por indígenas que generen nuevos liderazgos y conducción política, no han impulsado la organización indígena en torno a sus doctrinas, éticas, plataformas o valores; tampoco hay vínculos formales con las autoridades y organizaciones; sólo utilizan la rentabilidad electoral y oportunidad política de los más de ochocientos municipios indígenas” (Aldaz Hernández, 2007, págs. 44, 57).

No se puede negar que existe una perspectiva muy crítica desde los movimientos indígenas hacia los partidos políticos en América Latina: “Un tema de gran interés para la Fundación Konrad Adenauer, como organización política europea, ha sido el papel que (...) juegan los partidos políticos (...) pues su sistema político se basa en la fortaleza de sus partidos políticos. Estos son los espacios de participación y representación de la sociedad, son las instancias que intermedian entre el Estado y la sociedad. En nuestros países y en especial para los pueblos indígenas, los partidos políticos no han sido precisamente esa expresión genuina de la sociedad, sino estructuras excluyentes y funcionales a los intereses de los sectores dominantes. En la actualidad existen formas de participación colectiva que se han ido construyendo desde los movimientos sociales, desde la construcción social-política que podrían concluir en partidos políticos similares a los europeos, pero por el momento esto no ha ocurrido” (Maldonado, 2006a, pág. 23).

La participación política indígena en América Latina

103

Una consecuencia de esta crítica ha sido el planteamiento de la sociedad civil como actor político que se ha legitimado a través de formas organizativas permanentes y representativas, con capacidad de convocatoria y movilización sobre la base de una propuesta política. Se reivindica que este actor político ha sido capaz en el pasado hasta de derrocar gobiernos: “De esta manera las organizaciones de la sociedad civil, se han convertido en verdaderas alternativas políticas sustituyendo incluso a los partidos políticos como los instrumentos de intermediación y representación política de la sociedad, clave en el sistema político liberal” (Maldonado, 2006a, pág. 17).

Este punto de vista, que no se limita al movimiento indígena, requiere un debate a fondo con los partidos políticos existentes. Sin embargo, este debate parece no estar en el horizonte. El PPI de la KAS todavía tiene pendiente dar un primer paso en este sentido: está previsto organizar uno de los próximos seminarios regionales en México en abril de 2007 con el partido de gobierno mexicano y personalidades indígenas de este y otros países de la región.

No obstante, aparte de esta crítica a los partidos políticos más grandes y tradicionales, no todo queda en la crítica hacia los otros. También existe capacidad autocrítica, como demuestran los siguientes ejemplos: “La democracia tiene un componente que no encaja en las necesidades del desarrollo y de eso los pueblos indígenas también tenemos responsabilidad –por omisión, manipulación y alguna acción sesgada–, ya que no hemos podido influir directamente en la construcción del Estado y la sociedad; tenemos que entrar directamente al asunto político, pero no con las visiones occidentales de que haya un movimiento unificado y homogéneo; pienso que debe haber diversidad, incluso de movimientos indígenas” (Quemé Chay, 2006, pág. 22).

Aparte de la autocrítica, también existe una serie de factores y obstáculos que

limitan la participación política indígena hasta el día de hoy. Entre ellos están la lucha por la supervivencia, la falta de acceso a documentos de identidad, a padrones y a mesas electorales, la falta de acceso a la información y formación política, así como la falta de información específica en los censos nacionales: “Latinoamérica y los pueblos indígenas presentan dos realidades que marcan claramente la exclusión general: por un lado la pobreza, el racismo y la desigualdad provocada por la inequidad en la distribución de la riqueza, que atraviesa toda la realidad indígena y no indígena. Por otro lado, está la debilidad de la cultura política de los pueblos latinoamericanos y, más, de los pueblos indígenas. (...) Nosotros, los pueblos indígenas, vamos muy atrasados en el aspecto político, porque al principio era más importante la supervivencia ante el ataque de la colonización y el riesgo del exterminio. Había que enfrentar ese peligro y esa fue la estrategia de los pueblos indígenas: cómo sobrevivir como pueblos; después, cómo sobrevivir como cultura, salvaguardando las costumbres... (...) Se calcula que hay seis millones de ciudadanos en Guatemala con capacidad para ejercer el voto; pero (...) no todos están empadronados; solo la mitad asiste a los procesos electorales cada cuatro años y, de esos tres millones, si el ganador en la primera vuelta logra 33 % de los sufragios, que a veces es mucho, quiere decir que un millón de electores son los que (...) van a tomar las decisiones (...) una minoría se convierte en mayoría. No hay una democracia que busque incluir a las minorías políticas. Ese es el problema” (Quemé Chay, 2006, págs. 20-21).

Al parecer, también se ha aprendido la lección del pasado: que poner demasiado énfasis en formas indígenas específicas de hacer política no necesariamente permite tener éxito a nivel político: “Existen varias experiencias de participación política (...) también se han creado partidos

políticos indígenas que han fracasado rotundamente (...) en Bolivia y en Perú existieron desde antes de los 80, partidos políticos indígenas que fracasaron, porque no fueron impulsados por el pueblo y no lo representaban genuinamente. En la actualidad parece contradictorio crear un partido político indio cuando a la vez se proclama la inclusión y se lucha por el Estado plurinacional (Maldonado, 2006a, pág. 23). “Un proyecto político independiente no es viable, ni ha sido el planteamiento político fundamental del movimiento indígena. Lo que ha propuesto es un proyecto de construcción colectivo de un Estado plurinacional (...). Sin embargo, es necesario aclarar que existen distintas posiciones que responden a realidades históricas específicas (...) Existen discursos ideológicos radicales provenientes de intelectuales que actúan de manera individual e incluso de algunos grupos aislados y reducidos como el indianismo fundamentalista que propugnaban “la indianización del continente, los mestizos deben ser indianizados de lo contrario serán expulsados del continente para que retornen a su patria de origen” (Maldonado, 2006a, pág. 21).

Y también existe una visión crítica de la sociedad civil desde la perspectiva de los funcionarios indígenas del Estado, que en Guatemala han formulado lo siguiente: “Así también la contraparte del Estado, es decir la sociedad civil, requiere para su desenvolvimiento en el nuevo contexto del desarrollo de una nueva cultura política, que trascienda la cultura de la confrontación por una cultura de la negociación, la cultura de una identidad oficial homogénea por una cultura de reconocimiento, respeto y tolerancia de la diversidad cultural; y la cultura de la dominación y el sometimiento por una cultura del pleno ejercicio de nuestros derechos y virtudes humanas, ciudadanas, étnicas y de género” (Agenda Pública hacia los Pueblos Indígenas 2005-2012).⁸

V. Interculturalidad y democracia: ¿son compatibles?

La interculturalidad como propuesta política va más allá de la multiculturalidad, en la medida en que no solo es el reconocimiento de la coexistencia de muchas identidades culturales al mismo tiempo en un espacio determinado. Propone, además, asumir positivamente la diversidad cultural y construir formas y canales para entablar un diálogo horizontal con respecto al otro.

Una democracia intercultural presupone que no existen sistemas culturales como unidades coherentes y aisladas, sin interactuar e influenciarse mutuamente. Implica espacios de interacción que garanticen que los derechos y deberes se definen en acuerdos entre todos. Busca superar la subordinación de unas culturas a otras. Plantea la necesidad de dejar espacios amplios para que cada pueblo o cultura pueda ejercer el derecho de transmitir y reproducir sus formas de vivir y de entender su historia: “... el reconocimiento del Estado pluricultural implica necesariamente el desarrollo de un proyecto nacional sociopolítico que sea intercultural; es decir, que si aceptamos que la alteridad constitutiva de nuestro país (México) se debe organizar no con base en el sometimiento de los pueblos indígenas, sino a través de una relación de respeto entre iguales, tenemos que construir las instituciones y los procedimientos que permitan la construcción de los diferentes códigos culturales que coexisten en el territorio nacional y la creación de instancias jurídico-políticas que den contención a esta diversidad cultural. (...) Esto implica no sólo hacer esfuerzos para que los indígenas comprendan “al otro”, o a esta idea de cultura nacional que en realidad es una suma o conjunción de muchas culturas, sino que la difusión de culturas y las lenguas indígenas deben llegar hasta las instituciones públicas que atienden a todos los mexicanos y, a través de ellos, a la población en general...” (Martínez Martínez, 2007, pág. 63).⁹

VI. Interculturalidad y democracia: ¿se obstaculizan o se complementan?

Diversos autores han subrayado la tendencia desde los años 90 en una gran cantidad de países latinoamericanos (en siete países del continente hasta 2002) de reconocer la diversidad cultural y étnica y algunos derechos indígenas específicos en sus constituciones y legislaciones (Assies - Van der Haar - Hoekema, 1999; Barié, 2002; Van Cott, 2003). La aprobación de propuestas de leyes y de artículos constitucionales que reconocen los derechos indígenas parece haber sido especialmente exitosa en aquellos países en los que los movimientos indígenas lograron hacer alianzas con algunas elites cuyos candidatos presidenciales, parlamentarios u otros actores que toman decisiones se convirtieron en defensores de estos derechos específicos (Van Cott, 2006). “En el Ecuador, la Constitución reconoce a los pueblos indígenas como parte constitutiva del Estado ecuatoriano. Por tanto, no es un otorgamiento de derechos por parte del Estado. Son sujetos de derechos, tanto individuales como colectivos, en la medida que son parte constitutiva del Estado. Por ello, el Estado reconoce sus formas de autoridad y gobierno, las formas de administración de justicia, las visiones de desarrollo, sus conocimientos y prácticas médicas, sus economías, etc. No legisla sobre ellas, sólo las reconoce, porque son propias y anteriores a la constitución de los Estados” (Maldonado, 2006a, pág. 25).

La autonomía y la autodeterminación se constituyen en la estrategia de articulación de los indígenas con los procesos de desarrollo y de democratización. Reclaman administrar y gestionar sus propios territorios y recursos naturales en el interior de las fronteras nacionales. La demanda creciente de nuevas tierras de cultivo, del uso de concesiones mineras, acuíferas, petrolíferas y explotación maderera está amena-

zando, cada vez más, la supervivencia de los pueblos indígenas que habitan sus tierras ancestrales.

Si bien algunas propuestas del movimiento indígena son bastante novedosas, la propuesta intercultural no necesariamente está reñida con la democracia y el sistema político actual. El mismo hecho de que fue posible que representantes indígenas llegaran al poder en Ecuador primero y en Bolivia después, demuestra que es posible utilizar las reglas de juego existentes a favor de una mayor participación indígena en la toma de decisiones en América Latina: “La vida democrática nos ha dado cosas positivas y negativas, es imperfecta y tiene sus debilidades; pero ante todo, es preferible una democracia imperfecta que una dictadura perfecta. Con esto me refiero a que la democracia como tal es un patrimonio porque ha permitido procesos de cambio, como que Evo Morales sea Presidente” (Ticona Cruz, 2006a, pág. 56).¹⁰

Sin embargo, también existen voces escépticas al respecto: “... Dr. Miguel Bartolomé considera que la tendencia a la participación indígena es un fenómeno latinoamericano, pero la posibilidad de acceder a una presidencia a través de elecciones es un fenómeno boliviano...” (Aldaz Hernández, 2007, pág. 44).

Pero no se niega que una propuesta política intercultural sí puede significar un reto para los sistemas políticos democráticos. Tal vez la emergencia de las identidades y la persistencia de las desigualdades por razones étnicas son algunos de los desafíos más claros de la democracia y la ciudadanía en el continente. Un proceso de consolidación de la democracia en América Latina pasa por el reconocimiento de las identidades propias y la resolución de la discriminación como una característica estructural, que ha estado en la base de la formación de los Estados y de las relaciones sociales en América Latina. Sin embargo, no deja de haber interpretaciones exageradas o tergiversadas de diferentes actores

que ponen en peligro el diálogo bien intencionado sobre diferentes puntos de vista: “La inclusión y el respeto a la diversidad demandados por los pueblos indígenas no deben ser tergiversados con el racismo y el revanchismo. En el año 92, sectores interesados de la sociedad ecuatoriana, en el marco del proceso de la campaña de los ‘500 Años de Resistencia Indígena’ decían con el fin de atemorizar a la población: ‘los indios van a vengarse de los blancos’ y a esta idea la llamaron ‘la venganza india’” (Maldonado, 2006a, pág. 19).

Al mismo tiempo, se reconoce autocríticamente que existen posiciones radicales también en el interior del movimiento indígena: “No podemos, sin embargo, desconocer que existen posiciones extremas de algunas personas y grupos (del movimiento indígena) que rayan también con el racismo...” (Maldonado, 2006a, pág. 19).

Como respuesta a este tipo de temores y exageraciones, en el caso de Ecuador el movimiento indígena ha hecho un gran esfuerzo por señalar que no pretenden excluir a otros: “El movimiento indígena ecuatoriano en su práctica política se ha caracterizado por ejercer el principio de inclusión y su accionar político propugna que: ‘nada sólo para los indios’” (Maldonado, 2006a, pág. 19).

Sin embargo, las Asambleas Constituyentes se han constituido en varios países en mecanismos de doble filo para la estabilidad de la democracia. Pero también en este caso es interesante compartir las reflexiones auto-críticas al respecto: “Si bien la Asamblea Constituyente (en Bolivia) tiene una gran y amplísima justificación política e histórica, los partidos han resistido hasta donde han podido en realizarla. Principalmente, porque están fuertemente influidos por prejuicios que les provocan desconfianza en la estabilidad y en la reproducción de una hegemonía de poder, que siempre estuvo en manos de una elite criolla del país. La Asamblea Constituyente es interesante desde el punto de vista de su composición social; efectivamen-

te (...) refleja en gran medida la composición social del país, con una amplísima participación de todos los sectores. (...) Se propone, por ejemplo que la Asamblea Constituyente debe tener por objetivo refundar el país, ¿es posible eso? No tenemos que olvidar que el horizonte de la Asamblea Constituyente solo alcanza hasta donde alcanza la visión de sus propios líderes... no existe la suficiente creatividad como para plantear una nueva base de legitimidad del poder... la Asamblea Constituyente inevitablemente va a tener que volver a ratificar este principio fundamental del régimen republicano que es la soberanía popular. (...) Obviamente la reinstauración del régimen republicano bajo nuevas formas actuales supone un debate sumamente amplio, en cuyo marco estamos embarcados en este momento en la lucha por conquistar nuestra ciudadanía...” (Cejas, 2006a, págs. 59-69).¹¹

¿Refundación del país o reconstitución del sistema democrático? ¿Hasta qué punto el sistema político actual es perfectible o tiene que ser modificado? Existen diversas posiciones al respecto desde la perspectiva indígena.

Bolivia y Ecuador son los dos países con mayor apoyo del movimiento indígena a las Asambleas Constituyentes. Curiosamente, son también dos de los países latinoamericanos que ya cuentan con las constituciones actuales más inclusivas en lo que se refiere al reconocimiento del Estado pluricultural y de los derechos indígenas individuales y colectivos. Sin embargo, parece que fue justamente la experiencia exitosa del movimiento indígena con su cada vez mayor participación política con diputados indígenas en las Asambleas Constituyentes y en la modificación de las constituciones de sus respectivos países lo que ha generado grandes expectativas en relación con las posibilidades de introducir aún mayores cambios constitucionales y legales que antes.

VII. Interculturalidad y democracia: ¿se necesitan y se pueden potenciar mutuamente?

Se puede concluir que una democracia en América Latina que no es intercultural no puede llegar a ser una democracia plena en la que todos sus integrantes pueden creer y confiar. Pero también es importante subrayar que la democracia ha sido y es fundamental para que los movimientos indígenas se puedan movilizar, expresar y hacer escuchar. También el sistema democrático es la base para poder poner en práctica una convivencia entre diferentes con respeto mutuo e igualdad de oportunidades por un lado, y con el reconocimiento de derechos específicos, por el otro lado.

Sin embargo, queda claro, que también es necesario consolidar la institucionalidad democrática para asegurar un mayor respeto a la diversidad cultural: “En el reconocimiento de (las) particularidades de la nación guatemalteca, es imprescindible señalar que la consolidación de la institucionalidad democrática ha de considerar el desarrollo equitativo de los pueblos indígenas, en el marco del reconocimiento de que un alto porcentaje de la población guatemalteca es indígena y al mismo tiempo subsiste en condiciones adversas que le mantienen como la más afectada por la exclusión social, política, económica y cultural (Agenda Pública hacia los Pueblos Indígenas 2005-2012). *Se trata de* “una reconstitución de nuestro sistema político y del modelo de democracia representativa que hoy tenemos. Una nación pluricultural como lo es México, así reconocida constitucionalmente desde hace 14 años, necesita una democracia pluricultural, como condición para lograr un Estado pluricultural de derecho más acorde a la diversidad de sujetos de la sociedad” (Aldaz Hernández, 2007, pág. 44).

VIII. La transformación de las propuestas políticas indígenas

Se puede decir que las demandas y propuestas del movimiento indígena se van transformando y redefiniendo, particularmente en lo que tiene que ver con el reconocimiento como sujetos de derecho público capaces de crear normas, procedimientos e instituciones que conformen sus sistemas normativos y forma de gobiernos internos que en muchos países les está reconociendo la Constitución, pero que todavía no se hace realmente una realidad cotidiana: “Es evidente que un mayor nivel de desarrollo económico en las regiones indígenas permitiría un mayor fortalecimiento del sujeto político indígena (...) aún no está social ni políticamente organizado para ser actores de peso. Sería necesario que (...) se reflejara en el desarrollo económico dentro de los mismos territorios indígenas, porque esto fortalecería la capacidad de negociación. Es necesario aumentar los niveles de vida de la población local sin que ello implique detrimento de la identidad cultural” (Martínez Martínez, 2007, pág. 67).

No es suficiente reconocer y crear las condiciones para el ejercicio de los derechos, como ya se ha producido en varios países, sino dar cabida en la organización del Estado y la sociedad a los derechos de los pueblos indígenas. Estos, en consecuencia, deben contar con los instrumentos y medios para defender sus derechos colectivos para que éstos a la vez sirvan para promover las garantías individuales de los indígenas como ciudadanos.

Esperamos que con el acompañamiento del PPI a las y los pensadores indígenas se fortalezca el proceso de formulación, debate, transformación y redefinición de sus propuestas. Queda por ver si se logra establecer un diálogo constructivo entre movimientos indígenas y partidos políticos como un paso más de consolidación de la democracia en América Latina.

Notas

1. Se trata de una pequeña muestra de los temas debatidos y de diferentes posiciones, sobre todo de ponentes indígenas. No presenta todas las propuestas y demandas de los pueblos indígenas. La selección de temas y citas es exclusiva responsabilidad de la autora.
2. Que actualmente se limita a la región andina de los países andinos (Bolivia, Perú, Ecuador) y de Mesoamérica (Guatemala y México).
3. *Incidencias de participación política de los pueblos indígenas. Un intercambio de experiencias de Bolivia, Ecuador y Guatemala*, KAS, Guatemala, 2006; *Participación política indígena. Mitos y realidades*, KAS, Bolivia, 2006; *Políticas indígenas estatales en los Andes y Mesoamérica. Avances, problemas, desafíos: un intercambio de experiencias*, KAS, Perú, 2007.
4. Huberto Aldaz Hernández: ex diputado federal de la Cámara de Diputados de México por el Partido Acción Nacional (2003-2006). Fue director general del Instituto Nacional Indigenista (2001-2003). Ex delegado estatal en Oaxaca y sub-delegado regional del Instituto Nacional Indigenista (1995-2001). Ingeniero agrónomo. Pueblo indígena Ayuk jaáí, Oaxaca, México.
5. Luis Maldonado Ruiz es presidente de la Escuela de Gobierno y Políticas Públicas para las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador y coordinador político del Instituto Empresarial Indígena del Ecuador. Ex ministro de Bienestar Social y presidente del Frente Social. Asesor permanente y ex presidente del Directorio del Fondo Indígena Latinoamericano y del Caribe. Licenciado en Filosofía y postgrado en Ciencias Políticas, FLACSO. Pueblo Indígena Kichwa-Otavalo, Ecuador.
6. Rigoberto Quemé Chay: ex alcalde de Quetzaltenango, Ex candidato a la presidencia de la República en 2003. Antropólogo del Centro Universitario de Occidente de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Pueblo Indígena Maya-Kiché, Guatemala.
7. Norma Quiztán: secretaria de la Paz (SEPAZ), ex gobernadora de Quetzaltenango. Licenciada en Trabajo Social con maestría en Políticas Públicas, catedrática universitaria, fundadora de Mujeres Rurales Belejeb Batz. Pueblo Indígena Maya Kiché, Guatemala.
8. Elaborada por la coordinadora de funcionarios públicos indígenas de Guatemala.
9. Juan Carlos Martínez Martínez: abogado y doctor en Antropología. Miembro de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los DDHH en México y profesor investigador en el CIESAS Oaxaca, México.
10. Pedro Ticona Cruz: delegado gubernamental titular ante el Fondo Indígena de América Latina y el Caribe. Ex ministro de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios - MAIPO. Ex asesor de la Segunda Vicepresidencia de la Cámara de Senadores y de la Cámara de Diputados. Licenciado en Ciencias Jurídicas y Políticas. Pueblo indígena quechua de Potosí, Bolivia.
11. Nicómedes Cejas: líder del MRTK, pueblo indígena aymará, Bolivia.

Referencias bibliográficas

- ALDAZ HERNÁNDEZ, Huberto (2007). "La política indígena estatal en México", en *Políticas indígenas estatales en los Andes y Mesoamérica. Avances, problemas, desafíos: un intercambio de experiencias*, KAS, Perú.
- Agenda Pública hacia los Pueblos Indígenas 2005-2012*, Guatemala, 2005.
- ASSIES, Willem - VAN DER HAAR, Gemma - HOEKEMA, André J. (1999). "La diversidad como desafío: una nota sobre los dilemas de la diversidad", en Assies - Van der Haar - Hoekema (eds), *El reto de la diversidad*, México, El Colegio de Michoacán.
- BARIÉ, Cletus Gregor (2003). *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*, La Paz, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- CEJAS, Nicómedes (2006^o). "Indígenas e instituciones democráticas. Comentario político", en *Participación política indígena. Mitos y realidades*, KAS, Bolivia.
- Latinobarómetro 1995-2005 (2005). Chile.
- MALDONADO RUIZ, Luis (2006). "Movimiento indígena y participación política en Ecuador", en *Incidencias de participación política de los pueblos indígenas. Un intercambio de experiencias de Bolivia, Ecuador y Guatemala*, KAS, Guatemala.
- (2006a). "Activismo político Indígena, armonizando ideales con realidades políticas", en *Participación política indígena. Mitos y realidades*, KAS, Bolivia.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Juan Carlos (2007). "Comentarios a la exposición de Huberto Aldaz Hernández", en *Políticas indígenas estatales en los Andes y Mesoamérica. Avances, problemas, desafíos: un intercambio de experiencias*, KAS, Perú.
- MEENTZEN, Angela (2006). "Interculturalidad y democracia", ponencia presentada en La Paz, Bolivia, para Ayuda Obrera Suiza.
- (2000). *Estrategias de desarrollo culturalmente adecuadas para mujeres indígenas*, BID, Washington.
- PNUD (2004). Informe "La democracia en América Latina", PNUD.
- QUEMÉ CHAY, Rigoberto (2006). "Retos para la participación indígena en la democracia guatemalteca", en *Incidencias de participación política de los pueblos indígenas. Un intercambio de experiencias de Bolivia, Ecuador y Guatemala*, KAS, Guatemala.
- QUIXTÁN, Norma (2006). "La organización no es fácil cuando todos queremos ser protagonistas", en *Incidencias de participación política de los pueblos indígenas. Un intercambio de experiencias de Bolivia, Ecuador y Guatemala*, KAS, Guatemala.
- RICE, Roberta - Van Cott, Donna Lee (2006). "The Emergence and Performance of Indigenous Peoples' Parties in South America: A Subnational Statistical Analysis", en *Comparative Political Studies*.
- TICONA CRUZ, Pedro (2006a). "Indígenas e instituciones democráticas. Balance técnico", en *Participación política indígena. Mitos y realidades*, KAS, Bolivia.
- VAN COTT, Donna Lee (2003). "From exclusion to inclusion: Bolivia's 2002 elections", en *Journal of Latin American Studies*, 35(4).
- Diálogo Político*. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A. C. Año XXIV - N° 2 - Junio, 2007

ENSAYOS

Democracia cristiana en Europa y América Latina. Una revisión bibliográfica

Pablo Biderbost

I. Introducción

Desde la inicial clasificación de los partidos políticos de Duverger (1965), diferentes propuestas teóricas han pretendido capturar y reflejar la variabilidad existente entre las agrupaciones partidarias. Un esfuerzo conceptual contemporáneo sobre la temática, al cual se le reconoce una importante capacidad inclusiva de diversas especies de partidos políticos, es el elaborado por Gunther y Diamond (2003). En su trabajo, a partir de la aplicación de tres criterios identificatorios (la naturaleza de la organización partidaria, la orientación programática del partido y la posición institucional asumida ante la antinomia comportamiento democrático *versus* comportamiento antisistémico), se reconoce la existencia de 15 (quince) tipos diferenciados de instituciones partidarias.

En la tipología a la que se alude en el párrafo precedente, en el marco de los denominados *mass-based parties*,¹ se encuentran los partidos políticos cuya seña característica es su vinculación a un discurso ético-religioso que en cada sistema político presenta cierta penetración y extensión cultural. A esta

PABLO BIDERBOST

Magister en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Salamanca. Postgrado en Gestión y Control de Políticas Públicas, FLACSO-Argentina. Lic. en Ciencias Políticas y de la Administración, Ministerio de Educación y Ciencia (España). Lic. en Ciencia Política, Universidad Católica de Córdoba. Premio Universidad Católica de Córdoba. Director Ejecutivo de "Iberoamérica soy yo: relatos de migración", Universidad de Salamanca.

subespecie, según la terminología empleada por estos autores, pertenece el conjunto de partidos políticos demócratacristianos que ha motivado la revisión bibliográfica que se desarrollará en las siguientes páginas.

Tal como lo sugieren Walker y Jouannet (2006), la democracia cristiana (DC) ha poseído, desde la culminación de la Segunda Guerra Mundial, un rol decisivo en la conducción de la vida política de numerosos Estados europeos y latinoamericanos. En relación con los sistemas políticos europeos, Kselman y Buttigieg (2003) defienden el carácter central de la labor de los partidos políticos demócratacristianos en el establecimiento de gobiernos constitucionales y en la construcción de las políticas sociales que acompañaron el crecimiento económico en el continente. Para el caso latinoamericano, Mainwaring y Scully (2003) sostienen que el estudio de la DC, por un lado, permite arrojar luz sobre elementos clave de los sistemas políticos en los que ha desempeñado un protagonismo ineludible (conclusión que podemos hacer extensiva al caso europeo) y, por el otro, facilita una mejor comprensión de los distintos objetivos y comportamientos que caracterizan a los partidos políticos en aquellos escenarios en los que hay combinación (simultaneidad) de juegos electorales y regímenes.² La impronta de la DC en la historia institucional de numerosas sociedades occidentales ha sido reflejada en las aportaciones intelectuales, entre otros, de Galato (1955), Morsey (1963), Pasquino (1979), Schmidt (1983), Mayeur (1988), Giovagnoli (1991) y Lynch (1993). Estos análisis, ya convertidos en clásicos sobre la materia, se han constituido en la referencia ineludible de quienes contemporáneamente procuran desentrañar con distintas herramientas metodológicas la naturaleza de los partidos políticos demócratacristianos.

En el presente trabajo se procurará hacer un mapeo medianamente exhaustivo de los trabajos que en relación con la temática descrita se han difundido en los últimos años en el campo de la ciencia política. A los fines de lograr la mayor claridad expositiva posible, en primer lugar se describirá brevemente la historia y las características organizacionales de estas agrupaciones partidarias. Luego se presentarán las obras (y los abordajes conceptuales que les caracterizan) que versan sobre la actualidad de la DC en Europa. El próximo apartado se concentrará en la realización de un ejercicio semejante sobre los partidos demócratacristianos en América Latina. Por último, se expondrán un par de conclusiones respecto de la importancia que reviste el estudio de estas organizaciones partidarias.

II. Orígenes, historia y características organizacionales de la democracia cristiana. Un breve comentario³

Los partidos demócratacristianos, según acuerdan diversos autores, se posicionaron en los sistemas políticos occidentales luego de la Segunda Guerra Mundial. Su advenimiento y éxito electoral se debió al rechazo que expresaban los ciudadanos respecto de las ideologías totalitarias que condujeron a la conflagración bélica referida. De esta manera, la DC se convierte en destino electoral de aquellos sufragantes que temían las propuestas políticas que procedían de los extremos del arco ideológico. La DC se construye discursivamente, en consecuencia, en el centro de tal espectro (Kselman - Buttigieg, 2003; Mainwaring - Scully, 2003; Navarrete, 2005; Walker - Jouannet, 2006).

Asimismo, los estudiosos de la cuestión coinciden en que si bien la Iglesia Católica propició a modo de fuente externa la creación de estas agrupaciones partidarias, su influencia se erosionó rápidamente y en algunos casos ni siquiera tuvo fuerza inicial. En tal sentido, la DC, desde su creación, basó su estrategia discursiva en la fusión de elementos católicos y humanistas, todo ello sin perder la visión y el pragmatismo necesario para la consecución del éxito electoral (Mainwaring - Scully, 2003; Navarrete, 2005; Walker - Jouannet, 2006).

En el contexto europeo, los partidos políticos demócratacristianos alemán e italiano fueron los que alcanzaron mayor cuota de poder político. En Alemania, desde una originaria presencia regionalista, el partido logra su transformación en organización de alcance nacional. Se afirma que sus aportes fundamentales, para el sistema político alemán, radican en el carácter dinámico que imprimió a su economía, en su promoción de estructuras estatales que atendieron las crecientes necesidades sociales y en su capacidad para la construcción de consensos electorales y políticos.⁴ Luego del deterioro de la imagen y de una grave crisis institucional del partido tras dieciséis años de gobierno de Helmut Kohl (1982-1998), la Unión Demócrata Cristiana alemana parece haber recuperado, gracias a nuevos liderazgos, una porción del antiguo ascendiente sobre el electorado (Kselman - Buttigieg, 2003; Van Hecke - Gerard, 2004; Walker - Jouannet, 2006).

En Italia, la DC formó parte de cincuenta y un gobiernos desde el comienzo de la posguerra. Llegó a ser llamada “el partido de todas las estaciones” por

su presencia constante en las gestiones gubernamentales de aquel país. Sin embargo, la multiplicación de fracciones internas, la práctica de clientelismo de Estado que hizo propia (como consecuencia de su casi confusión institucional con el Estado italiano) y crecientes acusaciones de corrupción minaron su base de apoyo electoral, hasta su extinción como partido político en la década de 1990. Se afirma que tanto la situación de la DC en Italia como la observada en Alemania son sintomáticas de una profunda y extendida crisis por la que atraviesa la propuesta demócratacristiana europea (Navarrete, 2005; Walker - Jouannet, 2006).

En América Latina, la DC se ha caracterizado por la diversidad ideológica atribuible a las agrupaciones partidarias que pueden ser vinculadas a tal nomenclatura. Respecto del discurso que le ha sido propio, se insiste en su aceptación de los principios y prácticas democráticas y del liberalismo.⁵ Se identifican, para el caso latinoamericano, dos generaciones de estos partidos. La primera de ellas nacida en el decenio de 1930, de rasgos más conservadores y de vocación clericalista. La segunda surge entre las décadas de 1950 y 1960 bajo el impulso ejercido primero por la preparación y luego la puesta en marcha del Concilio Vaticano II. Los pareceres de esta segunda generación demócratacristiana diferían de la precedente por su carácter progresista y aperturista⁶ (Mainwaring - Scully, 2003; Navarrete, 2005; Walker - Jouannet, 2006).

Históricamente, los dos partidos latinoamericanos más relevantes que conforman esta familia ideológica (por lo que ha implicado su acceso a la presidencia y por su extendida representación parlamentaria) han sido el Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI) en Venezuela y el Partido Demócrata Cristiano (PDC) en Chile.⁷ Así como para el análisis sobre la DC en Europa, también se afirma que en América Latina los partidos demócratacristianos se encuentran en crisis debido a la pérdida importante de su caudal electoral.⁸

III. Aportes recientes para la producción teórica sobre la DC europea

En este apartado, como en el subsiguiente, se comentarán las producciones teóricas sobre el objeto de estudio en dos momentos. En un primer término, se hará mención a aquellas obras que desarrollan un análisis de la

DC en cada contexto geográfico en particular (europeo aquí; latinoamericano en el próximo acápite). En una segunda instancia, se comentarán aquellos estudios de caso de partidos demócratacristianos en particular según realidades nacionales.

Un primer texto sobre la temática es el ofrecido por Steven van Hecke y Emmanuel Gerard (2004). En la compilación *Christian Democratic Parties in Europe since the End of the Cold War*, se pretende indagar con respecto a cuál ha sido la influencia del fin de la Guerra Fría sobre el retroceso electoral de la DC europea de comienzos de la década pasada. Como contrapartida, se ensayan posibles respuestas que expliquen la repentina resurrección de los partidos demócratacristianos europeos luego de los acontecimientos del 11 de setiembre de 2001 en los Estados Unidos de América. Sumado a ello, el texto se interroga, en primer lugar, sobre los dilemas ideológicos a los que debe enfrentarse la DC europea; en segundo término, se indaga sobre la conveniencia de la continuidad del uso de la categoría conceptual de DC y, por último, se discute la moderación interna o consociativa que, según se entiende, unifica los modos de proceder de estas agrupaciones partidarias en el continente.⁹

Otro libro de reciente publicación sobre la DC europea es el de Thomas Kselman y Joseph Buttigieg (2003). En la publicación *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives*, estos autores compilan trabajos politológicos e historiográficos sobre modos diversos de abordar el fenómeno referido. Los temas centrales de la obra giran en torno a las raíces históricas de la DC en tiempos previos y posteriores a la Segunda Guerra Mundial, el proceso de secularización que ha atravesado la organización y cómo ello ha repercutido en sus relaciones con la Iglesia, la distinta fuerza e implantación que poseen los partidos políticos demócratacristianos a lo largo de la geografía europea, las razones del éxito electoral en el pasado y los factores que podrían eventualmente conducir a la pérdida de votantes. El trabajo procura también resaltar el rol que desempeñó en Europa occidental la DC en áreas tales como el establecimiento de gobiernos constitucionales y la creación de políticas sociales. A este trabajo se le encomia su capacidad para la generación, por un lado, de hipótesis sobre el cambio, el éxito y el fracaso partidario y, por el otro, de marcos teóricos para el análisis de las trayectorias de organizaciones no seculares (Bale, 2005).

En el artículo “Christian Democracy and the paradoxes of Europeanization”, David Hanley (2002) se propone analizar los cambios ideológicos y

organizativos en el interior del Partido Popular Europeo (PPE) que han sido consecuencia de su europeización, es decir, su participación en las elecciones para la composición del Parlamento Europeo.¹⁰ El autor concluye que este proceso posee una naturaleza dialéctica (por la mutua presión que ejercen entre sí los planos políticos nacional e internacional) y destaca la capacidad adaptativa que ha presentado el PPE para responder a las presiones del proceso europeo.

En “Party Elites in Multilevel Europe”, Karl Johansson (2002) estudia el rol de las elites partidarias demócratacristianas en el establecimiento de la *governance* multinivel europea y en el proceso de transnacionalización. El autor descubre, en principio, la actuación relevante de los partidos políticos, contrariamente a la opinión extendida, en la legitimación de la creación de la Unión Europea. Luego concluye que la DC, a pesar de su perfil ético-religioso peculiar, se mueve en el nivel europeo con idénticas lógicas y estrategias a las desplegadas por otros partidos. Por último, afirma que el proceso de construcción de suprainstitucionalidad europea provoca brechas informacionales, en el marco de los partidos políticos vinculados a la DC, entre quienes participan directamente en el proceso y aquellos que se encuentran en un nivel político nacional, lo que genera problemas a nivel de democracia intrapartidaria.

Por último, las producciones teóricas recientes centradas en casos concretos de partidos demócratacristianos (holandés, alemán, italiano y español) someten a estudio dichas organizaciones desde perspectivas diversas. Fraser Duncan (2007) estudia cómo influyeron los *shocks* externos (pérdida de los comicios luego de un prolongado período en el poder) en el cambio partidario y la capacidad adaptativa del Partido Demócrata-Cristiano holandés, un típico *office seeking party*.¹¹ En uno de los textos a reseñar, la estrategia utilizada es la comparación entre agrupaciones partidarias. En éste, Ignacio Walker y Andrés Jouannet (2006) realizan un esfuerzo tendiente a identificar en los partidos demócratacristianos alemán, italiano y chileno los factores que catalizan para la formalización de coaliciones con partidos políticos de izquierda. Al respecto, los autores afirman que, sin subestimar la posibilidad de una mera coincidencia al respecto, la menor intensidad de los discursos ideológicos, la especial competencia electoral que exhiben los tres sistemas de partidos estudiados y un conjunto especial de coyunturas político-económicas (la crisis del Estado de Bienestar en Europa y la búsqueda de crecimiento económico, competitividad, innovación y eliminación de la pobreza y de las desigualdades en América Latina)

facilitan este entendimiento.¹² Por último, el trabajo de Donato Barba (2001) desentraña el comportamiento político de la DC como fuerza opositora al franquismo y enumera los episodios que le llevaron a su desaparición como estructura organizativa en tiempos de la transición a la democracia. Barba cree que a pesar de la salida de la DC como fuerza política tangible, sus ideas propiciantes de la existencia de un centro político impregnaron el juego político democrático español.

IV. Aportes recientes para la producción teórica sobre la DC latinoamericana

Siguiendo la lógica de exposición referida en el acápite previo, se procederá, en primer lugar, a presentar el texto *Christian Democracy in Latin America. Electoral Competition and Regime Conflicts*, editado por Scott Mainwaring y Timothy Scully (2003). Esta obra, que ha venido a responder a una demanda ampliamente extendida en la comunidad académica, posee dos grandes secciones: la primera de ellas dedicada al estudio de los partidos demócratacristianos latinoamericanos, mientras que la segunda se dedica a presentar, en cada capítulo, rasgos de distintas agrupaciones partidarias que pertenecen a este grupo ideológico, considerados relevantes por sus autores. En la primera sección se propone un marco teórico sobre objetivos partidarios en regímenes autoritarios,¹³ se ensayan hipótesis para la explicación de la diversidad en la DC latinoamericana,¹⁴ se explica la transformación de su ideología y se describen los procesos que favorecieron el surgimiento de estos partidos. En la segunda parte se habla sobre la elevada institucionalización y el futuro de la DC chilena, la evolución en el marco del sistema político mexicano y el tipo de política religiosa que han caracterizado al Partido de Acción Nacional, el ascenso y caída de COPEI en Venezuela y de sus equivalentes en El Salvador y Guatemala, y el atributo de minoría pactista que le ha sido reconocido a la DC en Perú. Por último, este volumen cierra con un apartado dedicado a reflexionar sobre la transformación y la caída de los partidos demócratacristianos en América Latina.¹⁵

Otro aporte bibliográfico sobre el conjunto de partidos políticos demócratacristianos latinoamericanos es el elaborado por Reyes Viguera (2007), quien en su recorrido sobre la historia de la Organización Demócrata

Cristiana de América (ODCA) rescata los principios sobre los cuales se pretendía la construcción de esta asociación,¹⁶ rememora la participación sustancial de muchas de las agrupaciones englobadas en su seno en gran parte de los grandes acontecimientos y procesos políticos del subcontinente y advierte que la mejor estrategia partidaria para la DC latinoamericana es aquella que garantiza el diálogo con las fuerzas políticas de izquierda.

En el marco de los trabajos sobre realidades partidarias puntuales, pueden enumerarse ingentes ejemplos. En el trabajo ya comentado de Walker y Jouannet (2006), se barajan diferentes hipótesis para explicar las causas que facultaron que la DC de Chile (al igual que en los casos alemán e italiano) entablase conversaciones con los partidos políticos procedentes de la izquierda democrática para la construcción de la Concertación Democrática, coalición que gobierna el país desde el retorno a la institucionalidad democrática.¹⁷ También con la pretensión de iluminar el comportamiento de la DC chilena, Bernardo Navarrete (2005) proporciona al lector una descripción de lo que tal agrupación partidaria implicó como centro ideológico del sistema de partidos de este Estado latinoamericano. El autor identifica aquellas líneas de cambio y continuidad que le han sido propias durante el lapso 1957-2005, período que abarca el rol desempeñado en la “vieja democracia” (1957-1973) y el ejecutado luego de la transición hacia la democracia posterior al régimen pinochetista (1999-2005). Navarrete sostiene que, a diferencia de lo apuntado por otros estudiosos del sistema de partidos chileno, la DC no se encuentra en una situación terminal, sino que como organización partidaria precisa de una nueva generación de líderes que sepan administrar con mayor solvencia las instancias electorales y la redefinición (exigida por las transformaciones sociales y económicas) de las propuestas programáticas.¹⁸

Michael Fleet y Brian Smith (1998) proponen al lector estudiar la vinculación existente entre los partidos democratacristianos y la Iglesia Católica en dos países sudamericanos: Chile y Perú. Su texto indaga sobre la actuación de la Iglesia Católica en la transición a la democracia en ambos Estados.¹⁹

Poco se ha escrito sobre los partidos democratacristianos brasileños. Un trabajo que tiene por objeto recuperar académicamente y desde una perspectiva histórica los mismos es el de Sandro Coelho (2003). En su investigación, se pretende reconstruir el proceso a través del cual se formuló y fue alterándose el contenido programático del *Partido Democrata Cristao* durante la

dictadura varguista (1945-1954) y luego, una vez recuperado el juego democrático (1955-1963), período el último en el que la tercera vía democratacristiana adquiere popularidad nacional en el Estado sudamericano.²⁰

Las obras sobre el caso mexicano que aluden a la naturaleza democratacristiana del Partido de Acción Nacional (PAN) son variopintas. A los fines de la presente exposición, se han elegido dos de ellas. La primera es la preparada por Yemile Mizrahi (2003), quien aclara el proceso de renovación ideológica y organizativa que atravesó el PAN desde su posición de partido político opositor al gobierno priísta hasta su conversión en fuerza política gobernante. La autora advierte que la rigidez de la reglamentación interna del partido impide que asuma una conducta de mayor flexibilidad para afrontar los desafíos que le genera el sistema político en el que se encuentra inserto. Otra aportación de indudable valor teórico es la de Vikram Chand (2001), quien analiza la *performance* atribuible a la Iglesia Católica mexicana, a las organizaciones no gubernamentales y al Partido de Acción Nacional en el camino hacia la democratización del régimen político azteca. A partir de la consideración de la existencia de redes entre estos actores y de la afirmación de que mayores cuotas de participación política lograron presionar a las instituciones formales para la adopción de cambios, Chand sostiene que es posible identificar los factores que permitieron virar hacia el camino democrático.²¹

Sobre el caso ecuatoriano, se recomienda la lectura del texto de Mejía (2002), quien realiza un análisis pormenorizado de los dilemas que afronta y debe resolver la DC de este país andino para recuperar peso electoral y decisonal. Para ahondar en la realidad de los partidos democratacristianos centroamericanos, el texto de Dávila (2002) resulta enriquecedor. El autor propone la articulación de un marco de referencia para que estas agrupaciones puedan encarar sus respectivas transformaciones organizacionales pendientes en vistas a, por un lado, la consecución de mayores niveles de eficacia y, por el otro, el desempeño de un rol trascendente en la consolidación democrática regional.

Por último, una compilación de consulta imprescindible para un mayor conocimiento sobre los partidos democratacristianos latinoamericanos es la coordinada por Manuel Alcántara y Flavia Freidenberg (2001). En ella se considera cada agrupación partidaria latinoamericana como (mini) sistema político y desde allí se indagan sus características originarias, su posición ideológico-programática, su organización electoral, su papel en el Poder Ejecutivo, su desempeño legislativo, su cara burocrática y su naturaleza como asociación voluntaria.²²

V. Conclusiones

La revisión bibliográfica aquí presentada con pretensiones de relativa exhaustividad sobre la literatura reciente acerca de partidos demócratacristianos convoca a la realización de ciertos comentarios. En primer lugar, debe decirse que la información disponible sobre la cuestión no es mucha y, en consecuencia, los aspectos no estudiados sobre el fenómeno se multiplican. Esta carencia es aún más visible para el caso de la DC latinoamericana, a excepción de lo que hoy son considerados sus principales exponentes: el Partido Demócrata Cristiano chileno y el Partido de Acción Nacional mexicano. A los fines de reconocer con mayor precisión los huecos teóricos sobre la realidad social descrita, resulta conveniente continuar en la labor de recopilación de información bibliográfica que el presente texto no ha alcanzado a detectar.

En segundo término, este aparente déficit es medianamente revertido gracias a la publicación, cada cierto lapso, de volúmenes que compendian estudios de caso, a nivel comparado o de tipo general, sobre la DC. Para el espacio europeo, la labor de Keselman y Buttigieg (2003) y la de Van Hecke y Gerard (2004) son los aportes más destacados en la última década. Sobre la región latinoamericana, la obra de Lynch (1993) y la aparición diez años después de la publicación coordinada por Mainwaring y Scully (2003) han venido a satisfacer la demanda de estudios integrales sobre la materia.

Como tercera reflexión, se recuerda que la necesidad de dedicar mayores esfuerzos al estudio de esta cuestión ya ha sido argumentada y expuesta a lo largo de estas páginas. La relevancia electoral de los partidos políticos demócratacristianos (tanto en Europa como en algunos países latinoamericanos), el rol desempeñado en el establecimiento de los gobiernos constitucionales y en la construcción del Estado de Bienestar (en Europa), su especial concepción sobre la naturaleza de la política internacional (en Europa), su protagonismo en los procesos de transición hacia la democracia (en América Latina) y su tendencia a la participación en coaliciones gubernamentales para asegurar la estabilidad política y económica de los sistemas políticos democráticos en los que se halla inmersa (tanto en uno como en otro espacio) constituyen razones de peso (todas ellas señaladas por los autores citados) para la profundización de la investigación académica sobre la DC.

Notas

1. De acuerdo con la descripción de Gunther y Diamond (2003), los *mass-based parties* son aquellos que emergieron como consecuencia de la movilización de la clase trabajadora en las sociedades occidentales. Desde el punto de vista organizativo, se caracterizan por la puesta en marcha de una política de membresía que prevé el abono de una cuota periódica por parte de sus afiliados, los cuales presentan una participación activa en la organización, independientemente del calendario electoral.
2. La obra referida de Mainwaring y Scully (2003) se inicia con un capítulo introductorio en el que, a partir de la alusión a los partidos democratacristianos latinoamericanos, se presenta un esquema teórico en el que se sostiene que en determinados sistemas políticos autoritarios o de democracias no consolidadas, los partidos políticos deben enfrentar un doble reto: el derivado de su participación en contiendas electorales y el que nace como efecto de la especial naturaleza del régimen político. A ello hacen referencia los autores cuando mencionan el segundo motivo por el cual el estudio de la DC reviste singular importancia.
3. Bernardo Navarrete (2005) sostiene que a pesar del carácter predominante de la DC en los sistemas de partidos europeos y de su importancia menor pero no desdeñable en sus equivalentes latinoamericanos, la teoría de partidos (en perspectiva histórica) no la ha considerado objeto de estudio relevante. Al respecto, afirma que tal situación puede ser consecuencia de la sobreestimación, en el marco de la actividad politológica, de investigaciones cuyo foco de atención han sido los partidos políticos de izquierda.
4. Los estudiosos remarcan la tendencia a la generación de consensos que caracteriza a la Unión Demócrata Cristiana alemana (CDU). Ello, de acuerdo con lo afirmado, ha permitido su participación en los dos gobiernos de coalición en los que participaron los dos partidos mayoritarios germanos (CDU y SPD): la Gran Coalición (1966) y la gestión actual liderada por Angela Merkel (Hunneus, 1997; Van Hecke - Gerard, 2004; Walker - Jouannet, 2006).
5. Para un mejor entendimiento de la DC en América Latina, es importante distinguir las agrupaciones partidarias democratacristianas de sus antecesoras en el tiempo de definición católica, cuyas reivindicaciones eran antidemocráticas (en general) y procuraban la defensa de los valores tradicionales de la cristiandad (Mainwaring - Scully, 2003).
6. Mainwaring y Scully (2003) interpretan que la pertenencia de los partidos democratacristianos a una u otra generación propició una determinada autoubicación ideológica posterior en el marco de sus respectivos sistemas de partidos.
7. COPEI ganó la presidencia en 1968 y 1978, mientras que el PDC llegó a la primera magistratura en 1964, 1989 y 1993. COPEI ha desaparecido

virtualmente del sistema de partidos venezolano y PDC forma parte de la coalición que gobierna de manera ininterrumpida en Chile desde el año 1989. Sin embargo, cabe recordar que en la actualidad, el Partido de Acción Nacional (PAN) mexicano, agrupación vinculada a la DC, se ha convertido en referente de la misma a nivel latinoamericano. La gestión presidencial de Vicente Fox (2000-2006) y su sustitución por Felipe Calderón en el año 2006 lo han erigido en el partido demócratacristiano con mayor fuerza política en el subcontinente.

8. Entre los fenómenos conducentes a tal estado de cosas se han señalado los siguientes: la desaparición de la amenaza del comunismo, la creciente secularización de la sociedades, la incapacidad para el mantenimiento de una postura centrista en materia de economía distributiva y la crisis de representación transversal en el resto de los partidos políticos (Walker, 1999; Vallespin, 2000; Kitschelt, 2004; Navarrete, 2005). Sin embargo, esta mirada pesimista sobre el futuro de la DC se contraponen a otra, que rescata como elementos positivos, para el caso europeo, las escasas repercusiones electorales de la crisis de la representación, la creación y giro hacia el liberalismo económico del Partido Popular Europeo y su incidencia en el desarrollo político europeo y, para el caso latinoamericano, el rol fundamental que desempeñaron los partidos demócratacristianos en las transiciones a la democracia, la estabilidad electoral de la DC chilena y la llegada al poder en el año 2000 del Partido de Acción Nacional (PAN) en México (Navarrete, 2005; Mainwaring - Scully, 2003).
9. Stathis Kalyvas (2007) sostiene con respecto al último punto (característica común de la moderación interna o consociativa en todos los partidos políticos demócratacristianos) que deben observarse sus efectos a lo largo del paso del tiempo y en las distintas sociedades nacionales europeas en las que la DC tiene presencia.
10. Hanley (2002) interpreta que si bien a nivel ideológico el PPE ha mantenido su federalismo tradicional, se ha corrido hacia posiciones cercanas al liberalismo económico a expensas de los valores democristianos tradicionales. Respecto de lo organizacional, las transformaciones acaecidas (mayor centralización y eficiencia) han sido producto de la intención de incorporación de nuevos partidos liberal-conservadores que no participaban, hasta el momento de su inclusión, de este proyecto político.
11. A los fines del propósito mencionado, Duncan (2007) aplica el modelo de Harmel y Janda de *shocks* externos y cambio partidario y afirma que, para el caso concreto que analiza, el mismo presenta restricciones (no prevé que los partidos *office seeking* puedan encontrarse constreñidos por su bagaje ideológico).
12. Los autores sostienen que para los casos alemán e italiano, las coaliciones entre la DC y la izquierda se han visto promovidas por una posición compartida en temas de política internacional, arena en la que sus valoraciones históricamente han sido semejantes (Walker - Jouannet, 2006).

13. Ver nota 2 para la explicación sobre este punto en particular.
14. De acuerdo con la percepción de Mainwaring y Scully (2003), la diversidad de los partidos políticos demócratacristianos en América Latina se encuentra explicada por la generación partidaria a la que pertenecen (explicitado en el segundo apartado), las respuestas a las oportunidades generadas en el mercado electoral según expresan la leyes del análisis espacial, las presiones derivadas del tipo de régimen político y el temor a la sustracción del caudal electoral, circunstancia mediatizada por el tamaño que presenta la organización partidaria.
15. Entre las conclusiones a las que arriba este capítulo final, se afirma que estas agrupaciones sufrieron una transformación desde posiciones idealistas hacia un estilo pragmático de actuación. A la vez, el hecho de que no hayan obtenido victorias electorales puede haberse debido, en principio, a la presencia de ambientes poco propicios a tales resultados. Finalmente, no puede vislumbrarse un futuro políticamente "próspero" para la DC latinoamericana debido a la convergencia de dos factores: por un lado, el bajo nivel de institucionalización y el alto nivel de volatilidad electoral que caracteriza a la mayoría de los sistemas políticos latinoamericanos y, por el otro, la no existencia de planes por parte de la Iglesia Católica para la creación de nuevos partidos demócratacristianos (Mainwaring, 2003).
16. En la Declaración de Montevideo (1947), con la que nace la ODCA, se acuerda que la acción política de la institución y de sus partes componentes se encuentra inspirada por el humanismo cristiano, la búsqueda de la equidad, el respeto a los derechos humanos y el fomento de la modernización de la sociedad (Reyes Viguera, 2007).
17. Independientemente de la razones comunes ya explicitadas en el acápite previo, los autores, para el caso chileno, señalan que la formación de la Concertación se vio facilitada por: a) la voluntad de transformar la mayoría social antiautoritaria (opositora al régimen pinochetista) en mayoría política; b) la búsqueda coincidente entre los partidos que la conforman de la senda del crecimiento económico en compañía de la equidad; c) la ruptura del eje socialista-comunista que había impregnado la historia de la izquierda chilena (y la apertura dialoguista que ello implicó); y d) la posesión simultánea de un *ethos* discursivo construido sobre el humanismo (Walker - Jouannet, 2006).
Ignacio Walker es autor de numerosos artículos sobre la DC chilena. Otro artículo de interés que se puede consultar para la profundización sobre la temática es: "El rol de los partidos políticos (demócrata-cristianos) en las democracias latinoamericanas: el caso chileno" (Walker, 2002).
18. El estudio de Navarrete (2005), al igual que uno de los capítulos de la obra editada por Mainwaring y Scully (2003), examina cuáles son las posibles causas que promovieron que la DC chilena se convirtiera en un partido con un elevado nivel de institucionalización incluso antes del oscurantismo democrático iniciado en 1973. Entre las mismas síndica las siguientes: el liderazgo carismático ejercido por Eduardo Frei

(padre), la calidad de la elite dirigente que la componía, el trabajo que durante el decenio de 1960 habían desarrollado las agrupaciones falangistas y el Partido Demócrata Cristiano, su capacidad de inserción en el mundo popular urbano, su penetración en las sociedades rurales, su capacidad para la lectura de las pretensiones políticas de los sectores medios católicos, su aptitud para combatir por el voto católico con la derecha política y su atractivo ejercido sobre el sufragio femenino.

19. Un elemento a rescatar de esta propuesta reside en la visualización realizada por los autores de los mecanismos a través de los cuales la Iglesia "ha esponsorizado" a los partidos demócratacristianos en ambos países (Fleet - Smith, 1998).
20. De acuerdo con la información provista por el autor, la *terceira via* de la DC brasileña presentaba como reivindicaciones en su discurso: a) la insistencia en los valores familiares, b) la relevancia del papel representado por las comunidades intermedias, c) el respeto por la propiedad privada, d) el pluralismo político y e) la búsqueda de mayor participación en las relaciones de trabajo. Sin embargo, el texto de Coelho (2003) insiste en que las definiciones de esta agrupación sobre los problemas económicos eran ambiguas, coexistiendo defensores de la intervención estatal con promotores del liberalismo.
21. Chand (2001) concluye que la mutua interacción entre la política nacional y regional (en las que aquellos actores despliegan su estrategia política) ha acelerado el proceso de transición hacia la democracia en el caso mexicano.
22. Si bien esta obra tiene por objeto el análisis de todos los partidos políticos latinoamericanos con cierta relevancia electoral, su especial naturaleza posibilita al lector profundizar más sobre los rasgos demócratacristianos de algunos de ellos.

Referencias bibliográficas

- ALCÁNTARA, M. - FREIDENBERG, F. (2001). *Partidos políticos de América Latina*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca.
- BALE, T. (2005). "Book Review: European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives", en *Party Politics*, Vol. 11 (379).
- BARBA, D. (2001). "La Democracia Cristiana. La oposición durante el franquismo", *Anuario de Historia de la Iglesia*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- CHAND, V. (2001). *Mexico's Political Awakening*, Notre Dame, Notre Dame University Press.
- COELHO, S. (2003). "O partido demócrata cristão: teores programáticos da terceira via brasileira (1945-1964)", en *Revista Brasileira de História*, Vol. 23, Nro. 46. Asociación Nacional de Historia (201-228).

- DÁVILA, J. (2003). "La renovación de los partidos políticos. Un marco de referencia para los partidos demócrata-cristianos centroamericanos para su renovación y eficacia en la consolidación democrática regional", en *Contribuciones*, Nro. 1/2002.
- DUNCAN, F. (2007). "Lately, things just don't seem the same. External shocks, party change and the adaptation of the Dutch Christian Democrats during Purple Hague 1994-1998", en *Party Politics*, Vol. 13, Nro. 1 (69-87).
- DUVERGER, M. (1954). *Partidos políticos*. Londres, Methuen.
- EVANS, J. - TONGE, J. (2005). "Problems of modernizing an ethno-religious party. The case of the Ulster Unionist Party in Northern Ireland", en *Party Politics*, Vol. 11, Nro. 3 (319-338).
- FLEET, M. - SMITH, B. (1998). *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*, Notre Dame, Notre Dame University Press.
- GALATO, V. (1955). *Historia de la Democracia Cristiana*, Roma, Ediciones Donzelli.
- GIOVAGNOLI, A. (1991). *La cultura democristiana*, Roma, Ediciones Laterza.
- GUNTHER, R. - DIAMOND, L. (2003). "Species of Political Parties. A new typology", en *Party Politics*, Vol. 9, Nro. 2 (167-199).
- HANLEY, D. (2002). "Christian Democracy and the paradoxes of Europeanization. Flexibility, competition and collusion", en *Party Politics*, Vol. 8, Nro. 4 (463-481).
- HUNNEUS, C. (1997). "La modernización de un partido político: la CDU de Alemania Federal y el liderazgo de Helmut Kohl", en *Estudios Políticos*, Nro. 68 (215-251).
- JOHANSSON, K. (2002). "Party elites in multinivel Europe. The Christian Democrats and the Single European Act", en *Party Politics*, Vol. 8, Nro. 2 (423-439).
- KALYVAS, S. (2007). "Book Review: Christian Democratic Parties in Europe since the End of the Cold War", en *Party Politics*, Vol. 13, (127).
- KITSCHOLT, H. (2004). "Diversificación y reconfiguración de los sistemas de partidos en las democracias postindustriales", en *Revista Española de Ciencia Política*, Nro. 10, Abril, 9-51.
- KSELMAN, T. - BUTTIGIEG, J. (2003). *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- LYNCH, E. (1993). *Latin American's Christian Democratic Parties: a Political Economy*, Connecticut, Praeger.
- MAINWARING, S. - SCULLY, T. (2003). *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts*, Stanford, Stanford University.

- MAYEUR, J. (1988). "Partidos católicos y democristianos en América Latina", en Bobbio N. y otros (Eds.), *Diccionario de Política*, México, Ediciones Siglo XXI.
- MEJÍA, A. (2002). "Dilemas de la Democracia Cristiana en América Latina. Reflexiones desde el caso de Ecuador", en *Contribuciones*, Nro. 1/2002.
- MIZRAHI, Y. (2003). *From Martyrdom to Power. The Partido Acción Nacional in México*, Notre Dame, Notre Dame University Press.
- MORSEY, R. (1963). *Dei Deutsche Zentrumspartei 1917-1923*, Dusseldorf, Ediciones Droste.
- NAVARRETE, B. (2005). "Un centro excéntrico. Cambio y continuidad en la Democracia Cristiana 1957-2005", en *Política*, Primavera, Nro. 45 (109-146).
- PASQUINO, G. (1979). "Italian Christian Democracy: A party for all Seasons?", en *West European Politics*, Nro. 3 (88-109).
- PEELER, John (2006). "Book Review: Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts", en *Party Politics*, Vol. 12, (447).
- REYES VIGUERAS, A. (2007). "A casi 60 años de la fundación", en *Revista Centro*, Nro. 0, (4-5).
- RUIZ RODRÍGUEZ, Leticia (2003). "Reseña de Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts", en *América Latina Hoy*, Diciembre, Vol. 35 (227-228).
- SCHMIDT, U. (1983). "La Unión Demócrata Cristiana Alemana", en Richard, S. (Ed). *Los partidos en la República Federal Alemana (1945-1980)*, *Manual de partidos*, (tomo 1), Opladen, Universidad Libre de Berlín (490-660).
- TOSUTTI, L. (2002). "How transnational factors influence the success of ethnic, religious and regional parties in 21 states", en *Party Politics*, Vol. 8, Nro. 1 (51-74).
- VALLESPÍN, F. (2000). Diario *El País*, 23 de julio de 2000.
- VAN HECKE, S. - GERARD, E. (2004). *Christian Democratic Parties in Europe since the End of the Cold*, Leuven, Leuven University.
- WALKER, I. (1999). *El futuro de la democracia cristiana*, Santiago, Ediciones B.
- WALKER, I. (2002). El rol de los partidos políticos (demócrata-cristianos) en las democracias latinoamericanas: el caso chileno, en *Contribuciones*, Nro. 1/2002.
- WALKER, I. - Jouannet A. (2006). "Democracia cristiana y concertación: los casos de Chile, Italia y Alemania", en *Revista de Ciencia Política*, Vol. 26, Nro. 2 (77-96).

RESUMEN

Desde la inicial clasificación de los partidos políticos de Duverger (1965), diferentes propuestas teóricas han pretendido capturar y reflejar la variabilidad existente entre las agrupaciones partidarias. En el presente trabajo se procurará hacer un mapeo medianamente exhaustivo de los trabajos que en relación con la temática descrita se han difundido en los últimos años en el campo de la ciencia política. Se describe, brevemente la historia y las características organizacionales de estas agrupaciones partidarias; se presentan tanto las obras acerca la actualidad de la DC en Europa como los abordajes conceptuales que las caracterizan y se realiza un ejercicio semejante sobre los partidos democratacristianos en América Latina. Por último, se exponen conclusiones respecto de la importancia que reviste el estudio de estas organizaciones partidarias.

Diálogo Político. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A. C.
Año XXIV - Nº 2 - Junio, 2007

La hora de la vanguardia. Un “núcleo duro de Europa” como salida del callejón

Michael Mertes

El rechazo a la Constitución Europea por parte del electorado francés y neerlandés a fines de mayo y comienzos de junio de 2005 indujo a los actores políticos de la UE a convocar a un “período de reflexión”. Todo depende ahora de cómo se interprete tal concepto. Si “período de reflexión” significa un paréntesis improductivo en cuanto a nuevas ideas, el futuro de la UE irá por mal camino; si, en cambio, significa que los actores políticos aprovecharán ese período para reflexionar sobre nuevas soluciones, hay motivo de esperanza.

La reanimación del concepto “núcleo duro” es parte de las múltiples reflexiones sobre cómo encontrar una salida al actual callejón en el que se encuentra la UE. En ocasión de recibir el Premio Internacional Carlomagno de la ciudad de Aquisgrán en mayo de 2006, el primer ministro de Luxemburgo, Jean-Claude Juncker, señaló que el núcleo duro es “la única solución a la falta de soluciones”, dada la ausencia de consenso entre los Estados miembros sobre objetivos europeos comunes. Dicho de otro modo, para Juncker un “núcleo duro de Europa” sólo puede ser una solución de

MICHAEL MERTES

Secretario de Estado para Asuntos de la Federación y de Europa. Apoderado del Estado de Renania del Norte Westfalia ante el Estado Federal. Estudió Derecho en Bonn, Tübingen y en la London School of Economics and Political Science. Asesor en el Parlamento alemán del diputado Carl Otto Lenz. Oficina del Canciller Federal (1987-1998): jefe del departamento de redacción de discursos. Redacción del diario *Rheinischer Merkur*: vice-editor responsable (1998-2002).

emergencia en caso de que aquellos Estados miembros que no comulgan con el gran objetivo de la unión política y que “aprietan el freno cada vez que la obra europea gana en velocidad” insistan en torpedear cualquier avance de integración genuino.

Hacia fines de 2005, el primer ministro belga Guy Verhofstadt constató en su “Manifiesto por una nueva Europa” que “en algunos Estados miembros se niega la finalidad política del proyecto europeo. Algunos no ven en la Unión Europea otra cosa que un acuerdo de cooperación económica o una mera fuente de recursos, lo que es peor aún”.

Por lo tanto, difícilmente tenga sentido esperar hasta que todos se sumen al bote que ponga proa a la unión política de Europa; de ser necesario, la iniciativa debería partir de un grupo central dentro de la Unión Europea. Este grupo, integrado por los miembros de la Unión Económica y Monetaria Europea, es el que deberá impulsar con toda energía “la lucha para vigorizar el crecimiento económico y reducir el desempleo, pero también empeñar sus esfuerzos en superar los problemas sociales comunes como puede ser la criminalidad”. Sus integrantes “deberán elaborar una legislación común que permita establecer normas sociales y tributarias mínimas. También deberán aunar esfuerzos para impulsar la investigación y el desarrollo, así como las redes informáticas transeuropeas. Finalmente, deberán tomar la iniciativa para crear fuerzas armadas conjuntas y plantear una política exterior común”. De esta manera, siguió diciendo Verhofstadt, “podrían surgir dos círculos concéntricos en Europa: un centro político, una suerte de ‘Estados Unidos de Europa’ –la eurozona– y a su alrededor una alianza de Estados, una suerte de ‘Organización de Estados Europeos’. Obviamente, ese núcleo duro político no se opone a una cooperación más amplia en Europa”. En este modelo, todos los Estados miembros de la UE quedarían invitados a adherir a los “Estados Unidos de Europa”. Único requisito es la voluntad incondicional de participar en el proyecto político integral.

En forma similar se manifestó hacia comienzos de septiembre de 2006 el ministro del Interior francés, Nicolas Sarkozy. Manifestó que no era posible que los Estados miembros que deseaban una mayor integración se vieran frenados en avanzar hacia ese objetivo por unos pocos Estados contrarios al proyecto. Al igual que en el caso de la moneda común, también en otras áreas debía ser posible la constitución de grupos de Estados dentro de la UE. Sarkozy sostuvo en la ocasión que en su camino hacia una

mayor integración la UE necesitaba un nuevo motor, una “vanguardia abierta” –abierta en el sentido de que todo aquel que comulgara con el rumbo impulsado por esta vanguardia podía adherir a la misma–.

I. Opiniones encontradas

Difícilmente sea producto de la casualidad que este tipo de convocatorias a conformar un “núcleo duro” o una “vanguardia” dentro de la UE provengan fundamentalmente de los países que en su momento constituyeron la “Europa de los 6”, es decir, del círculo fundador de la Comunidad Europea. Claro que la idea de que la “Europa de los 6” constituya de alguna manera en forma automática la vanguardia de los países que impulsan el proceso de unificación europea sufrió un severo revés con el rechazo de Francia y los Países Bajos al Tratado de la Constitución Europea. A ello se agrega una amarga ironía de la que no se ha tomado debida nota: según las reglas del Tratado de la Constitución Europea sobre la ponderación de votos en el Consejo de Ministros, los seis Estados fundadores de la Unión Europea podrían poner en la balanza juntos el 46,9 % de los votos, es decir, casi la mitad; según las actuales reglas del Tratado de Niza, en cambio, suman apenas el 33,7 %, es decir, un tercio. De esta manera, la Europa central se ha puesto una zancadilla ella misma.

Todas estas consideraciones destinadas a reanimar el concepto de una “Europa con núcleo duro” se basan en la premisa correcta de que dentro de la UE existen dos corrientes opuestas sobre la dirección que debe seguir el proceso de unificación europea: una corriente promueve una mayor cooperación entre los gobiernos de los Estados nacionales soberanos, en tanto que la otra favorece una creciente supranacionalidad con el propósito de crear una unión política.

Con las rondas de ampliación de 1995, 2004 y 2007, la balanza comenzó a serles desfavorable a los defensores de una unión política: en tanto que en la “Europa de los 12” de 1986, una clara mayoría liderada por Alemania y Francia abogaba por este objetivo, en la “Europa de los 27” de 2007, el número de los Estados miembros escépticos respecto del proyecto Europa, liderados por Gran Bretaña, ha aumentado considerablemente. La división poco feliz de la UE en una “Europa vieja” y otra “Europa nueva” durante la crisis de Irak en 2003 provocó un endurecimiento de los frentes. La actitud

arrogante de Alemania y Francia durante esta crisis desacreditó al menos temporalmente el concepto de un “núcleo duro de Europa”. El así llamado eje París-Berlín-Moscú confrontó con una *entente* británica-española-polaca que supo poner en la picota al dúo franco-alemán, el llamado “núcleo del núcleo”, al que atribuyó ser una alianza bilateral con ambiciones hegemónicas. Las heridas abiertas en 2003 están ahora cicatrizando lentamente. Eso permite echar una mirada hacia atrás *sine ira et studio*, y una mirada más conciliadora hacia futuras opciones.

El Tratado de Maastricht de 1992 fue el primer intento sistemático de lograr una coexistencia de ambas concepciones encontradas –supranacionalidad versus cooperación intergubernamental–. El intento quedó plasmado en “Maastricht II” (Amsterdam 1997), “Maastricht III” (Niza 2000) y, finalmente, en el Tratado Constitucional Europeo (Roma 2004).

II. Disidencia en cuanto a rumbo y tiempos

Maastricht abrió la puerta a la integración escalonada. El tratado allanó el camino hacia una Unión Económica y Monetaria compuesta por un número más reducido de países y permitió expresamente el “desarrollo de una cooperación más estrecha entre dos o más Estados miembros a nivel recíproco, así como en el marco de la UEM y la Alianza Atlántica”. También admitió una cooperación más estrecha en el ámbito de la justicia y la política interior entre dos o más miembros de la UE. Pero ya en 1992, diferentes velocidades de integración no eran nada nuevo. El Tratado de la CE reconoció en 1957 expresamente la cooperación de los Estados del Benelux. Ningún Estado miembro estaba obligado a adherir al mecanismo cambiario del Sistema Monetario Europeo (SME) de 1979. En 1988, Francia y Alemania convinieron bilateralmente la “elaboración de concepciones comunes en el campo de la defensa y la seguridad” indicando expresamente como razón la necesidad de desarrollar “una identidad europea” en ese campo. Al mismo tiempo, convinieron en “armonizar su política económica en todo lo que fuera posible”. El disenso fundamental acerca del rumbo y de los tiempos del proceso de integración se puso de manifiesto en toda su dimensión en el marco de los debates nacionales sobre la ratificación. En la década de 1990, para muchos adversarios de una creciente supranacionalidad la supuesta incompatibilidad entre una mayor integración vertical y

una ampliación de la Unión Europea hacia el este se convirtió en un pretexto bienvenido para encubrir sus prejuicios contra la “unión cada vez más estrecha de los pueblos de Europa”, enunciada por el texto del Tratado de Maastricht como primer objetivo común. El gobierno alemán insistió en la posición básica asumida por Alemania como consecuencia de su interés vital tanto en la ampliación como en una mayor integración vertical e hizo todo lo que estuvo a su alcance para compatibilizar los dos proyectos y avanzar en ambos en forma paralela. Sin embargo, ahora –nos estamos refiriendo a septiembre de 2006– la canciller alemana Angela Merkel admitió que esa doble estrategia estaba llegando a su límite. Señaló que no creía que la doble estrategia funcionara y por ello entendía que más correcto era decir que en lo inmediato, y con excepción del tema de los Balcanes, la Unión Europea no podía asumir nuevos compromisos en materia de adhesión.

Con el instituto de la “cooperación reforzada”, el Tratado de Amsterdam abrió a los Estados miembros de la UE deseosos de profundizar la integración una nueva opción para acelerar ese proceso en el marco de un círculo más estrecho. Asimismo, incorporó “el acervo de Schengen” al marco de la Unión Europea, que mantiene la no participación de Irlanda y Gran Bretaña y las cláusulas especiales que rigen para Dinamarca.

El Tratado de Maastricht también preveía una primera posibilidad para esta forma de integración escalonada: el acuerdo sobre política social pudo ser incorporado institucionalmente a la Comunidad porque en un protocolo especial, los doce Estados miembros de la CE de entonces –es decir, también el Reino Unido, que no participó de dicha política– facultaron a los once países signatarios del acuerdo a “hacer uso de los órganos, procedimientos y mecanismos del tratado”, cuyos correspondientes costos administrativos debían ser asumidos por la Comunidad.

El Tratado de Niza facilitó la posibilidad creada en Amsterdam de impulsar proyectos de los que no pueden o no quieren participar todos los Estados miembros, para lo cual se sirve de instituciones comunitarias. Desde entonces, no es posible que un Estado solo interponga un veto contra una “cooperación reforzada”. El Tratado de Niza también posibilitó avanzar en esta cooperación más intensa en el campo de la Política Exterior y de Seguridad Común (PESC), con la salvedad de las cuestiones militares y de política de defensa. Además, al ratificar que un proyecto de este tipo sólo puede prosperar en la medida en que adhieran al mismo al menos ocho Estados miembros, mantuvo vigente una restricción importante.

Si consideramos todos estos desarrollos, vemos que ya se está cristalizando algo así como una suerte de “núcleo duro de Europa”, cuyos contornos podrían ganar en nitidez en el marco de la “cooperación reforzada”. Esta suerte de núcleo duro no es tanto el resultado de una planificación consciente como el producto de una serie de pasos dados hasta el momento que conforman un todo. Tampoco se ubica en el centro de un sistema bien ordenado de círculos concéntricos –desde Schengen hasta la Unión Económica y Monetaria– en el punto donde éstos se superponen. Pretender imponer a toda costa un nivel de integración uniforme o el principio de la supranacionalidad en la “Europa de los 27” del año 2007 tiene aún menos sentido que en la “Europa de las 12” de 1986 o la “Europa de los 15” de 1995. La tendencia en dirección a un “núcleo duro de Europa” gana en fuerza a partir de la creciente dificultad de integrar a los Estados más deseados por impulsar la integración con aquellos otros más reticentes a dicho objetivo, y llegar a soluciones aceptables para todos los Estados miembros de la UE.

Llamativamente, entre las poblaciones de los Estados del “núcleo duro de Europa” (en cualquier caso forman parte de este círculo los seis Estados fundadores de la Comunidad Europea a pesar del “no” francés y neerlandés) existe mayor conciencia de pertenencia como producto de una trayectoria histórica que va mucho más allá de los sentimientos cordiales de buena vecindad. Esta conciencia se refleja también a nivel regional, como muestra el ejemplo de las estrechas interdependencias existentes en los espacios europeos centrales, en particular el “Eurodelta” conformado por Renania del Norte-Westfalia, los Países Bajos y Bélgica, así como Luxemburgo y la región oriental de Francia. El sentimiento de ser una comunidad que se ha ido formando desde abajo promueve la formulación de objetivos políticos compartidos sin los que quedaría vaciado de contenido incluso el sistema más sofisticado de instituciones, estructuras y procedimientos. Es que tampoco la política europea se rige tan sólo por el frío cálculo de los intereses.

III. El rol de Francia y Alemania como voceros

Hasta ahora, decir que Alemania y Francia debían formar la vanguardia de la Europa central formaba parte de los lugares comunes del manual de la integración europea. Claro que esta idea necesita ser actualizada y precisada.

Hablar del “motor franco-alemán” sin mayor reflexión podía despertar en el pasado la impresión errónea de que ambos países querían imponer sus objetivos políticos a una mayoría reticente ejerciendo sobre ellos una presión más o menos suave. En verdad, la fuerza de la “dupla franco-germana” siempre se basó en una suerte de rol de voceros de los Estados miembros de la CE –después de Maastricht los Estados miembros de la UE– más deseosos de avanzar en la integración. Mientras que estos Estados miembros claramente eran la mayoría, el rol de voceros de Francia y Alemania contaba con una base sólida. Por otra parte, no podía ser malinterpretados como expresión de una ambición hegemónica mientras Alemania y Francia ejercían un trato respetuoso con los Estados miembros más pequeños, interpretando fielmente el espíritu del discurso de Winston Churchill del 19 de septiembre de 1946 en Zurich, en el que, entre otros conceptos, expresara: “No puede haber un renacimiento de Europa sin una Francia espiritualmente grande ni una Alemania espiritualmente grande. La estructura de los Estados Unidos de Europa, bien y adecuadamente construida, será aquella en la que la fuerza material de cada uno de los Estados dejará de ser importante. Los Estados pequeños contarán tanto como los grandes y se ganarán su lugar a partir de su contribución a la causa común”. Hasta qué punto Churchill estaba en lo cierto queda demostrado, por ejemplo, en la importancia de Luxemburgo, cuyo peso dentro de la política europea, que es considerablemente mayor al que le correspondería por número de habitantes, se debe sobre todo al destacado protagonismo de su premier Jean-Claude Juncker.

IV. Reconstruir la confianza

Alemania y Francia, en la medida en que deseen interceder exitosamente en favor del objetivo de una unión política, deberán ahora (re)construir entre los nuevos Estados miembros de Europa central, del este y sudeste, con paciencia y claridad, esa confianza que destruyó el “eje” París-Berlín-Moscú en 2003. Deberán convencer a los escépticos de que el “núcleo duro de Europa” no es un instrumento destinado a promover el propio prestigio nacional, sino una invitación con proyección de futuro a sumarse a una comunidad más profunda dirigida a todos por igual. Y no deben permitir que surja la sospecha de que la política de

seguridad y defensa europea que visualizan está motorizada en el fondo por la idea de crear una alternativa a la asociación transatlántica con los Estados Unidos.

No menos importante es una segunda condición. En efecto, el poder de convicción de Alemania y Francia depende también de la capacidad de ambos países de demostrar la productividad económica del “modelo social europeo” en la era de la globalización. La UE sólo será tan fuerte y tan buena como lo sean sus miembros. Eso es válido sobre todo para la zona en la que rige el euro. Lo que los Estados miembros de la UE –en particular los grandes– hacen o dejan de hacer en el campo de las reformas estructurales en el interior de sus países tiene consecuencias perdurables para todos los demás. En caso de que Alemania y Francia dejen de ser las locomotoras del crecimiento, sufrirán las consecuencias sus socios. Ser un buen europeo significa hoy más que nunca poner la propia casa en orden.

Una política nacional de reformas exitosas volvería a fortalecer la influencia de Alemania en y para Europa. Hace apenas dieciséis años, uno de los lemas de los movimientos de liberación en Europa central y del este era “¡Ludwig Erhard y no Karl Marx!”. La consigna reflejaba una admiración que –además de la chequera siempre llena– radicaba el *soft power* ejercido por Alemania. No nos engañemos: hace tiempo ya que Alemania ha dejado de ser un ejemplo digno de ser imitado. Esta pérdida de prestigio debilita su autoridad.

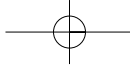
Quien quiera preservar el “modelo social europeo” tiene que tener valor para renovarlo. Por lo tanto, un programa de reformas en Alemania está siempre al servicio del objetivo europeo; un aporte al camino que permite salir de la crisis. De lo contrario, esta se agudizará por la degradación económica y demográfica de Europa en comparación con otras regiones del mundo.

“Quien no conoce el objetivo no tiene un camino a seguir”, decía Christian Morgenstern. Ser la vanguardia no sólo significa marchar a la punta sino también tener un objetivo claro. En ese sentido, el “núcleo duro de Europa” nunca puede ser sólo un fin en sí mismo, sino siempre, también, un medio para el fin. El gran objetivo sigue siendo una unión política que preserve y multiplique el prestigio y la influencia de Europa en el mundo ante los dramáticos cambios que se avecinan.

RESUMEN

El rechazo de la Constitución Europea por parte del electorado francés y neerlandés a fines de mayo y comienzos de junio de 2005 indujo a los actores políticos de la UE a convocar un “período de reflexión”. Todo depende ahora de cómo se interprete tal concepto. Si período de reflexión significa un paréntesis improductivo en cuanto a nuevas ideas, el futuro de la UE irá por mal camino; si, en cambio, significa que los actores políticos aprovecharán ese período para reflexionar sobre nuevas soluciones, hay motivo de esperanza. La reanimación del concepto “núcleo duro de Europa” es parte de las múltiples reflexiones sobre cómo encontrar una salida al actual callejón en el que se encuentra la UE. El gran objetivo sigue siendo una unión política que preserve y multiplique el prestigio y la influencia de Europa en el mundo ante los dramáticos cambios que se avecinan.

Diálogo Político. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A. C.
Año XXIV - Nº 2 - Junio, 2007

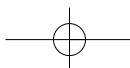
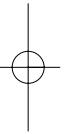
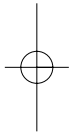


Fe de erratas

En nuestro número 1/2007:

Pág. 38: donde dice “presidencia finlandesa” debe decir “presidencia austríaca”.

Pág. 39: donde dice “presidencia finlandesa” debe decir “presidencia austríaca”.



Instrucciones para la presentación de los trabajos

1. Los artículos deberán estar escritos en idioma español. En caso contrario, se deberá avisar a la Redacción de DIÁLOGO POLÍTICO con una anticipación mínima de cuatro semanas antes de la fecha de cierre del número correspondiente para analizar la posibilidad de una traducción.
2. Los artículos deberán ser enviados por vía electrónica a: dialogo.politico@kas.org.ar, dirigidos al Jefe de Redacción: Dr. Esteban Mizrahi.
3. Todos los trabajos serán puestos a consideración de la Dirección de DIÁLOGO POLÍTICO que tiene la facultad exclusiva de determinar qué material será publicado y cuándo.
4. El material enviado deberá ser original e inédito. El editor no será responsable por el daño o la pérdida de los artículos que le sean enviados.
5. Los autores aceptan enviar sus trabajos a DIÁLOGO POLÍTICO con la convicción de que si se publicara el material, el copyright y el derecho de reproducir el artículo en otra publicación será una decisión del Editor Responsable. Los acuerdos de transferencia del *copyright* (tanto en español como en inglés) deberán ser firmados por las personas indicadas y acompañar un documento en donde claramente se aclare la cesión de derechos. El traspaso del *copyright* no tendrá efecto hasta tanto no se confirme la publicación del trabajo.

142 Instrucciones para la presentación de los trabajos

6. Los artículos deberán ser enviados a DIÁLOGO POLÍTICO de acuerdo con las siguiente pautas:
- a. Extensión mínima: 6.000 palabras; extensión máxima: 10.000 palabras.
 - b. Tamaño de hoja: A4
 - c. Márgenes superior e inferior: 3,5; márgenes izquierdo y derecho: 2,5
 - d. Interlineado: 1,5
 - e. Tipografía: Arial; cuerpo: 12
 - f. Todas las páginas deberán ser numeradas en forma consecutiva. Los títulos deberán ser numerados con números romanos y caracteres en “bold” (negritas) (por ejemplo: I o II). Los subtítulos deberán ser “numerados” con letras (por ejemplo: A o B). Ambos, títulos y subtítulos, deberán estar marginados a la izquierda de la página.
 - g. La página 1 deberá contener la siguiente información:
 - i. Título del artículo
 - ii. Nombre del autor
 - iii. Institución a la que pertenece
 - iv. *Abstract* de no más de 150 palabras (espacio interlineado simple tipografía Arial, cuerpo 10).
 - v. La referencia a agradecimientos, aclaraciones o comentarios respecto del origen del texto, será presentada por medio de un asterisco (*) al lado del nombre del autor que remita a una nota a pie de página.
 - f. Las notas deberán estar numeradas consecutivamente, con números arábigos e irán al final del texto.
 - i. El interlineado de estas notas deberá ser simple, tipografía Arial, cuerpo 10.
 - j. Las tablas y esquemas (que incluye gráficos y diagramas) no deberán estar insertadas en el texto, sino que aparecerán en hojas separadas (tipo anexo), al final del artículo. Los títulos deberán ser en negritas, tipografía Arial, cuerpo 11, sobre el margen izquierdo y deberán tener numeración arábica. Desde el texto del artículo se hará referencia a cualquier elemento descrito.
 - k. Las referencias bibliográficas incluidas en el texto deberán mencionar sólo el apellido, año de publicación del trabajo, y página(s), todo entre

Instrucciones para la presentación de los trabajos

143

paréntesis. Por ejemplo: (Habermas 1982, pág. 127). La cita completa irá en una sección de bibliografía al final del artículo.

1. Bibliografía: dicho listado deberá tener interlineado simple y un orden alfabético por apellido del autor. Las citas deberán responder al siguiente ejemplo:

Para artículos en revistas:

Oates, W.E. Portney, P.R. y Mc Gartland, A.M., (1989): "The net Benefit of Incentive-Based Regulations: a Case Study of Environmental Standard Setting", *American Economic Review* 79, págs. 1233-1242.

Para libros:

Cacua Prada, A., Priess, F., (2000). *Ética y Responsabilidad. Reflexiones para periodistas*, Bogotá, Editora Guadalupe LTDA.

7. Los autores deberán enviar, junto con su material, un CV abreviado de no más de 150 palabras que será incluido en la publicación.
8. Es atribución de la Dirección de DIÁLOGO POLÍTICO realizar la corrección de ortografía, gramática, sintaxis y estilo que los artículos requieran previamente para su publicación.

Dossier

Multiculturalismo e indigenismo

Multiculturalismo

WILL KYMLICKA

¿Quiénes somos?

**Identidad latinoamericana: entre la política
y las relaciones públicas**

MARTÍN ASIAIN

Guatemala: pueblo maya y política

MARCO ANTONIO DE PAZ

¿Revoluciones andinas?

Indígenas, política y debilidad institucional

BERTHOLD WEIG

Documentos

**La participación política indígena en América Latina:
reconocimiento de nuevos sujetos políticos**

ANGELA MEENTZEN

Ensayos

**Democracia cristiana en Europa y América Latina.
Una revisión bibliográfica**

PABLO BIDERBOST

La hora de la vanguardia.

Un “núcleo duro de Europa” como salida del callejón

MICHAEL MERTES



**Konrad
Adenauer
Stiftung**