

Artículos

Los dilemas del pluralismo brasileiro*

Alcida Rita Ramos

Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia
arramos@unb.br

Traducción: Renata Lleras

Resumen

Brasil ha sido construido sobre la base de dos premisas básicas: una es su unidad lingüística y territorial. La otra es su pretendida homogeneidad social resultante de la combinación de tres "razas" indios, negros y europeos. Mientras la premisa inicial, especialmente la relacionada con la territorialidad, se sustenta empíricamente, la segunda es claramente una ideología mistificada. Este texto llama la atención sobre el carácter ficticio de la homogeneidad y se enfoca en el *indigenismo* para analizar las razones del por qué se sigue negando oficialmente el pluralismo como una realidad social en Brasil.

Palabras clave: Pluralismo, homogeneidad social, indigenismo, etnicidades nacionales

DILEMMAS OF BRAZILIAN PLURALISM

Abstract

The Brazilian nation has been constructed on the basis of two main premises: one is its territorial and linguistic unity; the other is its purported social homogeneity resulting from the combination of the three "races" - Indians, Blacks, and Europeans. While the first premise, especially regarding territoriality, has been empirically sustained, the second is a clearly mystifying ideology. This paper calls attention to the fictional character of homogeneity and focuses on indigenism to analyze the reasons why pluralism continues to be denied as a social reality in Brazil.

Key Words: Pluralism, social homogeneity, indigenism, national ethnicity

* Texto de la conferencia presentada en la Maestría de Antropología Social, Octubre 11 de 2002, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Brasil ha sido construido sobre la base de dos premisas básicas: una es su unidad lingüística y territorial; la otra es su pretendida homogeneidad social resultante de la combinación de tres “razas” –indios, negros y europeos. Mientras la primera premisa, especialmente la relacionada con la territorialidad, ha sido sostenida empíricamente, la segunda es claramente una ideología mistificada. Este documento llama la atención sobre el carácter ficticio de la homogeneidad y se enfoca en el indigenismo para analizar las razones del por qué se sigue negando oficialmente el pluralismo como una realidad social en Brasil.

Primero, el asunto de la unidad territorial. El tratado de Tordesillas celebrado entre Portugal y España en 1494 dividió el Nuevo Mundo, tanto el conocido como el desconocido, en dos partes iguales por una línea vertical que iba “de polo a polo” (Ribeiro y Moreira Neto, 1993: 71). La parte oriental fue otorgada al Rey de Portugal y sus descendientes “para siempre”; la parte occidental al Rey y la Reina de España y sus descendientes, igualmente “para siempre”. Por este tratado Portugal tuvo derechos sobre poco menos de la mitad de lo que es hoy Brasil.

Seis años después, el almirante portugués Pedro Álvares Cabral (no Cristóbal Colón como la mayoría del mundo supone) “descubrió” Brasil. Lo que él descubrió estaba dentro de los límites de Tordesillas, pero a través de los siglos, la colonia portuguesa se expandió vastamente hacia el occidente, primero por la codicia de la población Criolla que estaba comprometida con la esclavitud indígena y la explotación minera, y más tarde por la habilidad diplomática brasileña que tuvo éxito en incorporar grandes porciones de tierra de los países vecinos. Aún en el siglo dieciséis, con la llegada de otros poderes coloniales europeos, particularmente de Francia y los Países Bajos, éstos intentaron fundar colonias en Brasil, reduciendo a una broma histórica la fantasía Ibérica de mantener el tratado de Tordesillas “para siempre”.

El destino nacional de los países Hispánicos contrasta agudamente con el de Brasil. Mientras que el mundo colonial español en las Américas fue fragmentado en más de una docena de estados independientes, Portugal retuvo su dominio sobre una sola colonia unida y gigante. Algunos autores (Buarque de Holanda, 1989; Carvalho, 2003) han atribuido este contraste a la manera en que España y Portugal condujeron sus políticas de educación colonial. En las colonias españolas se crearon universidades tan temprano como el siglo dieciséis,

mientras que en Brasil, los hijos de la elite criolla iban a la antigua universidad portuguesa en Coimbra para obtener educación superior. En Brasil no se creó ninguna universidad antes del siglo diecinueve. Por ello, el moldeamiento de la conciencia nacionalista fue necesariamente diferente para el mundo criollo español y portugués (Bernand & Gruzinski, 1999). En los países hispánicos las universidades locales contribuyeron inmensamente a la formación de una conciencia nacionalista que condujo a las colonias a la independencia. Cada una de estas universidades corresponde a la ciudad capital de los estados hispánicos modernos.

El efecto diferencial de la educación nacional en el caso de las colonias españolas, en contraste con la educación metropolitana en Brasil, ayuda a explicar las maneras distintas como se alcanzó la independencia. Mientras los países hispánicos ganaron su independencia de los poderes colonialistas tras guerras prolongadas alimentadas por fuertes ideales nacionalistas, en Brasil la independencia fue el resultado de negociaciones, aunque difíciles, entre la corona portuguesa y las elites brasileñas. En 1822 la independencia brasileña fue proclamada de manera súbita y no violenta con la aprobación popular pero sin su directa participación (Fausto, 1994: 127-134). Pero no sólo eso, sino que fue el mismo Príncipe portugués Regente quien entró a la historia brasileña como héroe de la independencia y fue el primer emperador de la nueva nación bajo el título de Pedro I. Nueve años después, las elites criollas forzaron a Pedro I a abdicar su trono brasileño. Él volvió a Portugal donde fue coronado más tarde como Pedro IV. Su hijo de cinco años nacido en Brasil sería más adelante Pedro II, el segundo y último emperador de Brasil, derrocado por golpe militar que instaló el régimen republicano en 1889. Numerosas rebeliones y unos pocos movimientos separatistas tuvieron lugar en diversas partes del país tanto en épocas coloniales como después de la independencia, pero la mayoría fueron de carácter regional y ninguno representaba una seria amenaza a la integridad del dominio político brasileño.

LA HOMOGENEIDAD SOCIAL COMO FICCIÓN NACIONAL

Ahora tomemos la segunda premisa, es decir, la homogeneidad social. Parte de los recursos que alimentan la imaginación nacional con respecto a las minorías internas es el mito de creación

según el cual la nacionalidad ha sido el resultado de la feliz mezcla de tres razas: india, negra y europea, más exactamente portuguesa. Pero la versión brasileña del mito de estas tres razas, conocido en otras partes de Suramérica como las tres potencias (por ejemplo Venezuela) no pretendió acomodar legítimas diferencias raciales o étnicas dentro del multiculturalismo. Lo que los *bricoleurs* de estos mitos esperaban era que el vigor genético de los blancos se superpusiera a los otros en un proceso de mestizaje conocido como “blanqueamiento”. Las tres razas fueron simplemente ingredientes de una nueva receta para una nacionalidad homogénea, si no en lo racial, por lo menos sí en términos culturales. Contrario al modelo del multiculturalismo, el pueblo brasileño sería una amalgama de razas blanqueadas con un sabor nacional único y uniforme. En vez de tener un patrón de diferencias separadas, pero iguales, se tendría aquí un diseño nacional para desiguales mezclados.

Hace tan poco, apenas en 1995, Darcy Ribeiro, un reconocido antropólogo y político, declaró: “a diferencia de España en Europa y Guatemala en América, que son sociedades multiétnicas regidas por estados unitarios aunque rasgados por conflictos interétnicos, los brasileños están integrados en una categoría étnica nacional única, construyendo así un único pueblo incorporado en una nación unificada en un Estado uni-étnico”. Y continuó: “la única excepción son las numerosas microetnias tribales, pero son tan imponderables que su existencia no afecta el destino nacional” (Ribeiro, 1995: 22.). Ribeiro, quien había profetizado la extinción de los indios en Brasil para el siglo XXI, se arrepintió en los años 80 en vista del rápido crecimiento de los movimientos indígenas y de la revitalización étnica por parte de varios pueblos indígenas, pero nunca creyó en la capacidad política de los indios del Brasil más allá de sus propias comunidades. A pesar de estar en lo cierto al afirmar que el impacto de la población indígena en asuntos nacionales es insignificante, falló al no reconocer la importancia simbólica de los indígenas en el imaginario nacional.

Consideraciones fácticas tales como el tamaño demográfico o la prosperidad económica, pese a que son importantes en la arena del poder interétnico, no agotan las posibilidades de influencia de esas minorías étnicas. Hay más en la nacionalidad que la racionalidad del Estado. Retomaré este punto más adelante.

En los últimos veinte años, Canadá y 16 países latinoamericanos, incluyendo a Brasil y Colombia, realizaron reformas constitucionales que incorporaron medidas para garantizarle a las minorías étnicas derechos fundamentales. Muchas de estas constituciones, afirman explícitamente que el país en cuestión es una nación pluriétnica. No es el caso de Brasil. Aunque su Constitución de 1988 garantiza los derechos de los indios para que continúen siendo indios en términos culturales, sociales y territoriales, en ningún punto declara al país como una nación pluriétnica. De hecho, este resulta un tema delicado entre la elite jurídica del país. Recientemente, durante un seminario sobre Minorías y Derecho que congregó abogados y antropólogos con gran pompa y circunstancia en una alta corte de Justicia en Brasilia, una abogada dedicada a defender públicamente los derechos de las minorías objetó mi afirmación de que la Constitución brasileña no reconoce la pluriétnicidad. En su presentación ella mostró que, a pesar de que esto no está explícitamente afirmado, las medidas de la Constitución para la defensa de los derechos de las minorías en efecto establecen a Brasil como una nación pluriétnica. Durante el descanso, insistí en el silencio por parte de la Constitución acerca de este tema, y ella, con una expresión ansiosa en su rostro, me aconsejó no mencionar esto en público, particularmente en la presencia de juristas conservadores quienes participaban en el Seminario. Como sospeché, hay en efecto un tabú alrededor de la pluriétnicidad como política oficial. Tras las bambalinas de aquel solemne Seminario, mi opinión no podría haber sido mejor confirmada.

Como mi interés es en el indigenismo, no tomaré el tema igualmente complejo y relevante de la población negra en Brasil con respecto al dilema del pluralismo étnico y racial. Me concentro en el tema indígena para resaltar cómo la nación resuelve, o falla al tratar de resolver, sus ambigüedades hacia sus otros significativos. O, en el choque entre la ideología y la práctica que surge de la creencia y actualización del mito de las tres razas, que intenta disolver y conservar a los indígenas al mismo tiempo.

Desde el siglo XVI, cuando los jesuitas eran la mayor fuerza promotora de las políticas indígenas, la historia del indigenismo brasileño ha sido un largo ejercicio por tratar de combinar lo que es virtualmente imposible de combinar: políticas de asimilación y acciones segregacionistas. Los jesuitas aspiraron a transformar los

indígenas en cristianos, incorporándolos al orden del mundo europeo, pero al mismo tiempo los segregaron en verdaderos campos de concentración, confinándolos dentro de la rígida disciplina de las misiones. Cuando el Ministro portugués del siglo dieciocho, el Marques de Pombal, expulsó a los jesuitas de las colonias de Portugal, instaló el Diretorio dos Indios (directorío de los indios), un sistema especial de control diseñado para integrar la población indígena a la corriente principal de la producción colonial. Pero, los “directores”, los gerentes de esa política, mantuvieron a los indios bajo su constante vigilancia, la cual no difería mucho de las Misiones Jesuitas. Cuando, en el siglo XX, el Servicio de Protección de Indígenas, la primera burocracia republicana encargada de los asuntos indígenas fue creada (1910), su mayor objetivo era asimilar a los indígenas dentro de la sociedad nacional; pero, hasta que no estuvieron preparados para ello, fueron “protegidos” en reservas de la rapacidad de la sociedad nacional. En la ideología positivista explícitamente comtiana que inspiró a los fundadores del Servicio de Protección de Indígenas, se esperaba que con amor y dedicación se podrían sacar los indios de su “estado fetichista” e impulsarlos directamente al nivel científico de la civilización, saltándose el estado obscurantista metafísico representado por los misioneros. Bajo el lema de la política indigenista progresista, esta posición expresaba la separación oficial de la Iglesia y el Estado bajo el joven régimen Republicano. Como en otros momentos “nerviosos” de la historia de Brasil, en el cambio republicano, el tema indígena encapsula los deseos y contradicciones de los gobernantes de la nación.

“Ustedes son parte de nosotros pero deben ser mantenidos lejos de nosotros” como una maldición ese ha sido el enigma de la indianidad en el Brasil. El hombre en la calle puede decir frecuentemente que su abuela indígena fue capturada en un lazo, con lo cual pretende autenticar su brasileñidad con un vínculo metonímico con los “primeros habitantes del país”. Pero nótese que mantiene su mito personal de las tres razas bajo una segura distancia genealógica y de género: nunca es su madre, padre o abuelo. Una abuela india es como un adorno que uno se pone un día y se quita el otro. La coetareidad es mucho más difícil de tolerar. En el imaginario nacional, un buen indio es un indio remoto, ya sea en términos de tiempo o de espacio. Un buen indio es el primer habitante del país, que contribuyó hasta el punto de dar

su sangre para la fertilización que llevó al nacimiento de la nación de Brasil.

Es interesante examinar los datos presentados por Simón Schwartzman (s.f.) sobre las categorías raciales usadas en una muestra de población llevada a cabo en 1998 por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística. La muestra cubrió 90 mil personas mayores de diez años de seis áreas metropolitanas del país. Todas estas personas se declararon brasileños pero con orígenes específicos. Diez grandes orígenes fueron listados, que iban desde africano, español, judío y negro hasta árabe, alemán, indígena, italiano, portugués, y japonés, además de 'otros' no especificados. A pesar de que los datos no revelan cómo fueron hechas y respondidas las preguntas, sí indican que en lugar de privilegiar la mezcla de razas, la atención se concentra en un origen específico. En una versión fragmentada del mito de las tres razas, los más altos porcentajes fueron: negros, indígenas y portugueses. Esta estadística puede dar la impresión que el componente indígena de la población nacional es sustancial, lo que no es así. Lo que de hecho sí señala, por lo menos a mi juicio, es el deseo de realizar las expectativas de que "la más antigua población del país", es decir, las tres razas del mito fundador, marcan la identidad del Brasil mucho más fuerte que los inmigrantes que llegaron más tarde. Esto parece ser particularmente evidente en el caso del declarado origen indígena, teniendo en cuenta el pequeño número de indígenas que hay en el país y su relativa segregación de la sociedad nacional.

Contrario a países suramericanos como Ecuador, Perú y Bolivia, cuya población indígena es muy grande, si no demográficamente predominante, Brasil posee el triste récord de tener la menor población indígena de las Américas. Inclusive en Argentina, después de la brutal guerra contra los indios conocida eufemísticamente como La Conquista del Desierto, hay tal vez más indios que en el Brasil en términos absolutos, y con seguridad más, en proporción con la población nacional. Mientras que en Brasil los indios representan entre el 0.2 y el 0.4 de la población (alrededor de 350 mil de un total de cerca de 170 millones de personas); en Argentina se estima que sean el uno por ciento de la población del país (Hernández, 1995: 267, nota 14; ver Hernández, 1992). Aunque ha habido un aumento demográfico continuo desde 1950, cuando los indios no eran más de 100 mil, la población indígena en Brasil está lejos de representar una seria amenaza política o geopolítica para

el Estado. Hay más de 200 grupos étnicos que hablan 170 lenguas distintas y los cuales viven dispersos en comunidades que ocupan aproximadamente 12% del territorio nacional. Su educación formal es extremadamente deficiente y muy pocos completan la educación superior. Por todas estas razones, los indígenas en Brasil, alguna vez la mayor población de la colonia, no tienen en el presente ningún impacto político, ni intelectual, ni demográfico en los asuntos de la nación. Mientras que en países como Ecuador la fuerza de las protestas indígenas puede obligar a un presidente a renunciar y en Bolivia la población indígena, que es la mayoría, no puede ser ignorada por el Estado, en Brasil el efecto de las presiones políticas indígenas se limita a su poder simbólico. Es un poder que afecta más fuertemente la imagen del país que su política *realpolitik*.

Pero, por pequeña que sea esta minoría, su presencia simbólica ha poblado las mentes y, como se ve en las muestras de 1998, las venas imaginadas de la sociedad con gran fuerza. Curiosamente parece que estas venas no son tan imaginadas si damos crédito a un estudio reciente sobre el perfil genómico de la población nacional: 60% del DNA brasileiro, vía linaje materno, es de origen indígena, lo que da credibilidad científica al folclore de la abuela india que fue agarrada a lazo. En este aspecto, Brasil no está solo. Consideremos por ejemplo, la siguiente afirmación: "En un país como Colombia donde todas las personas clasificadas por los censos como indígenas cabrían dentro de unos cuantos barrios de la ciudad, la grandeza de la magia atribuida a estos indígenas es sorprendente" (Taussig, 1987: 171). Uno hasta estaría tentado a generalizar y decir que entre menor sea la población indígena, más atención le pone el país. Sin embargo, hay algunos contra-ejemplos, como Argentina y los Estados Unidos, para mencionar solo dos países donde los indios son socialmente invisibles (como Argentina) o folclorizados hasta la irrelevancia, como lo reportó agudamente Stedman para Estados Unidos (Stedman, 1982).

La innegable ambivalencia del Estado y la sociedad Brasileños hacia su población indígena nos dice que el espacio que ocupan los Indios en el imaginario nacional no es insignificante. Desde tiempos coloniales hasta el presente ha habido dos grandes visiones con respecto al papel de los indios en asuntos nacionales. Por una parte, está la visión de que los indios representan todo aquello de lo cual el país debería sentirse orgulloso: naturaleza exuberante,

ausencia de malicia, vivacidad, afabilidad. Por otro lado, está la posición en la cual la nación no ha alcanzado un completo desarrollo social, económico y político precisamente porque hay indios en su traspatio. Para dar un ejemplo de esta subyacente ambivalencia, hago referencia a un autor: Afonso Arinos de Melo Franco, un intelectual prominente, quien en 1937 escribió un libro encantador alabando las virtudes de los indígenas de Brasil y su fuerte influencia en las ideologías de la Revolución Francesa, pero tan solo un año antes lamentaba la inmadurez de la vida política del país y atribuía el desprecio nacional hacia la legalidad a “los impulsos de los residuos culturales de los afro-indios” que fueron transmitidos a los brasileños “en el ‘estado embrionario’ de los indios y de los negros, quienes basaron su mundo en la fuerza en vez de la razón” (Ramos, 1998: 288). Esta oscilación entre la alabanza y la condena es la receta típica de lo que Gregory Bateson (1972) llama una ‘double bind’. La duplicidad de amor y odio que ha sido construida en los imaginarios del país con respecto a los indios, fatalmente se transmite a los indios mismos. Por esto, no es sorprendente ver, no hace muchos años, un indio mestizo de un estado del sur divagando filosóficamente: “Mi lado blanco morirá sin haber entendido mi lado indio” (Ramos, 1998: 284).

El Estado brasileño ha hecho varios intentos por deshacerse de la ambivalencia étnica del país cambiándole el estatus especial a la población indígena. Desde tiempos coloniales cuando una vez los indios fueron sobrepasados en número por los colonos, han sido tratados no solo en la legislación, sino en la práctica, como niños que necesitan guía paternal para alcanzar su madurez, es decir, para volverse simplemente brasileños. El Código Civil de 1916, que solo fue actualizado en 2002, clasificaba a todos los indios, junto con los menores y otros ciudadanos limitados legalmente, como “relativamente incapaces” para ciertos actos de la vida civil. Nuestro Código Civil reduce los indios a un párrafo particularmente brusco: “la capacidad de los silvícolas será regulada por legislación especial”. Además del anacronismo de la expresión “silvícola”, lo que llama la atención es que los indios fueron expulsos del Código Civil, una vez más, relegados a un rincón de las preocupaciones del Estado.

Como siempre, los indios no fueron consultados sobre esas decisiones que afectaban directamente sus vidas.

En términos prácticos, lo que significa el estatus especial de relativamente incapaz es que los indios han sido sometidos a un tutor, el mismo Estado, que frecuentemente ha sido tildado de infiel, gracias al constante abuso de poder, en algunos casos con flagrantes violaciones a los derechos humanos.

¿Cómo ha tratado este tutor infiel de terminar la tutela? Simplemente “emancipando” a los indios. Los agentes del gobierno contaban con recurrir a este subterfugio semántico: ¿quién podría estar en contra de la emancipación, un concepto usado tradicionalmente como liberación de una condición opresiva? Tal vez esperaban una reacción positiva por parte de los indios y sus aliados. Pero cuando en 1978, el Ministro del Interior, ante quien estaba subordinada la Fundação Nacional do Indio (FUNAI), anunció su decreto de emancipación, se encontró con una protesta tremenda por parte de indios, antropólogos, abogados, periodistas, clérigos, y todos aquellos comprometidos directamente o simplemente simpatizantes de la causa indígena. ¿Por qué los indios rechazan la emancipación? Porque ser emancipado significaba dejar de ser indio, y convertirse en brasileño viviendo en tierras transformadas en propiedad privada y, como tales, alienables. Primero que todo, no pasó por la mente de los indios renunciar a su identidad indígena. De hecho, algunos líderes indígenas estaban aterrorizados con esta perspectiva. Segundo, como ciudadanos corrientes, hubieran perdido la protección territorial, ya que como tutelados del Estado los Indígenas tienen el derecho de ocupar permanentemente sus tierras, las cuales son propiedad inalienable del Estado.

Ambos puntos fueron discutidos exhaustivamente por todo el país durante meses, hasta que el decreto del Ministro fue archivado. Ciudadanos preocupados que habían sido amordazados por la censura del Estado encontraron en el pleito indígena una arena política conveniente para expresar su propia lucha por la libertad y la justicia. Fue una coyuntura muy especial cuando los brasileños y los indios lucharon juntos por una causa común. Por un momento, la usual ambivalencia que caracteriza la relación de indios y no indios, fue puesta entre paréntesis. El resultado de la movilización a nivel nacional contra el equivocado decreto del Ministro fue que la indianidad tomó gran visibilidad en la escena nacional. La era contemporánea de movimientos indígenas organizados y de organizaciones no gubernamentales indigenistas empezó como una reacción al decreto de emancipación durante la dictadura militar del

Brasil. Otros tímidos intentos de cambiar la responsabilidad del Estado con respecto a los indígenas tuvieron el mismo destino: bajo fuertes protestas, fueron archivados.

El humillante “estatus especial” de los indios como tutelados del Estado empezó a cambiar con la Constitución de 1988. Por primera vez desde 1500, Brasil tuvo una política de no asimilación para sus pueblos indígenas. De acuerdo con la nueva Constitución, los indios tienen el derecho de mantener su cultura y tradiciones, la posesión permanente de sus tierras (la propiedad es del Estado) y la capacidad de iniciar procesos judiciales con el respaldo del Ministerio Público y sin la interferencia de la FUNAI. En otras palabras, la nueva Constitución trajo la pena de muerte para el sistema de tutela. La vida civil indígena puede ser dividida entonces en A.C. y D.C.: Antes de la Constitución y Después de la Constitución. Antes de 1988 las organizaciones indias como la Uniao das Nações Indígenas creada en 1980, eran consideradas por las autoridades del Estado como ilegales porque los indios eran “relativamente incapaces”. Después de 1988 se ha dado una proliferación de organizaciones indígenas, especialmente en el Amazonas. Se han obtenido algunas victorias, espectaculares en los tribunales, como en el caso de los Panará quienes recibirán una gran suma de dinero como compensación por las muertes sufridas durante su “pacificación” en los años de 1970. También está la decisión de demarcar la tierra Yanomami después de 23 años de lucha. Después de una docena de propuestas presentadas al gobierno y siempre rechazadas, el Área Indígena Yanomami fue finalmente demarcada en 1991 como resultado de una gran campaña y el trabajo arduo de fiscales independientes.

Los avances logrados en la Constitución de 1988 fueron el fruto de una fuerte labor política en la década precedente. Grupos a favor de los indios, incluyendo el Conselho Indigenista Missionario de la Iglesia Católica, fueron importantes para lanzar la causa indígena de Brasil en el circuito internacional de los Derechos Humanos. Cuando las organizaciones supranacionales (ONU, OEA, Tribunal Russell) se volvieron foros regulares para las demandas de los Indígenas alrededor del mundo, los indios de Brasil, aún novatos en los juegos políticos de Occidente, salieron exitosos al presionar al Estado de Brasil para mejorar las políticas indigenistas. Durante la Asamblea Constituyente de 1987-88, el Congreso Nacional en Brasilia, fue testigo de los esfuerzos del lobby político

hecho por los indígenas, tal vez el lobby más fuerte en aquel momento. A medida que la causa indígena cogía fuerza internacional, al punto de lograr que algunos países fueran censurados por violación a los derechos humanos, los indios brasileños se beneficiaron de este clima favorable. Estaban suficientemente fuertes para influenciar a los miembros del Congreso para que aprobaran la legislación que reconocía la legitimidad de las sociedades indígenas como culturas y tradiciones legítimas, terminando de esta manera con la larga era de asimilación oficial.

Un factor particularmente ventajoso para los indígenas en Brasil fue la extrema sensibilidad del Estado con respecto a su imagen en el exterior. Las amenazas de denunciar los abusos del país ante las agencias internacionales se han convertido en poder de negociación para los indios. En los años de 1980, especialmente el Banco Mundial, en su intento por mostrar una cara humana, abrió sus puertas a las demandas indígenas y les pasó a los países prestatarios una serie de condiciones que incluían medidas protectoras para los indígenas que serían afectados por proyectos de desarrollo. A pesar de que estos gestos no fueron más que una fachada, tuvieron algunas consecuencias. Temiendo recortes en los fondos de los bancos multilaterales por la protección inadecuada a los indios, Brasil se vio forzado a demarcar una serie de tierras indígenas y proveer el mínimo de asistencia en salud. En otros momentos los fondos simplemente fueron cortados, como en el caso de la cadena de diques hidroeléctricos en el Río Xingú, los cuales fueron exitosamente bloqueados por una gigantesca reunión organizada por los Kayapó, que fue vastamente divulgada por los medios de comunicación nacionales e internacionales.

De hecho, los medios de comunicación han sido más efectivos en la defensa de los derechos de los indígenas que las armas convencionales. Tal vez la novedad del siglo veinte está, no en una diferencia cualitativa en el trato a los indígenas por los Estados nacionales, sino en los nuevos medios con los cuales los indios pueden ahora defenderse. Con algunas notables excepciones (por ejemplo Chiapas), los campos de batalla interétnicos se han reubicado hacia los medios de comunicación, los tribunales y los parlamentos. Irónicamente fue la violencia de la Segunda Guerra Mundial la que trajo estas armas pacíficas, ahora a disposición de los indígenas.

En la arena actual de las confrontaciones entre las etnias y los Estados uno no puede ignorar el rol de un nuevo actor, que son las

organizaciones no gubernamentales (ONG). Las primeras ONG en asumir la defensa de los derechos indígenas fueron creadas a mediados de 1960 y el efecto de sus acciones fue inmediatamente sentido en Europa bajo la forma de denuncias públicas, mociones, declaraciones y otras estrategias. Las ONG han sido instrumentos para abrir canales a los indígenas para presentar sus denuncias y demandas a nivel nacional, pero sobre todo a nivel internacional. Su utilidad es precisamente su papel como “switches” políticos entre lo local y lo global. Ellas confieren a los indios el poder necesario que les permite sobrepasar la resistencia del Estado y lanzar su causa a las arenas internacionales. Foros supranacionales como las Naciones Unidas, La Organización de Estados Americanos, la Organización Internacional del Trabajo y el Tribunal Russell han recibido numerosas quejas relacionadas con los abusos del Estado en contra de los indígenas y han censurado a muchos países transgresores gracias a los esfuerzos conjuntos de los indios y las ONG. La historia nos cuenta una larga saga del Estado en contra de los indios, pero ahora somos testigos de una lucha mucho más pareja donde los indios contra atacan. Los Derechos Humanos universales, esta arma de doble filo, les han proporcionado a los indios más beneficios que daños.

El caso de Brasil demuestra que la internacionalización de la causa indígena y, como consecuencia, el éxito relativo con el cual las demandas de los indios se hacen visibles, aunque no se alcanzan siempre, no depende de tener una gran población indígena. Los casos que he mencionado contribuyen a desmentir la apreciación de Darcy Ribeiro acerca del insignificante peso de los indios en la vida del país. Por pequeña que sea la población indígena del Brasil, su presencia es fuerte, y esa fuerza emana de otras fuentes que no están relacionadas con la densidad demográfica u otros factores materiales. Es la combinación de factores locales y coyunturas internacionales la que crea las condiciones para que surja una estructura de interetnicidad específicamente brasilera. Mientras que comparten una serie de características con otras interetnicidades nacionales, la brasilera exhibe otras marcas que sólo pueden manifestarse en el contexto histórico y social de la formación nacional del Brasil. En otras palabras, los indios brasileños pueden compartir su indianidad con todos los otros pueblos indígenas de las Américas, pero parte de su específica forma de ser indios es haber sido colonizados por los portugueses y después por

los brasileños. En el sentido descrito por Ashis Nandy en su libro *Enemigo Íntimo* (1983), los indios del Brasil no pueden ya extirpar de sus vidas la marca dejada en ellos por sus conquistadores, particularmente los brasileños, su enemigo íntimo por excelencia. El corolario parece ser igualmente cierto. Brasil sería virtualmente ininteligible sin sus indios. ¿Que haría la nación sin el Indio Ancestral quien le dio legitimidad al movimiento literario del siglo XIX llamado indianismo, que buscaba autenticidad e independencia europea? ¿Que sería del país sin el Indio que le da una vitrina adornada para exhibir su “tolerancia racial”? ¿Qué sería de la ideología del mercado basada en el desarrollo sostenible sin el Indio y su proclamada, pero poco respetada, sabiduría en su trato con la naturaleza? Retire a lo Indio del paisaje y la imaginación brasileira tendrá un abismo que amenazará con transformar la brasileñidad en algo completamente irreconocible.

BIBLIOGRAFÍA

- Bateson, Gregory. 1972. *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books.
- Bernard, Carmen & Serge Gruzinski. 1999. *Historia del nuevo mundo: los mestizajes, 1550-1640 (Volumen II)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Buarque de Holanda, Sergio 1989 [1936]. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Carvalho, Jose Murilo de. 2003. *A construção da ordem e Teatro das sombras*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Relumê Dumará.
- Fausto, Boris. 2003. *Historia do Brasil* (11 ed.). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Nandy, Ashis. 1983. *The intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism Delhi*. Oxford: University Press.
- Ribeiro, Darcy & Carlos Araujo Moreira Neto. 1993. *A Fundacao do Brasil*. Petrópolis: Vozes
- Schwartzman, Simon. S. F. *Cor, raca e origem no Brasil*. Sin Publicar. MS.
- Stedman, Raymond William. 1982. *Shadows of the Indian*. Norman: University of Oklahoma Press

COMENTARIOS

Diversidad étnica, igualdad y derechos humanos

*Comentario a la conferencia
"Los dilemas del pluralismo brasileiro",
de la profesora Alcida Rita Ramos*

Rodolfo Arango

Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia
Magistrado Auxiliar de la Corte Constitucional
Rodolfo_arango@hotmail.com

Por invitación de la Maestría en Antropología Social me correspondió comentar la conferencia "Los dilemas del pluralismo brasileiro", presentada por la profesora Alcida Rita Ramos (Universidad de Brasilia) a estudiantes y profesores de la Maestría en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia a principios de octubre del presente año.

La tesis central de su escrito puede resumirse así: en el Brasil, a diferencia de otros países multiétnicos, la pluriétnicidad es tabú. La Nación no resuelve su ambigüedad en torno a su pasado indígena; la actitud hacia el indígena es simultáneamente de orgullo y pena. A esto contribuye la utilización de una doble estrategia en la historia política frente a los indígenas: asimilacionismo y segregación. Por un lado, el blanqueamiento, por el otro, la separación de las distintas etnias y su preservación en reservas. Tal tratamiento ha logrado diezmar a los indígenas, mas no eliminarlos. Por el contrario, ellos han adquirido renovada fuerza simbólica, entre otras cosas, gracias al papel de las organizaciones no gubernamentales y a la Constitución de 1988 que acabó con el tutelaje indígena.

Las siguientes son algunas de las reflexiones que me suscitó la sugerente conferencia de la profesora Ramos:

1. La aldea global es pequeña. Tal es la conclusión del relato sobre la ambigüedad social y estatal brasileña respecto de los pueblos indígenas. Abstracción hecha de nombres, lugares y sucesos, el ambiente cultural brasileño podría ser el colombiano. En nuestra historia la asimilación por vía de la reducción de los indígenas a la "vida civilizada" constituyó igualmente una política de Estado. Para no ir más lejos, Rafael Uribe Uribe, en su ensayo "Reducción

de salvajes" (1907), afirmaba: "...desde el momento en que se consigue que una nación bárbara entienda la lengua de la nación cristiana que se le pone en contacto, aquélla se asimila a ésta. (...) Desde que el salvaje, con la posesión del idioma, adquiere la posibilidad de comprender lo que es la civilización, la absorbe con la misma fuerza con que la esponja imbebe el líquido dentro del cual se pone"¹. Algo similar vale para la segregación: hasta las políticas mejor intencionadas (p.ej. la creación del predio Putumayo por el gobierno Barco a finales de los 80) tienden a separar a los indígenas en reservas, aun cuando sea apreciable la creciente importancia de los grupos indígenas en la Constitución de 1991. Pero el poder simbólico de los indígenas permanece. Su existencia plantea el reto de construir una sociedad respetuosa de las diferencias entre personas y grupos de personas.

El proyecto positivista decimonónico concebía el pluralismo jurídico como antagónico a la unidad del ordenamiento jurídico. Esto se muestra en la precedencia de la ley escrita sobre la costumbre y la prohibición de autonomías políticas y jurisdicciones especiales, con miras a garantizar el monopolio estatal de la fuerza. La unidad del derecho del Estado exigía la homogeneidad social como precondition de la estabilidad política y el desarrollo económico capitalista. Tal concepción jurídica se acompaña en Colombia del nacionalismo, esto es, del mito del origen y destino comunes, por medio de la unidad de lengua, religión y gobierno. Tales ideas están presentes en la Constitución conservadora de 1843 y luego en la regeneracionista de 1886. El punto de partida de tales constituciones muestra su carácter instrumental: ¿Sin códigos culturales compartidos, sin una misma religión (cristiana) y una misma lengua (español), cómo garantizar la unidad política? ¿Cómo evitar la disolución y la anarquía -propiciada por la ingenuidad radical de la Constitución de Rionegro- de aceptarse la autonomía de las entidades territoriales o las jurisdicciones indígenas? Habría que esperar hasta la Constitución de 1991 para comprender que la diversidad étnica y el pluralismo cultural lejos de desembocar en desintegración y anarquía, son pilares indispensables para la organización política de una sociedad pluriétnica y multicultural.

2. El reto de los pueblos indígenas consiste en modificar nuestras sociedades para hacerlas más humanas. La lucha por el reco-

¹ Rafael Uribe Uribe, *Por la América del Sur*, Tomo 1, Ed. Kelly, Bogotá 1955, pág. 161.

nocimiento de la diversidad es un objetivo presente en movimientos como el feminismo, los estudios culturales o la defensa de derechos de las minorías, étnicas, culturales o políticas. A dicho objetivo subyace la crisis de la idea de racionalidad instrumental y la emergencia de racionalidades no centradas en la dominación como presupuesto de la organización política². Pero la crítica de la Escuela de Frankfurt a la racionalidad occidental se queda corta frente al reto que plantea el cambio del concepto de igualdad en las sociedades pluriétnicas y multiculturales modernas. Ello porque el análisis de la unidimensionalidad del pensamiento tecnológico y empresarial, aun cuando advierte y denuncia oportunamente el totalitarismo de la sociedad capitalista, no ahonda en los problemas de la igualdad y del respeto al pluralismo. El interés en estos temas será posterior a la disolución de los grandes bloques ideológicos y la emergencia de los conflictos étnicos y culturales. La profundización en ellos es, no obstante, todavía incipiente. Prueba de ello es, por ejemplo, la existencia de la doctrina “separados pero iguales” que prevaleció en los Estados Unidos hasta principios de 1950 y que permitía la segregación racial de las personas de color en las escuelas y universidades con el argumento de una división igualitaria de los recursos económicos destinados a blancos y negros en la educación. Con el fallo de la Corte Suprema norteamericana *Brown VS. Board o/ Education o/ Topeka*³ se iniciará el paso de una concepción formal a una material de la igualdad. En una sociedad pluralista, respetuosa de la diferencia, no basta reconocer formalmente iguales derechos a los diversos grupos sociales. Es necesario, además, atender a las consecuencias de un tratamiento segregacionista: éste es indignante e inaceptable, puesto que siembra un sentimiento de humillación e inferioridad en el corazón de aquellos quienes sufren la discriminación.

El multiculturalismo y la política del reconocimiento exigen el abandono de una cultura etnocéntrica. La comprensión e interpretación de la diversidad no se alcanza por vía de la homogeneidad social. Buena muestra de pasos en la dirección correcta es la jurisprudencia constitucional colombiana que limita las pretensiones hegemónicas de la mayoría para proteger a las minorías. Pero el

² Me refiero a la racionalidad dialógica (Habermas) y deliberativa (Nino) presente en la teoría política moderna, más compatible con el respeto de la diferencia y la dignidad de los pueblos indígenas.

³ 347 U.S. 483

reto de un pensamiento abierto a la diferencia, sensible a la otredad, no acaba en la reivindicación indígena. Se expresa igualmente en las mayorías oprimidas, por ejemplo, las mujeres. Como bien lo ha mostrado Catharine A. MacKinnon, los estudios de género no entrañan únicamente una lucha política contra la dominación, sino incluso una epistemología y una ética diferentes a las del pensamiento racionalista occidental⁴. Este cuestionamiento a la dominación puede extenderse a toda forma autoritaria de construcción de la nacionalidad, por ejemplo mediante el llamando al patriotismo, el nacionalismo o la herencia lingüística o religiosa común. La preocupación por la construcción de una sociedad sensible a las diferencias, pluralista y libre, requiere propugnar -al estilo del movimiento indígena- por una política institucional antigregaria, antimayoritaria, pacifista y respetuosa de la diferencia.

3. La experiencia brasileña, al igual que la experiencia de otros países 'latinoamericanos', deja entrever una reconceptualización del derecho, que no es ya entendido exclusivamente como instrumento de dominación sino de emancipación⁵. No obstante, la ambivalente relación de los actores sociales con el derecho se conserva en el presente, no sólo entre litigantes sino en las autoridades públicas, incluso los jueces constitucionales. El peso del realismo político, el pragmatismo de los intereses burocráticos y el miedo de aceptar la interpelación de la diversidad, hacen que los resultados jurídicos de un uso democrático y alternativo del derecho sean todavía -pese a las acciones de tutela, populares, de grupo, a los jueces de paz, a la jurisdicción indígena y a los mecanismos de participación- incipientes, precarios e inestables. La ambivalencia en el uso del derecho se conserva, reflejada en el casuismo de la jurisprudencia constitucional y el legalismo nugatorio de los derechos por parte de los jueces contencioso administrativos. A este respecto, no sólo la legislación y jurisprudencia brasileñas han servido tanto de yugo como de acicate para las culturas indígenas. Lo mismo ha sucedido en el país, primero bajo

⁴ Catharine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge Mass./London 1989, pages. 106 ss.

⁵ Rodrigo Uprimny/Mauricio García-Villegas, "Tribunal Constitucional e emancipação social na Colômbia", en: *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira 2002, págs. 297-339. También existe versión en español con el título: *Corte Constitucional y emancipación social en Colombia* (en mimeo).

el sometimiento a la lengua, la religión y la justicia hegemónicas, y luego mediante un incierto proceso de reconocimiento jurídico de la diversidad. Por fortuna el derecho internacional cada día pesa más en un mundo donde las demandas morales aumentan para los estados nacionales respecto del cumplimiento de tratados y convenios internacionales sobre derechos humanos.

4. Unido a lo anterior se encuentra la sorprendente afirmación de boca de una antropóloga según la cual el universalismo de los derechos humanos más que afectar a la causa indígena la ha favorecido. ¿Cómo explicar esto ante el debate universalismo vs. particularismo de los derechos humanos? Aquí las observaciones de la profesora Ramos son acertadas: la inserción de los indígenas en el “circuito de derechos humanos”, su acceso a los medios de comunicación o su posicionamiento en la agenda internacional para presionar a los Estados a reconocerlos, permiten que la realización de los derechos humanos no sea sólo para el individuo sino también para las minorías étnicas. El discurso del pluralismo y de la multiculturalidad no debe degenerar en la apología de la singularidad, propia del racismo. Aun cuando el discurso de la universalidad es, en efecto, una “espada de doble filo”, no por ello debemos renunciar a sus beneficios. El desacierto del universalismo no parece ser el deseo de universalizar los derechos humanos, sino los métodos utilizados para ello, como por ejemplo el partir de una idea fija y frondosa de algo así como “naturaleza humana”, “vida buena” o “sentido de la existencia”. También el racionalismo kantiano, y la estricta división de razón y emociones, se evidencia como una epistemología deficiente en el propósito de construir una teoría moral que defienda la universalidad de los juicios valorativos y, con ello, de los derechos humanos. La moderna teoría de la objetividad e inteligencia de las emociones⁶ arroja una nueva luz en el intento de hallar presupuestos cognitivos comunes pero respetuosos de la diversidad personal y cultural. Por otra parte, una teoría moral suficientemente sensible al cambio, a la diversidad cultural, a las variaciones demográficas y a la diversa capacidad de las personas y grupos de personas para convertir recursos en libertad efectiva⁷,

⁶ Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge Mass. London 1991; Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

⁷ Amartya Sen, *Desarrollo como libertad*, Ed. Planeta, Bogotá 2001, págs. 29 ss., 276 ss.; id., *Normative Evaluation and Legal Analogues* (Manuscrito, 2001).

es preferible a aquellas teorías del derecho vinculadas con ideas fijas sobre la esencia de la vida, la correcta organización social o el Estado justo.

Para finalizar, deseo subrayar la importancia del intercambio académico en torno a temas que conciernen a la comprensión de nuestro pasado común y a la promoción de una educación pluralista y respetuosa de los derechos humanos. A este respecto cabe recordar las palabras de Martha C. Nussbaum: “No respetamos íntegramente la humanidad de nuestros queridos conciudadanos -ni nos cultivamos nuestra propia humanidad- si no queremos aprender algo de ellos, comprender su historia, apreciar las diferencias entre sus vidas y las nuestras. Debemos por ello construir una educación liberal que no sólo sea socrática, en cuanto enfatiza el pensamiento crítico y el argumento respetuoso, sino además pluralista, en cuanto contribuye a un entendimiento de las historias y contribuciones de los grupos con los que tenemos contacto tanto nacional como internacionalmente”⁸.

El indigenismo como espejo de la nación Comentario a “Los dilemas del pluralismo brasilero”

Myriam Jimeno

Profesora del Departamento de Antropología
Investigadora Centro de Estudios Sociales CES
Universidad Nacional de Colombia
mjimeno@unal.edu.co

Alcida Ramos nos propone en su texto el indigenismo como concepto que ayuda a dar cuenta de la relación entre las sociedades indígenas y las sociedades nacionales latinoamericanas. Vale la pena detenerse en este concepto pues entre nosotros el indigenismo es un término con una connotación mucho más estrecha. Para Alcida Ramos el indigenismo es aquel conjunto múltiple de ideas y prácticas concernientes a la incorporación de los

⁸ Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge Mass. London 1998, pág. 295

indios al Estado nacional (ver también *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*, 1998). Por lo tanto, el indigenismo no sólo incluye la acción propiamente estatal, sino también la prolífica creación de imágenes y prácticas de la población nacional hacia los indios. Es decir, desde las representaciones románticas sobre el indio prístino y añorado, hasta las del salvaje amenazante con las prácticas correspondientes.

En Colombia, el término indigenismo hace referencia a la política institucional hacia las sociedades indígenas, mientras Alcida dirige su mirada hacia una relación compleja y plagada de contradicciones. En esta perspectiva, el indigenismo es un resultado, un constructo ideológico del cual participan los indios y los miembros no indios de la sociedad nacional, los agentes institucionales tanto como las gentes del común. Lo que para ella caracteriza ese constructo es que en él intervienen factores múltiples y contrapuestos en torno al lugar social de la *interetnicidad*. Es decir, es un campo de luchas políticas étnicas del cual participa la nación entera.

Pero no todos participan de la misma manera. Ramos en su trabajo nos dice que los agentes de la conformación nacional brasileña afirmaron como premisas de la nacionalidad la unidad territorial y lingüística, y destaca una tercera premisa, la supuesta igualdad resultante de la combinación de tres "razas", la blanca, la india y la negra. Así, un primer producto del indigenismo del Estado republicano brasileño es la "ficción", así la llama Ramos, de una feliz resultante de la fusión de las tres razas. Como toda ficción que aspira a perdurar, ésta ha sufrido un proceso de renovación y debe alimentarse de manera continua. Pero también ha sido confrontada, desafiada, y resignificada, pues no actúa sobre un vacío social, sino entre agentes sociales con visiones e intereses contradictorios. Y en esa lucha incesante muchas veces queda en evidencia el terreno resbaladizo sobre el cual pretende fundarse.

Alcida nos da ejemplos de la acción institucional y de la de otros nacionales para alimentar la ficción de la homogeneidad racial y de las muchas contradicciones en que se incurre; por ejemplo, el Estado brasileño formuló políticas y propuso imágenes integracionistas a lo largo siglo veinte, las cuales dejaban translucir que la imagen deseable era la fusión social en el "blanqueamiento". Es decir, la disolución de la etnicidad en una categoría nacional homogénea. Como si pudiera decirse, una plurietnicidad sin etnias.

Pero, de manera simultánea, el mismo Estado desarrolló fuertes medidas y acciones segregacionistas, por ejemplo, sobre el territorio indio. Esto se plasmó en una prolongada política de tutelaje o protección del indio por el Estado, donde el indio fue colocado como un débil social que requiere de la protección estatal. Así, mientras una fuerza tiende a la asimilación en nombre de la “emancipación” liberal, la otra apunta al confinamiento, a la vigilancia y al control ejercido por misioneros y otros agentes sociales. También entre las gentes de común se asoma la contradicción, pues mientras se usa la expresión “mi abuela fue cogida a lazo”, siempre se la mantiene a prudente distancia temporal.

Para hacer aún más contradictorio el destino de la pluriétnicidad, en los años ochenta pasados se fortaleció el desafío de los propios movimientos indios y de sectores tales como algunos intelectuales. Los movimientos indios en el Brasil, y creo que esto es extensivo a la mayoría de los países latinoamericanos, aprovecharon coyunturas políticas nuevas en las cuales sus reclamos podían ventilarse en escenarios locales e internacionales con un cierto eco. En un artículo de hace algunos años (Jimeno, 1996) propuse que en el caso de Colombia, el movimiento indígena logró hacer de sus reclamos por territorio, no sólo el eje de una nueva identidad étnica, sino también el puente entre lo local y lo global. La idea del territorio permitió que las necesidades prácticas de subsistencia de grupos particulares se convirtieran en recursos simbólicos para comunicarse de manera bastante efectiva entre las organizaciones indias y con el escenario mundial.

Ramos nos muestra que los movimientos indios del Brasil apelaron con éxito a la preocupación gubernamental -en buena parte en época de la dictadura militar- con respecto a su buena imagen y a la sensibilidad internacional sobre las garantías estatales a los derechos humanos. Allí, como en Colombia, las organizaciones no gubernamentales sirvieron como “switches políticos” entre demandas locales y escenarios globales, combinando factores locales con coyunturas internacionales. Durante las décadas pasadas, en uno y otro país, los movimientos indios obtuvieron reconocimientos constitucionales que son apenas una parte de una relocalización política y simbólica más amplia de las sociedades indias dentro de cada Estado nacional. Sobre estos logros los movimientos indios han continuado el arduo trabajo de afirmación político cultural. Pero, cabe la pregunta, ¿si esto es así, por qué el

pluralismo continúa sostenido sobre un terreno resbaladizo, plagado de ambigüedades y contradicciones? ¿Es la estructura de interetnicidad descrita por Ramos específicamente brasileña, producto particular de los vínculos entre conquistadores portugueses y los forjadores de la nueva nación brasileña (Ramos en este volumen pp. 19-20)? ¿O, además de sus innegables peculiaridades históricas luso brasileñas, los dilemas del pluralismo son dilemas que se hacen presentes en la estructura misma de los modernos Estados nacionales?

Zygmund Bauman en su libro *La cultura como praxis* (2002) sostiene que se “puede hablar de la incurable *condición paradójica* de la idea de cultura” (pp. 23) y propone que la ambivalencia nuclear del concepto de ‘cultura’ refleja la ambivalencia de la existencia moderna. Específicamente, dice, la idea de cultura fue una invención histórica impulsada por la necesidad de asimilar una experiencia histórica particular, pese a ello, la cultura se propone como una “propiedad universal de todas las formas de vida humana” (Ibíd). Se supone que la cultura es una condición universal y de todos los tiempos, pero que singulariza a un grupo y lo distingue de otros. Para Bauman en esta concepción acuñada en Europa moderna se instala un doble rasero. Por un lado se apunta a la libertad del hombre como creador del mundo, y por el otro, a las restricciones “necesarias”, a los límites y las constricciones que provienen de pertenecer a una cultura y de las mismas relaciones sociales.

Esta ambigüedad se extiende hasta los límites de la aceptación de la libertad de otros para ser lo que son. Bauman cita a H. G. Wells quien al comienzo del siglo veinte afirmaba que “los enjambres de gentes negras, morenas, mestizas y amarillas” que no cumplen con los elevados criterios para la reafirmación humana “tienen que desaparecer” (2002, pp.19). Pocos, dice Bauman, se atrevieron a ir tan lejos como Nietzsche al revelar el doble rasero cuando afirmó que “la gran mayoría de los hombres no tiene derecho a la existencia y son, por el contrario, una desgracia para los hombres superiores” (cit. en Bauman, pp.19).

Una versión menos cruda pero no menos reveladora de la condición paradójica del concepto de cultura, nos es familiar a los antropólogos con el largo y renovado debate sobre el relativismo cultural. ¿Hasta dónde relativizar las prácticas culturales de los grupos humanos y cuáles son sus límites? Me

parece que Norbert Elias nos permite avanzar un poco más en este orden de ideas.

En un texto llamado “*Una digresión sobre el nacionalismo. Historia de la cultura e historia política*” (En *Os Alemaes*, 1997 [1961-62], traducción mía de la versión en portugués) Elias mostró que la pretensión humanista y universalista de la noción de cultura correspondía a la autoimagen y a los ideales de las elites de la clase media alemana en el siglo dieciocho. Correspondía a la manera como ellos se concebían a sí mismos dentro del desarrollo de la humanidad. Los intelectuales de las clases medias francesas o británicas no compartieron el mismo concepto de cultura, pero sí la misma confianza en el futuro. Estos eran sectores sociales en ascenso en Europa, en vías de consolidación bajo una nueva forma política, los Estados nacionales. La “cultura” representaba la esfera de su libertad y de su orgullo, y se oponía a la política de la autocracia. Elias dice que cuando Schiller, quien fue uno de los grandes propagadores del concepto de cultura, presentó un discurso en una universidad alemana en 1789, señaló con plena confianza que la “cultura” había avanzado. Para resaltar el avance cultural lo hizo por comparación con la rudeza y crueldad de la vida en muchas sociedades primitivas y mirando al conjunto de la historia humana. Con el tiempo, y en la misma medida de la consolidación política de las nuevas clases, los intelectuales le retiraron al concepto de cultura sus connotaciones políticas y acentuaron la cultura como aquello que particulariza las naciones. Con ello acentuaron la ambivalencia del concepto.

Elias contrapone al discurso de Schiller otro realizado en Jena, en 1884, por Dietrich Schäffer donde éste dice que ahora “la nacionalidad tomó el lugar de la humanidad” y que “al esfuerzo por realizar una cultura humana de carácter universal siguió la consolidación de una cultura nacional” (citado en pp. 127, traducción mía de la versión en portugués). Las implicaciones de esa “nacionalización de la cultura” fueron múltiples. Por ejemplo, un cambio de orientación intelectual, pues antes era hacia el futuro promisorio, ahora lo era hacia el pasado heroico, hacia el origen. La cultura se hizo así coextensiva con los límites del Estado nacional y como él, con pretensiones de permanecer en el tiempo. La cultura dejó de referirse, como lo hacía Schiller, a un proceso, para referirse a los “atributos inmutables y eternos de una nación” (Elias, cit. pp. 130),

se redujo a la “cultura nacional” y se la concibió como una entidad homogénea.

Encuentro en ese trazado histórico que nos ofrece Elias una clave para entender las dificultades de la multiculturalidad en los modernos Estados nacionales latinoamericanos. Me interesa destacar que esta reorientación del concepto de cultura se produce de la mano del fortalecimiento de los intereses de los Estados nacionales para quienes las ideologías nacionalistas son básicas. Para el nacionalismo existe una dificultad intrínseca en la asimilación de la pluralidad cultural. Existe una dificultad para manejar la multietnicidad, puesto que las connotaciones universalistas o relativistas deben subordinarse a los intereses nacionalistas, de manera que la diversidad cultural puede ser vista por el Estado, en cualquier momento, como un peligro para la unidad nacional. Basta con dar una ojeada a las resistencias que ha despertado cada reconocimiento de la pluralidad étnica en Colombia, sea el de las sociedades indígenas o negras.

Algunos autores (Colom, 2002) han destacado que el valor del reconocimiento de la diversidad cultural o del multiculturalismo es el valor de rechazar la dominación de una cultura sobre otras. Pero una vez afirmada esa idea, surgen las dudas respecto de qué se está hablando: ¿De pluralismo lingüístico? ¿De las reivindicaciones de género? ¿De igualdad política étnica, de pluralismo jurídico? Colom afirma que el término de multiculturalismo ha perdido su capacidad para designar un corpus analítico o ideológico concreto pese a que alude al pluralismo cultural. Tal vez, como lo propone Bauman, el multiculturalismo es un hijo tan ambigüo y paradójico como su padre, el término cultura.

Así, las luchas por el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural parecen ser necesariamente luchas permanentes, de largo aliento, como permanente es la ambigüedad de los Estados nacionales frente a la diversidad cultural y étnica. Este razonamiento sugiere también que los dilemas del pluralismo brasileño son los dilemas de los estados nacionales, con todo y la coloración de cada sociedad. Conceptos como el indigenismo nos ayudan a comprender estos dilemas que no son meros juegos entre abstractos sino luchas muy concretas de grupos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Zygmund. 2002. *La cultura como praxis*. Barcelona: Editorial Paidós.

Colom, Francisco. 2002. La política del multiculturalismo. Conferencia inédita

Elias, Norbert. 1997 [1961-62]. *Os Alemaes. A luta pelo poder e a evolucao do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Jimeno, Myriam. 1996. Juan Gregorio Palechor: tierra, identidad y recreación étnica. *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n. 2, spring, pp. 46-77.

Ramos, Alcida. 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: Wisconsin University Press.

-----, 2002. Los dilemas del pluralismo brasileiro. Conferencia presentada por Alcida Ramos en la Maestría de Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia, octubre 11.