

Miguel González
Araceli Burguete Cal y Mayor
Pablo Ortiz-T.
Coordinadores

La autonomía a debate

Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina



Ministerio Federal de
Cooperación Económica
y Desarrollo



La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina / coordinado por Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz-T. Quito : FLACSO, Sede Ecuador : Cooperación Técnica Alemana - GTZ : Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – IWGIA : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS : Universidad Intercultural de Chiapas - UNICH, 2010

597 p. : cuadros, tablas

ISBN: 978-9978-67-264-8

AUTONOMÍA ; INDÍGENAS ; MOVIMIENTO INDÍGENA ; ESTADO ;
PLURINACIONALIDAD ; MULTICULTURALIDAD ; AMÉRICA LATINA

320.15 - CDD

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 3237960

www.flacso.org.ec

Cooperación Técnica Alemana - GTZ

Programa Regional "Fortalecimiento de Organizaciones

Indígenas en América Latina, PROINDIGENA

Amazonas N39-234 y Gaspar de Villarreal

Quito-Ecuador

Telf.: 2436-333

Fax: 2439-907

www.gtz.de

Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas - IWGIA

Classensgade 11 E

DK 2100 Copenhagen-Dinamarca

Telf.: (+45) 35 27 05 00

Fax: (+45) 35 27 05 07

www.iwgia.org

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS

Calle Juárez 87, Col. Tlalpan, Del. Tlalpan C.P.

14000, México, D.F.

Tel.: (55) 54 87 36 00

Fax: (55) 54 87 36 43

www.ciesas.edu.mx

Universidad Intercultural de Chiapas - UNICH

Corral de Piedra No. 2 Ciudad Universitaria Intercultural

C.P. 29299 San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Tel.: (52) (967) 631-6151

Fax: (52) (967) 631-6152

www.unich.edu.mx

ISBN: 978-9978-67-264-8

Cuidado de la edición: Paulina Torres

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: RisperGraf C.A.

Quito, Ecuador, 2010

1ª. edición: noviembre 2010

Índice

Introducción	9
<i>Miguel González y Araceli Burguete Cal y Mayor</i>	
I	
AUTONOMÍA INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA: UN PANORAMA	
Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina	35
<i>Miguel González</i>	
Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina	63
<i>Araceli Burguete Cal y Mayor</i>	
Autonomía de los pueblos indígenas – la perspectiva desde la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas	95
<i>René Kuppe</i>	
II	
REGÍMENES DE AUTONOMÍA EN AMÉRICA LATINA: LOGROS Y DESAFÍOS	
Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación	149
<i>Astrid Ulloa</i>	
De la autonomía multiétnica a...? supervivencia cultural, relaciones inter-étnicas, autogobierno y el modelo de autonomía en la Costa Atlántica de Nicaragua	177
<i>Juliet Hooker</i>	

III

AUTONOMÍAS, ASAMBLEAS CONSTITUYENTES Y ESTADO PLURINACIONAL

Estado plurinacional y autogobierno territorial. demandas indígenas en Ecuador	201
<i>Pablo Ospina Peralta</i>	

Territorios ancestrales afroecuatorianos: una propuesta para el ejercicio de la autonomía territorial y los derechos colectivos	219
<i>Jhon Antón Sánchez</i>	

Autonomía y pluralismo. Estados plurinacionales y pluriétnicos	259
<i>Consuelo Sánchez</i>	

IV

AUTONOMÍAS COMO PROCESOS

Las experiencias de la autonomía indígena zapatista frente al Estado neoliberal mexicano	291
<i>Mariana Mora</i>	

La (ausencia de) demanda autonómica en Guatemala	317
<i>Santiago Bastos</i>	

Las flamantes autonomías indígenas en Bolivia	355
<i>Xavier Albó</i>	

V

REPRESENTACIÓN POLÍTICA Y AUTONOMÍA

Representación política, género y etnicidad: participación político-electoral de mujeres kichwas y miskitas en gobiernos autónomos y locales	391
<i>Dolores Figueroa</i>	

Descentralización política y movilización de los pueblos Indígenas en América Latina. Comparando el proceso de descentralización en Europa y América Latina	429
<i>Salvador Martí i Puig y Margarita Gómez-Reino</i>	

VI

LUCHAS AUTONÓMICAS EN CONTEXTOS GLOBALIZADOS

Entre la cooptación y la ruptura: la lucha por el derecho a la autodeterminación de las nacionalidades indígenas del centro sur amazónico del Ecuador	455
<i>Pablo Ortiz-T.</i>	
“Entré durante el día y salí por la noche”: relaciones de poder, ambiente y pueblos indígenas en un Panamá globalizado	509
<i>Oswaldo Jordán Ramos</i>	
Autonomía, esfera pública y alianza en la sociedad mapuche, siglos XIX y XX	561
<i>Christian Martínez Neira</i>	
Acerca de los autores	589

Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina

Araceli Burguete Cal y Mayor

Resumen: Esta colaboración propone que la autonomía puede ser considerada como un “nuevo paradigma” en las luchas por la descolonización de los pueblos indígenas en América Latina, y documenta el proceso de construcción del mismo, en las últimas cuatro décadas. En su proceso de constitución realiza disputas con otros paradigmas. En esta colaboración analizo los siguientes campos de disputa: el paradigma de la autodeterminación de los pueblos vs. el paradigma colonial; el paradigma de la autonomía vs. el paradigma del asimilacionismo/integracionismo y, el paradigma de la reconstitución vs. el paradigma del multiculturalismo.

Palabras claves: paradigma, libre determinación, autonomía, minorías, multiculturalismo

Introducción

En la larga historia colonial la resistencia indígena se ha manifestado de múltiples maneras. Regularmente en la vida cotidiana, en el mantenimiento de sus sistemas normativos y sus instituciones de Gobierno (siempre en reelaboración), en la defensa de sus territorios; así también en rebeliones más o menos cíclicas (Galeano, 2006; Mires, 1996; Ceinos, 1992). En el último tercio del siglo XX irrumpe un nuevo ciclo de resistencia al que José Bengoa (2006) ha llamado como “la emergencia indígena”. Este ciclo se caracteriza, además, por la irrupción de la autonomía como un nuevo paradigma de las luchas indígenas por la descolonización. Su construcción teórico-política se produce en un contexto de surgimiento de un paradigma mayor: el de los derechos humanos.

La Declaración de Barbados y el establecimiento de un Régimen de Autonomía Regional en Nicaragua, pusieron las coordenadas por donde transitaría el movimiento indígena en las décadas de los años setenta y ochenta. En los años noventa surgen nuevas formas de movilización. Masivas concentraciones en las plazas, marchas, caminatas y encuentros, fueron frecuentes. Desde la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” en 1990, que partió de las tierras bajas de Bolivia, así como las movilizaciones a los que convocó el Movimiento 500 Años de Resistencia Indígena a nivel continental. En la construcción del paradigma autonómico, fueron relevantes las “Cumbres Indígenas” o reuniones continentales. Arrancan de manera sistemática con el “Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios” realizado en 1990 en Quito, Ecuador; que emitió la “Declaración de Quito”, colocando el derecho de libre determinación y a su realización mediante la autonomía, como el eje articulador del emergente movimiento indígena continental. Siendo el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, en 1994, el que hizo posible visibilizar con mayor amplitud, el planteamiento autonómico, colocándolo en el imaginario colectivo (Burguete, 2007).

Al paso de las cuatro décadas, desde los años setenta del pasado siglo, hasta nuestros días, el planteamiento autonómico fue modificándose, configurándose a las nuevas realidades. La diversidad de enfoques y propuestas ha sido un rasgo que lo ha caracterizado. Ha encarnado de mane-

ra diversificada, de acuerdo a la realidad social y a los proyectos políticos indígenas locales; por lo que tanto su construcción discursiva, como su realización en los regímenes autonómicos, tienen la característica de su apropiación culturalmente situada. Desde las luchas indígenas, la propuesta autonómica ha sido asumida, en términos gruesos, básicamente de dos maneras: la autonomía como fin; es decir, como régimen autonómico, como ocurre en Nicaragua, Colombia, o como parte constitutiva de la organización del (nuevo) Estado multinacional, como ocurre hoy día en Bolivia y Ecuador. Y, la autonomía como proceso; esto es como luchas en gramática autonómica, de pueblos y organizaciones que despliegan estrategias para ganar mayores espacios de libertad, de control de territorios, de control cultural y de autogobierno, entre otros. Estrategias ambas, y propuestas muchas, que vistos en conjunto, dan cuenta de la progresiva construcción de un campo teórico-político, conceptual y programático, que ha hecho del derecho a la autodeterminación, su eje inspirador.

Por la expansión y consolidación del planteamiento autonómico como parte constitutiva de la mayoría de las luchas indígenas de América Latina; y por el carácter articulador que adquiere (en sus dos manifestaciones: la autonomía como fin; y la autonomía como proceso) en las luchas indígenas contemporáneas, me pregunto: ¿ Reúne la autonomía las características propias de un nuevo paradigma? ¿ Puede la autonomía ser considerada como un paradigma en las luchas por la descolonización de los pueblos indígenas en América Latina? ¿ Qué rupturas dejó tras de sí este nuevo paradigma en su proceso de constitución? ¿ Qué otros paradigmas emergentes disputan al paradigma autonómico su hegemonía? Esta colaboración intenta aproximaciones alrededor de esas preguntas.

El paradigma: una breve nota teórico-metodológica

En el sentido de Thomas Kuhn (1970), a quien se le atribuye la paternidad del concepto, “el paradigma” da cuenta de un logro científico que tiene la capacidad de cambiar la manera de hacer ciencia. Un paradigma es un conjunto de teorías, métodos, problemas y objetos de estudio; técnicas y patrones de solución que caracterizan el trabajo investigativo de

una comunidad científica en determinada época. A partir de la obra de Kuhn, el paradigma ha adquirido una connotación que remite a una nueva forma de práctica científica y de cómo los conceptos se amalgaman. En esta perspectiva, el “cambio de paradigma” da cuenta de las transformaciones en las ciencias. Un paradigma que es dominante, puede dejar de serlo cuando ya no ofrece respuestas y soluciones a los problemas que se le presentan. De acuerdo con Kuhn, el nacimiento de un paradigma se presenta cuando uno que ya existe entra en crisis y comienza el surgimiento de algo nuevo. Se produce, entonces, una revolución en el pensamiento para plantearse otras preguntas y buscar nuevas explicaciones.

Adicionalmente, desde la perspectiva de las ciencias sociales, los paradigmas también están presentes en la forma en que una determinada sociedad organiza e interpreta su realidad. El paradigma ofrece una estructura mental para explicar el mundo que está presente en los imaginarios sociales. Un paradigma ofrece una lógica general dominante a partir del cual interpreta todo lo existente; por lo que un “cambio de paradigma”, estaría dando cuenta de modificaciones en el imaginario social. En otra perspectiva, para Edgar Morin (1994), el “paradigma de la complejidad” que el autor propone como método, no se limita a una propuesta de investigación que articula “ciencia, tecnología y sociedad”; sino que lo propone como un marco orientador más amplio, que posibilita comprender el mundo y adquirir criterios para posicionarse y participar en su transformación. Adicionalmente, para el autor, el paradigma de la complejidad es una forma de posicionarse y actuar en el mundo, y sobre el mundo, orientado por ciertos principios y valores.

Visto así, los paradigmas son también, proyectos políticos. Se construyen, regularmente, en un contexto de disputa y competencias con otros paradigmas y proyectos. Tanto con aquellos a los que pretenden desplazar; así como con otros emergentes, y que disputan entre sí hegemonía en el pensamiento social y político. Por ese motivo, alrededor de los paradigmas se identifican actores. Por ejemplo, las políticas de gobierno suelen apoyar a ciertos paradigmas que les son funcionales, contribuyendo a su fortalecimiento. De la misma manera, alrededor de paradigmas se construyen grupos académicos, religiosos y de la sociedad civil. Los paradigmas son regularmente planteados, llevados al debate público, por liderazgos visi-

bles, comunicadores, medios de comunicación, revistas, editoriales, congresos, encuentros; que lo introducen, lo promueven y lo publicitan, en una estrategia de posicionamiento. Los paradigmas disputan reconocimiento y recursos financieros de organismos públicos y privados, nacionales e internacionales, que participan en las luchas que libran entre sí.

En mi opinión, “la autonomía” como paradigma, se encuentra en un proceso de construcción. Irrumpe en los años setenta y ochenta, cuando el movimiento indígena latinoamericano decidió poner en su horizonte la realización del derecho de libre determinación de los pueblos. En el terreno de las ideas nació disputando hegemonía a otros viejos paradigmas con los que ha luchado para desplazarlos; tales como el paradigma colonial, el de la asimilación y el integracionismo. Nació junto con el paradigma de los derechos humanos, sostenido en el principio de la igualdad de derechos. Desde su origen ha pugnado por definir su propia identidad, disputando con otros, como por ejemplo con el paradigma de las minorías (étnicas, lingüísticas y religiosas) desarrollado en Europa en las primeras décadas del siglo veinte; y que más recientemente ha sido reelaborado por el paradigma del multiculturalismo.

Como voy a argumentar líneas abajo, observo que en América Latina, el multiculturalismo (como política de reconocimiento) irrumpe como un contraparadigma para hacer contrapeso al autonómico, y evitar su fortalecimiento. Hay que recordar que un paradigma explica una realidad, pero a la vez es performativo, pues forma parte y colabora a la construcción de una estructura de dominación que requiere de un conjunto de paradigmas; algunos de los cuales vamos a mencionar aquí, pero que forman parte de un conjunto más amplio que no podré abordar aquí en toda su complejidad.

En esta colaboración intento dar cuenta de la construcción del nuevo paradigma autonómico en disputa con otros paradigmas, con los que ha luchado para desplazarlos, en las siguientes secciones: el paradigma de la autodeterminación de los pueblos vs. el paradigma colonial; el paradigma de la autonomía vs. el paradigma del asimilacionismo/integracionismo; y, el paradigma de la autonomía vs. el paradigma del multiculturalismo (Ver Figura No.1). Por razones de espacio me limito a estos tres; sin que sean los únicos con los que compete. De hecho, en la medida en que el para-

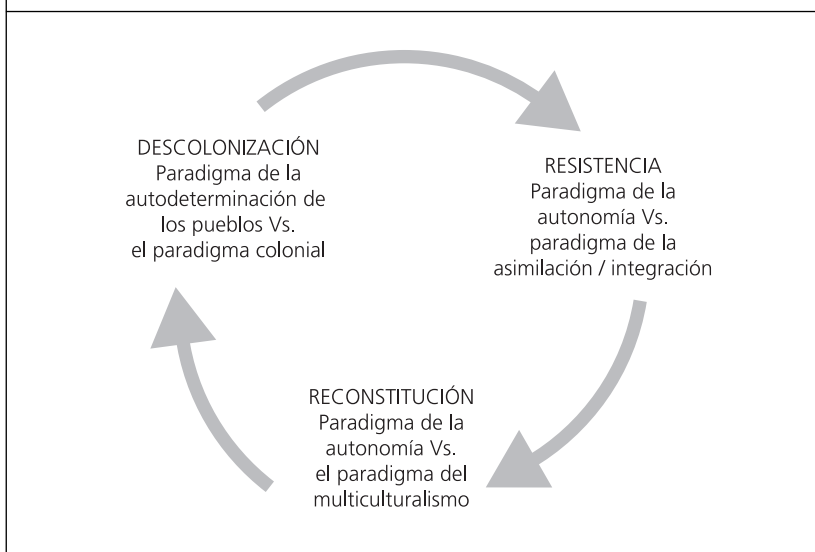
digma autonómico se fortalezca teórica y políticamente, será capaz de plantear nuevas alternativas y podrá tener mayores fuerzas para disputar con otros; como por ejemplo frente al “paradigma del desarrollo” y el “paradigma de la democracia representativa”; entre otros.

Descolonización: el paradigma de la autodeterminación de los pueblos vs. el paradigma colonial

La Segunda Guerra Mundial y el horror que causó el llamado Holocausto, fue un momento de ruptura en la mitad del siglo XX. La pretensión de la eliminación de grupos culturalmente diversos, considerados inferiores, que fue llamado “genocidio”; fue motivo de rechazo por la comunidad internacional. Dio origen a diversos debates alrededor de garantías a los derechos humanos, así como al reconocimiento de los derechos de las personas que formaban parte de grupos étnicos, nacionales, lingüísticos o religiosos, que quedaron atrapadas, en condición de “minorías”, dentro de jurisdicciones estatales en la nueva organización político-territorial de la Europa de la postguerra. Al nacer la Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1945), aprobó sendos instrumentos: primero la proclamación de la Convención contra el Genocidio¹, el 9 de diciembre de 1948. La Convención tuvo como propósito evitar la discriminación y comprometer a los estados a garantizar los derechos de las personas miembros de esos grupos culturales (Lerner, 1991). Un día después, el 10 de diciembre, adopta la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DU).

1 Disponible en: http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/p_genoci_sp.htm. Consultado en marzo de 2009.

Figura No. 1. Disputas entre paradigmas en el proceso de construcción del paradigma de la autonomía indígena



En el curso de la segunda mitad del pasado siglo, los derechos humanos ampliaron su cobertura hacia otros temas y grupos vulnerables. Hasta la década de los años sesenta, los derechos de otros colectivos que no fueran los estados nacionales no tenían reconocimiento expreso en la ONU. Todo el sistema de la ONU tenía a la nación (al Estado-nación) como sujeto exclusivo del derecho internacional. Pero, poco a poco, y no sin resistencias, otros desarrollos doctrinarios y normativos fueron poniendo las bases para reconocimientos a otros colectivos.

Un punto de quiebre fue la doctrina de la descolonización. La DU establecía la igualdad de derechos y el principio de no discriminación. Al proclamarse la DU, interpeló al paradigma colonial que legitimaba las jerarquías sociales construidas sobre bases étnicas (entonces llamadas “raciales”). La base teórico-política-ideológica que sostenía a los grandes imperios coloniales basados en la idea de que unos pueblos tenían el derecho de mantener sometidos a otros, comenzó a ser cuestionada. Este paradigma había tenido aceptación desde el siglo XVI, hasta la primera mitad

del siglo XX. El imaginario de la sociedad europea aceptaba como legítimas las relaciones coloniales², pero al paso de la segunda mitad del siglo XX esas ideas fueron perdiendo legitimidad. Simultáneamente, en algunas de las colonias irrumpen luchas nacionalistas poniendo sobre la mesa la problemática del colonialismo.

Esas rupturas pusieron en movimiento ideas que, sin ser nuevas, nunca habían conocido una expansión semejante. La propuesta más novedosa fue establecer como un principio universal el “derecho de los pueblos a disponer de sí mismos”, recogido en la Carta del Atlántico, y luego en la Carta de la Organización de las Naciones Unidas, y que sería el antecedente para la construcción del paradigma del derecho de autodeterminación de todos los pueblos del mundo. El contexto lo favorecía. Después de la Segunda Guerra Mundial, la distribución económica del mundo entraba en una nueva etapa. Los nacientes capitales demandaban mercados libres y consumidores libres. Los alientos del capitalismo y del libre mercado contribuyeron a legitimar la necesidad de libertad en el mundo. Woodrow Wilson, presidente de los Estados Unidos de Norteamérica (1913-1921), contribuyó a construir el paradigma del libre mercado y con ello el de la autodeterminación de los pueblos. Afirmó que el ideal de la democracia y la paz, sólo podía alcanzarse si cada pueblo era libre de disponer de su destino y de gobernarse por sí mismo. Rechazaba las relaciones de colonización y, asumiendo los principios de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, declaraba que los gobiernos obtienen su poder del consentimiento de los gobernados. Esto suponía la negación de la colonización. Wilson era partidario de la idea de la autodeterminación para todos los pueblos (Grimal, 1989).

En la segunda mitad del siglo XX, en el entorno de la llamada “Guerra Fría”, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) asumió el reto de

2 Henri Grimal, cita el texto de un intelectual de la época, que en 1912 escribía: “Colonizar consiste en establecer una relación con países nuevos para aprovechar sus recursos, sean cuales fueren, revalorizarlos en interés de la nación y al tiempo llevar a las poblaciones primitivas privadas de ellas las ventajas de la cultura intelectual, social, científica, moral, artística, literaria, comercial e industrial, patrimonio de las razas superiores. Por consiguiente, la colonización es un establecimiento fundado en países nuevos por una raza con una civilización avanzada para conseguir el doble objetivo que acabamos de señalar” (1989: 8).

contribuir a la descolonización en el mundo, y velar por el derecho de la autodeterminación de todos los pueblos. Para ello creó el Comité Especial sobre la concesión de la independencia a países y pueblos coloniales, conocido como “Comité de los 24”, establecido en 1961. Este Comité tenía como propósito alentar y movilizar a la opinión pública en apoyo del proceso de descolonización, pugnando por la aplicación de la Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales (Resolución 1514 (XV) del 14 de diciembre de 1960 (Falk, 2002).

Para ratificar este compromiso, la ONU proclama sendos pactos, los llamados “pactos gemelos”, en donde el derecho de autodeterminación quedó incorporado. Se trata del Pacto Internacional de derechos civiles y políticos, y el segundo, el Pacto Internacional sobre derechos económicos, sociales y culturales, adoptados y abiertos a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), del 16 de diciembre de 1966. En el artículo primero de ambos pactos se lee: “1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación³. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural”⁴. Se reconocía el principio de igualdad de todos los pueblos al derecho a la autodeterminación.

Una década después, este principio fue refrendado por un prestigioso grupo de juristas y políticos al proclamar la “Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos”, emitida en Argel el 4 de julio de 1976. El texto fue contundente. Allí se declaró que “Todo pueblo tiene derecho a existir”. Establecía que el negárseles este derecho a los pueblos que permanecían en condición de colonizados, violaba el derecho a su existencia cultural (Bartolomé, 1994). Desde 1961 hasta finales de los años setenta, el “Comité de los 24” había logrado que varias decenas de países, en distintos continentes, obtuvieran su independencia (Stavenhagen, 1986). Así, desde las luchas de liberación nacional; desde las plataformas de activistas; y desde la propia ONU, se fue construyendo la base teórico-política,

3 En inglés el concepto es “Self-Determination”. En español, se traduce de manera indistinta como auto-determinación o libre-determinación. Independientemente de su traducción, el derecho es el mismo.

4 Cfr. http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_cescr_sp.htm. Consultado en marzo de 2009.

del paradigma de la autodeterminación de los pueblos, que hoy regula las relaciones internacionales en el mundo.

Sin embargo, en ese momento el desarrollo doctrinario no alcanzaba a considerar a los indígenas dentro de ese paradigma. En la idea inicial, la noción de “pueblos colonizados” no los incluía (Rouland *et al.*, 1999); incluso el Convenio 107 de la OIT legitimaba, en esos años, las políticas de integración y eventual disolución de esos colectivos. Frente a esa exclusión, irrumpe en la ONU un emergente liderazgo indígena, quienes junto con grupos de académicos, y las nacientes ONG internacionales (como el International Work Group for Indigenous Affairs, IWGIA) se dirigieron al “Comité de los 24” para demandar el derecho a la descolonización a favor de los pueblos indígenas, y apelaron a la Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales (Resolución 1514 (XV) del 14 de diciembre de 1960). Pero el Comité mostró reservas, ya que no estaba seguro que los colectivos indígenas pudieran ser considerados como “pueblos”; por lo que los canalizó hacia a la Subcomisión de prevención de discriminaciones y protección a las minorías.

Los indígenas rechazaron ser considerados como “minorías” en sus propios territorios, en donde ellos habían sido las primeras naciones, que existían antes de la formación y constitución de los estados nacionales; y cuyo desarrollo autónomo había sido detenido por las acciones de colonización sufridas durante el siglo XVI. Frente a este argumento, y para allegarse elementos en este debate, la Subcomisión de prevención de discriminaciones y protección a las minorías, solicitó en 1970 al relator José R. Martínez Cobo, un estudio que lo aclarara. Las conclusiones presentadas en 1983, son ampliamente conocidas. Aportó la primera definición sobre pueblos indígenas:

“Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como

base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales”⁵.

La conclusión del informe fue a favor del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. En el capítulo relativo a derechos políticos, el relator, reconoció el derecho de los pueblos indígenas al derecho de libre determinación, sin restricciones. Es decir: “el derecho a constituirse en Estado”; o también “significa que un pueblo o grupo que tiene un territorio definido puede ser autónomo en el sentido de disponer de una estructura administrativa y un sistema judicial separados y distintos, determinados por ellos mismos e intrínsecos a ese pueblo o grupo”. El relator propuso varias recomendaciones y reconocimientos que poco a poco han ido concretándose, como la modificación del Convenio 157 de la OIT, para dar nacimiento al Convenio No. 169, y la elaboración de una Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas (concretada en 2007); entre otros. Se puede afirmar que el informe del relator Martínez Cobo (1983), puso la agenda internacional del reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas, quienes encausaron sus luchas hacia esos reconocimientos (Burguete y Ruiz, 1994). Puede afirmarse que sobre esa base jurídico-política, comienza en el último tercio del siglo XX, la construcción de un nuevo paradigma: el de la autonomía indígena, como ejercicio de la garantía del derecho de autodeterminación de los pueblos.

En el terreno teórico las cosas también cambiaban sentando las bases para la construcción del nuevo paradigma. La elaboración teórica de académicos comprometidos con la descolonización indígena fue central en este proceso. El antropólogo Rodolfo Stavenhagen (1963) desarrolló el concepto de “colonialismo interno” para referirse al tipo de relaciones coloniales bajo las que en la segunda mitad del siglo XX se mantenía a la población indígena. Guillermo Bonfil (1972), por su parte, (re)definió el concepto de “indio”, como una categoría colonial. El texto de Bonfil fue discutido, e hizo una contribución memorable en los debates que tuvieron lugar en la Isla de Barbados en enero de 1971 al celebrarse el

5 El informe puede consultarse en <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/spdaip.html>. Consultado en marzo de 2009.

“Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur” que dio lugar a la “Declaración de Barbados” (Bartolomé, 2006)⁶. Simultáneamente la antropología crítica, y la elaboración teórico-política del concepto de autonomía elaborada por Héctor Díaz-Polanco, contribuyeron a socavar las bases ideológicas del indigenismo continental, colocando el tema de la autonomía indígena como parte constitutiva de los debates del Estado, de la nación y de la democracia (Díaz-Polanco, 1988). Conceptos que articulados con otros aportes generados desde toda América Latina, aportarían las bases para construir la base teórica de la que se alimentaría el nuevo paradigma autonómico, en detrimento del viejo paradigma asimilacionista/integracionista. Fueron de tal la importancia esos aportes, que los proyectos de integración y asimilación étnica, antes normalizadas por la teoría antropológica, fueron radicalmente cuestionados.

Los liderazgos indígenas, por su parte, fueron también construyendo nuevos argumentos jurídicos, contribuyendo con un sólido bagaje conceptual, interpelando la interpretación hegemónica del derecho internacional; reclamando el derecho a la restitución de sus derechos de autodeterminación, en tanto “pueblos originarios” (o “aborigenales”), fundando derechos ancestrales sobre los territorios que ocupan; cuestionando el modelo de Estado-nación y el principio del derecho internacional de un Estado-un pueblo-una nación. El nuevo movimiento indígena logró colocar el tema de los derechos indígenas en la agenda internacional asistiendo regularmente a las tribunas de la ONU a recordar que los varios millones de indígenas en el mundo persisten en la relación de colonialismo interno, reclamando el derecho a la descolonización. Discursos similares a las que argumentan otros pueblos en los territorios coloniales de África y Asia.

En resumen, desde la década de los años setenta, hasta nuestros días, diversos “grupos étnicos” (que dejaron de ser llamados así, para asumirse como “pueblos indígenas”) que presumían que su desarrollo cultural alterno había sido detenido por una situación colonial, se asumieron como “pueblos indígenas” en el mundo. Esa relación colonial era percibida

6 Miguel Bartolomé (2006) ofrece un apéndice que contiene las distintas “Declaraciones de Barbados”.

y ejercida por diversos colectivos, tanto en la Europa del Norte, como en Asia, África y Oceanía⁷. Por compartir la misma condición, otros grupos socioculturales del mundo se adhirieron al principio del derecho a la libre determinación y su realización (en la mayoría de los casos, pero no de manera limitada) mediante regímenes autonómicos. Estas definiciones hicieron converger la creación de un movimiento indígena mundial, que año tras año se encontraron en la ONU para construir una agenda de derechos autonómicos (Burguete y Ruiz, 1994).

Al paso de los años, esos principios teórico-políticos son compartidos por más de 200 millones de personas en el mundo, que se asumen como pertenecientes a pueblos indígenas, por compartir la condición de pueblo colonizado, en una relación de colonialismo interno. Esta autoidentificación política ha producido lo que Milka Castro (2008) ha llamado como la “universalización de la condición indígena”. Con ello también, podemos decir que su aceptación ha sido el piso para la expansión del paradigma de la autonomía hacia todos los continentes.

Simultáneamente, el paradigma del Estado-nación, de un Estado-un pueblo-una nación, que fue dominante desde el siglo XIX; ha perdido legitimidad y se asiste a la construcción de una nueva etapa de sociedades postnacionales o plurinacionales, como ocurre en Bolivia y Ecuador.

7 La condición de “indígenas” por ser “pueblos colonizados”, la comparten muchos pueblos del mundo. La población indígena en el mundo se estima en más de 200 millones de personas. De acuerdo con el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), la población indígena se distribuye, aproximadamente, de la siguiente manera: en América del Norte, 1.5 millones; en Groenlandia, 100 000; en México y América Central, 13 millones; en América del Sur, en las tierras bajas, 1 millón; en el altiplano, 17.5 millones; los sami, de la Europa del Norte (Dinamarca), 80 000; los nómadas del África Occidental, 8 millones; los pigmeos, 250 000; los san y basarwa, 100 000; los nómadas del África Oriental, 6 millones; los aborígenes australianos, 250 000; los maori, 350 000; los pueblos indígenas del Pacífico, 1.5 millones; los del suroeste de Asia, 30 millones; los de Asia del Sur, 51 millones; los de Asia Oriental, 67 millones; los de Asia Occidental, 7 millones; los de Rusia, 1 millón. Si sumamos todas estas cifras, se puede afirmar que en el mundo existen 205 millones, 630 mil personas que son percibidas y se auto identifican como indígenas (IWGIA, 1999: 4-5).

Resistencia: el paradigma de la autonomía vs. el paradigma del asimilacionismo/integracionismo

El camino hacia el reconocimiento del derecho de libre determinación de los pueblos indígenas, fue empujado en los hechos por la emergencia de movimientos indígenas armados (como en Nicaragua) que demandaban a los estados nacionales de sus países, la realización de esos derechos. Las masivas movilizaciones de los años noventa acelerarían el reconocimiento.⁸ Desde los años setenta comienza a configurarse una agenda indígena desde el seno de los propios pueblos y sus organizaciones. Esas pusieron en el centro el cuestionamiento al paradigma de la nación mestiza, así como a las políticas asimilacionistas/integracionistas que lo viabilizaban.

La construcción del sujeto que construiría el nuevo paradigma surge en los años setenta. La emergencia indígena se alimenta por ese nuevo pensamiento que se sostiene sobre un nuevo tipo de actor sociopolítico: las organizaciones indígenas. Antes de esos años no existían (más que de manera excepcional) organizaciones movilizadas por la etnicidad (Bengoa, 2006; Gros, 2000). En ese tiempo la identidad campesinista-clasista, movilizaba la acción colectiva indígena. De ella eran partícipes campesinos mestizos e indígenas sin distinción (Stavenhagen, 1997; Sánchez, 1999). Poco a poco, su pliego de demandas y su auto identificación política fue modificándose, reconfigurando su identidad desde campesino-indígenas; hasta asumirse plenamente como pueblos indígenas, politizando su identidad. Al documentar el proceso de formación del movimiento indígena en Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira (1990) menciona que antes de los años setenta, la categoría indígena era rechazada porque se percibía como un estigma, como una palabra discriminatoria; una palabra inventada por el colonizador, que nulificaba sus identidades propias, ya que en la vida cotidiana no la usaban para nombrarse a sí mismos. Pero al irrumpir la lucha política étnica, la noción fue resignificada para interpelar al paternalismo del Estado y de las iglesias⁹.

8 Un seguimiento detallado a los movimientos indígenas en el mundo en estos más de treinta años, puede verse en el Boletín IWGIA, disponible en: <http://iwgia.org/>

9 Lo dice de la siguiente manera: "La recuperación del término [indio] se daría al interior del Movimiento Indígena cuando éste pasó a ser usado para expresar una nueva categoría, forjada

Otros eventos fueron igualmente importantes. El movimiento indígena tuvo que enfrentar la persecución y la violencia, ya que nace en medio de regímenes autoritarios. En algunos países surgieron junto con movimientos de liberación nacional. En esos casos, los indígenas estuvieron presentes como actores entre los bandos en disputa. La lucha por los derechos indígenas, y en particular la propuesta autonómica irrumpió en medio de las guerrillas, como un planteamiento que retaba a la ortodoxia de los movimientos de izquierda (Barre, 1990). Allí también, tuvieron que interpelar el proyecto de “lo popular” que presumía una nación étnicamente homogénea; que no daba cabida a la diversidad. Se puede afirmar que el primer triunfo del argumento autonómico fue en contra de la ortodoxia marxista que tuvo que ceder. No sin mediar un conflicto armado, el Gobierno del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) tuvo que aceptar el reconocimiento de la autonomía de la zona atlántica, mediante el establecimiento de un Estatuto de Autonomía regional, en septiembre de 1987 (Frühling *et al.*, 2007); como parte de un programa más amplio de democratización nacional. Después de Nicaragua siguió Colombia, que también estableció un régimen de autonomía en 1991; en medio de un marco de reformas nacionales y una nueva Constitución, y más recientemente Bolivia y Ecuador, como se muestra en otros capítulos de este libro.

La autonomía como régimen de gobierno que inauguraron Nicaragua y Colombia, dimensionaron y aportaron una nueva base para la proyección del paradigma autonómico. Simultáneamente, irrumpen luchas indígenas que se desplegaron en el primer lustro de la década de los años noventa. El Movimiento 500 Años de Resistencia Indígena puso una plataforma para ese debate, tanto entre las organizaciones indígenas, como

ahora por la práctica de una política indígena, es decir, elaborada por los pueblos indígenas y no por los indigenistas, tanto particulares (como las misiones religiosas) o gubernamentales (como la Fundación nacional del Indio- FUNAI), políticas éstas denominadas indigenistas....[E] en este cuadro de ocupación gradual y persistente de los territorios indígenas donde surge el indio, por primera vez en escala nacional, como un actor político.” (Cardoso, 1990: 148-149). En otros países como Guatemala, el identificador panétnico no fue “indio”, sino “maya”. Por tal motivo la palabra “indio” en Guatemala, no fue significada con contenidos de resistencia, como sucedió en el resto de los países de América Latina. Al respecto véase Bastos y Camus (2003) y Ba tiul *et al.*, (s/f).

con otros aliados como el emergente movimiento de los organismos no gubernamentales (ONG), en el ámbito nacional e internacional; y también con segmentos de la iglesia católica (Sarmiento, 1998). A partir de entonces, muchos de los reclamos de los pueblos indígenas serían argumentados en una gramática autonómica.

En los años noventa, el movimiento indígena definía su propio perfil. La emergencia del paradigma autonómico estuvo acompañada de diversas rupturas con otros paradigmas, como las de la clase y la etnia¹⁰. Rompió también con el movimiento campesinista, para irrumpir como “movimiento indianista”¹¹. También rompieron con el paradigma de “lo popular” (León Trujillo, 1994), entre otros. Las movilizaciones y los encuentros indígenas de convocatoria continental fueron claves en el proceso. Quito fue la sede del “Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios” realizado del 17 al 21 de julio de 1990, emitiéndose allí la “Declaración de Quito”¹². Este Encuentro adquirió un carácter de seminario. Allí se puso la agenda del movimiento indígena continental de la década. En la Declaratoria quedó dicho:

“La lucha de nuestros pueblos ha adquirido una nueva cualidad en los últimos tiempos, esta lucha es cada vez menos aislada y más organizada. Ahora estamos plenamente conscientes de que nuestra liberación definitiva sólo puede expresarse como pleno ejercicio de nuestra autodeterminación. [...] Debemos garantizar las condiciones necesarias que permitan su ejercicio pleno y éste debe expresarse a su vez, como plena autonomía para nuestros pueblos. Sin Gobierno indio y sin control de nuestros territorios no puede existir autonomía” (Ordóñez, 1993:144).

10 Las rupturas simbólicas con esos paradigmas persisten en la actualidad, en la medida en que todos ellos compiten entre sí. En marzo de 2009 hubo un fuerte debate en Bolivia que da cuenta de esas tensiones. Autoridades locales y liderazgos indígenas cuestionaban al gobierno de Evo Morales, que en 2008 se hubiera colocado una estatua del Che Guevara en la Ceja del Alto, Bolivia, cuando ese lugar ha sido sitio histórico de luchas como la de Túpac Katari y Bartolina Sisa. La percepción de esos actores era que la estatua al Che, desplazaba la memoria histórica de esos héroes aymaras; por lo que demandaban su remoción (Mamani, 2009).

11 Son memorables los debates entre “campesinistas” y “mayanistas” en los eventos del rechazo al V Centenario realizados en Guatemala (Bastos y Camús, 2003).

12 Puede verse en Ordóñez (1994).

A partir de allí, las otras “Cumbres” indígenas bordarían, todas ellas, en el seguimiento de los principios políticos autonómicos (Burguete, 2007); en una estrategia de lucha que iba “del indigenismo a la autonomía” (Sánchez, 1999). El levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, suscitó simpatía y adhesión mundial. Su impacto mediático propio de los tiempos de la era de la información, contribuyó de manera decisiva a colocar a los pueblos indígenas y sus propuestas en el terreno de lo político mundial. El planteamiento autonómico del EZLN, abonó a favor de la expansión del paradigma autonómico, más allá de las fronteras del continente. Su impacto fue tal que el movimiento social en diversos lugares del planeta, incorporó en sus luchas el paradigma autonómico en los nacientes movimientos libertarios y altermundistas. La convocatoria de “otro mundo es posible” y las muchas articulaciones políticas a las que ha dado lugar, ha producido rupturas de paradigmas en el pensamiento occidental difíciles de documentar en esta breve colaboración. Y es que así como los modelos de dominación requieren de diversos paradigmas articulados; así también la resistencia ha desarrollado los contraparadigmas altermundistas, como parte de un paradigma libertario mayor. En este sentido, conviene recordar que un paradigma, de acuerdo con Morin (s/f) está constituido por un cierto tipo de relación lógica extremadamente fuerte entre nociones maestras, nociones clave, principios clave. Esa relación y esos principios van a gobernar todos los discursos que obedecen, inconscientemente, a su Gobierno.

Así las cosas, al finalizar el siglo XX, y en el primer lustro del nuevo milenio, el paradigma autonómico se expande entre los pueblos indígenas hacia diversos ámbitos de la vida social. La demanda autonómica fue actualizándose en las nuevas agendas políticas y en las nuevas luchas contra el capitalismo neoliberal, adquiriendo nuevos significados (Escárzaga, 2004). En resistencia contra el capital, los pueblos indígenas recurren al control cultural (Bonfil, 1988) para significar espacios estratégicos como propios, y con ello impedir la penetración de los “Otros”, y resistir al capital neoliberal (Burguete, 2008). Movilizados sobre la base de la identidad, rechazan, entre otras cosas, los proyectos de minería en Guatemala y Perú; o de petróleo en la amazonía peruana y ecuatoriana. En este mismo orden, la consigna “de la resistencia al poder”, que se incorporó en la

“Declaración de La Paz, 2006: Primer Encuentro continental de pueblos y nacionalidades indígenas del Abya Yala” que celebraba el triunfo de Evo Morales en Bolivia, y la nueva constituyente que da nacimiento a un nuevo régimen de autonomía en el continente; da cuenta de los nuevos horizontes políticos que pueden abrirse haciendo de la autonomía un régimen de gobierno. Que, como se ha visto en Bolivia, puede ser eje constitutivo de un nuevo tipo de Estado: el “Estado plurinacional”.

Durante la década de los años ochenta y noventa el catálogo jurídico autonómico fue de dominio limitado, restringido, en parte, al bagaje político de los líderes que asistían a los grupos de trabajo de la ONU o a los encuentros internacionales. Pero, poco a poco, después de 1994, la argumentación autonómica se ha expandido en el imaginario de las luchas indígenas. Lo autonómico ha ido ganando materialidad en diversos ámbitos de la vida social. En ese nivel, en la escala de los ciudadanos sencillos que viven en las comunidades rurales y urbanas, el derecho a la existencia alterna ha ganado legitimidad. Allí, la autonomía como proceso, construye intersticios autonómicos, como espacios de libertad, de control territorial, de control cultural y de autogobierno. Busca modificar y construir nuevas relaciones con las instituciones y los pueblos indígenas, con el Estado; pero también entre los mismos pueblos indígenas, entre las partes que lo integran y los niveles de Gobierno interno (Ortiz, 2004).

En el siglo XXI, la vida cotidiana en las regiones indígenas ya no es igual que antes. Por ejemplo, las luchas cotidianas ante el poder, la de la relación de los habitantes de las aldeas, las ciudades y las provincias frente a las instituciones, progresivamente incorporan la resistencia en sus prácticas y discursos, en tanto éstas son argumentadas en una gramática autonómica. Lo autonómico se incorpora como un valor, como un medio y como un fin; en tanto grupos sociales concretos aspiran a la autonomización. El paradigma autonómico amalgama los conceptos y la práctica de la acción política. Éste se encuentra ya presente (siempre en disputa con otros paradigmas) en las formas como las personas (indígenas y no indígenas) ven el mundo, piensan el mundo, actúan en el mundo y transforman el mundo.

Por esas prácticas que salpican el continente, el paradigma autonómico gana hegemonía. Ciertamente, la mayoría de la población ignora el

detalle del debate teórico-político autonómico y de las rupturas de paradigmas aquí documentados. Pero, hoy la certeza del derecho a la existencia cultural alterna y el derecho a permanecer con dignidad ha sido normalizado en la vida cotidiana; lo que constituye una evidencia empírica de la derrota del paradigma asimilacionista/integracionista, al menos en los imaginarios de los pueblos.

Así las cosas, poco a poco, el paradigma autonómico permea los imaginarios colectivos (Ortiz, 2005). Hoy día, su vigencia ya no está sujeta a que tal o cual organización lo levanten como bandera; aunque éstas son imprescindibles para la juridización de los derechos de autodeterminación.

Reconstitución: el paradigma de la autonomía vs. el paradigma del multiculturalismo

El paradigma del derecho de libre determinación de los pueblos indígenas disputa su hegemonía con otros paradigmas que asisten al mismo terreno del reconocimiento de derechos culturales. El adversario más importante, hoy día, es el paradigma del multiculturalismo, ya que surge en el mismo campo y en el mismo tiempo. Incluso, dado que el planteamiento autonómico surgió antes que las políticas de reconocimiento; se puede afirmar que el multiculturalismo (como política de reconocimiento) emerge como un contraparadigma al autonómico. El poder de ese paradigma radica, entre otras cosas, en que goza del apoyo de organismos multilaterales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, entre otros. Aunque la autonomía y el multiculturalismo abrevan de la teoría de los derechos humanos en los mismos tiempos históricos, ciertamente no son equivalentes¹³, y más bien se encuentran en disputa.

Como ya quedó dicho páginas arriba, el 9 de diciembre de 1948 la naciente ONU proclamó la Convención contra el genocidio. Sobre la base de esta convención se alimenta la construcción del paradigma de las

13 Una reflexión más amplia sobre las diferencias entre autonomía y multiculturalismo lo realizo en Burguete (2009).

“minorías étnicas” que se desarrolló en la Europa de la post guerra. Otras convenciones alimentadas en este paradigma vieron la luz años después. En 1965, fue proclamada la “Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial”, vigente desde enero de 1969¹⁴. Luego, se aprobó el Pacto Internacional de derechos civiles y políticos, adoptado en 1966, y vigente desde 1976, que en su artículo 27 estableció: “En los estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.”

Más recientemente, el 18 de diciembre de 1992, la Asamblea General aprobó la “Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas”, que en el artículo primero, en sus dos párrafos, reza: “Artículo 1.- Los estados protegerán la existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentarán las condiciones para la promoción de esa identidad. 2. Los estados adoptarán medidas apropiadas, legislativas y de otro tipo, para lograr esos objetivos.”¹⁵

Como puede verse, el paradigma de derechos de minorías busca evitar que personas miembros de esos grupos sufran discriminación por motivo de su pertenencia a grupos culturalmente diferenciados; por lo que corresponde a los estados tutelar sus derechos. Adviértase diferencias relevantes estos reconocimientos, y el derecho de libre determinación, del que hemos cuenta páginas atrás. Éste último reconoce al sujeto colectivo “pueblo” su derecho a decidir y a autodeterminarse. Así, en el artículo 1 del mismo Pacto Internacional de derechos políticos y sociales, el derecho de libre determinación, reconoce a los pueblos el derecho a: establecer “libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo economi-

14 Adoptada y abierta a la firma y ratificación por la Asamblea General en su resolución 2106 A (XX), de 21 de diciembre de 1965. Disponible en: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/cerd.htm>. Consultada el 10 de marzo de 2009.

15 La Declaración puede ser consultada en la página: http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/d_minori_sp.htm. Consultada el 10 de marzo de 2009.

co, social y cultural”, y “disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio del beneficio recíproco, así como del derecho internacional”. En contraste, estos derechos no le son reconocidos a las minorías, reduciéndoseles derechos culturales que son tutelados por el Estado. Por lo que ambos enfoques teórico-jurídicos y políticos no son equivalentes, y nombrar a los indígenas como minorías tiene la consecuencia (intencional, o no) de nulificar su derecho a la autodeterminación.

Los derechos de las minorías han cobrado singular importancia en las últimas décadas en un contexto de masivas migraciones hacia los países del Norte; contribuyendo a sentar las bases para la irrupción de un nuevo paradigma: el del multiculturalismo. En 1992, el canadiense (quebequense) Charles Taylor, publicó en inglés su clásico ensayo “El multiculturalismo y ‘la política de reconocimiento’” (2001). Tres años después, el también canadiense Will Kymlicka, publicó, también en inglés, en 1995, su clásico libro “Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías” (1996). Publicaciones que ven la luz casi al mismo tiempo cuando la ONU aprobaba la “Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas”, en 1992. En sus respectivos textos, ambos hacen un llamado de atención a los gobiernos y ciudadanos de los países del Norte (sobre todo, aquellos que reciben flujos migratorios) a comprender, y aceptar esa situación de pluralismo cultural, e implementar políticas de reconocimiento de dicha diversidad (multiculturalismo, según Taylor) y reconocer derechos de “ciudadanía multicultural” (según Kymlicka) a las personas miembros de los grupos culturales, al que el autor denomina minorías. Taylor retoma el principio liberal del reconocimiento igualitario; mismo que debe pasar de lo individual a lo grupal. En su opinión: “La lucha por el reconocimiento sólo puede encontrar una solución satisfactoria y ésta consiste en el régimen del reconocimiento recíproco entre iguales.” (Taylor, 2001: 76-77).

Por su parte, atendiendo a la importante presencia de colectivos indígenas originarios en Canadá, Kymlicka, propone políticas específicas para esos grupos, pero no acepta el concepto de pueblos indígenas para nom-

brarlos, sino que los distingue de las minorías étnicas y los llama “minorías nacionales”. Propone reconocerles autonomía y autogobierno, pero no autodeterminación, negándoles con ello la soberanía sobre territorios ancestrales. El autor propone dos tipos de políticas para tratar los “derechos de las minorías”. Por un lado sugiere “acomodar” a los grupos étnicos desfavorecidos; y por el otro lado, conceder derechos de autogobierno y autonomía a las minorías nacionales. Lo dice con las siguientes palabras: “Estas medidas pueden incluir los derechos poliétnicos y de representación para acomodar a los grupos étnicos y a otros grupos desfavorecidos dentro de cada grupo nacional, así como los derechos de autogobierno para permitir que sea posible la autonomía de las minorías nacionales junto a la de la nación mayoritaria. Sin tales medidas, hablar de ‘tratar a las personas como individuos’ no es más que una manera de tapar las injusticias étnicas y nacionales.” (1996: 266)¹⁶.

Puede verse en estos debates, la disputa entre paradigmas. Por un lado dentro del propio liberalismo, se disputan hegemonía los paradigmas del liberalismo igualitario, versus el del liberalismo multicultural. Y por otro lado, otra segunda disputa entre el paradigma del multiculturalismo versus el paradigma de libre determinación de los pueblos.

El paradigma del multiculturalismo y en especial los aportes teórico-políticos de Taylor y Kymlicka, han ganado gran influencia en el campo de las ideas en América Latina, disputando hegemonía al paradigma autonómico. Con frecuencia, las diferencias teórico-jurídicas y políticas entre los derechos de las minorías y los derechos de autodeterminación, son ignoradas. Académicos y operadores gubernamentales no distinguen la genealogía de la que cada uno de estos paradigmas abrega, y usan la categoría de “minorías” para nombrar a los pueblos indígenas. Teniendo la consecuencia, de que con ello se eliminan los derechos políticos de esos colectivos, y también el filo descolonizador de la autonomía como realización del derecho de autodeterminación de los pueblos, con todo lo que ello implica.

El éxito de este paradigma está directamente relacionado con los costos de poca monta que para los estados latinoamericanos implican las políticas de reconocimiento, en la perspectiva del multiculturalismo. En

16 El énfasis es mío.

los años ochenta, el indigenismo integracionista que fue la política de Estado dominante durante más de medio siglo en América Latina, perdió argumentos y credibilidad. El paradigma del asimilacionismo fue duramente cuestionado por las luchas indígenas desplegadas en los años noventa. Sin embargo, contrariamente a lo demandado, el indigenismo integracionista no fue sustituido por políticas autonómicas, sino por un nuevo tipo de indigenismo: el multiculturalismo. El rápido ascenso de la hegemonía del multiculturalismo como política de Estado en prácticamente todos los países de América Latina no fue circunstancial. Llegó arropada con traje de luces desde las multilaterales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, orientado a sustituir al viejo paradigma asimilacionista/integracionista.

El ascenso del multiculturalismo arribó con las reformas constitucionales de corto alcance. Desde los años ochenta la mayoría de los países latinoamericanos han reformado su legislación (recientemente, también Chile), para reconocer constitucionalmente derechos a la población indígena en sus países. A esta política de reconocimiento se le ha llamado “multiculturalismo constitucional” (Sieder, 2002, Clavero, 2002). En este orden, los textos constitucionales han sido, también, el terreno de disputa entre los paradigmas en cuestión. De lo que resulta que los reclamos de autodeterminación han sido respondidos por una suerte de “autonomía multicultural”, limitadas a políticas culturales y de autogobierno, en la lógica de políticas de descentralización.

Por ejemplo, en México, la reforma constitucional del artículo segundo, realizado en el año 2001, se lee: “A.- Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia a la autonomía para:...”. Pero inmediatamente después, enumera un catálogo de derechos culturales en el que les da trato de minorías étnicas; toda vez que no se reconoce a los pueblos indígenas como sujetos de derecho con facultades, atribuciones y recursos que les permita desarrollarse como entidades políticas y culturales, y constituirse como partes del Estado mexicano; y no como receptores de políticas “de apoyo”, de corte asistencialista.

Igual cosa ha ocurrido recientemente, en Chile. Las organizaciones indígenas de ese país, así como prestigiados académicos, como Bartolomé

Clavero (2009), miembro del Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas, han rechazado la reforma constitucional, por considerar que ésta en realidad no reconoce derechos; sino por el contrario se encarga de nulificarlos. Chile era prácticamente, el último país que faltaba que realizara su reforma legal, del ciclo que arrancó en los años ochenta (Toledo, 2005). Pero para “adecuarse” a las políticas internacionales de reconocimiento de derechos indígenas, lo hace alineándose al multiculturalismo, nulificando los reclamos de derechos a la autodeterminación de los mapuches.

En el curso de los años noventa y la primera década del siglo XXI, los reclamos de autodeterminación, han sido reconfiguradas como políticas de reconocimiento en gramática multicultural; en la mayoría de los casos, con un propósito de nulificación del alcance transformador de los mismos. Sin menoscabo de los avances que ciertamente se han logrado, en un balance general, se puede afirmar que las reformas constitucionales que realizaron prácticamente todos los países de la región en esos años, han sido muy útiles para los estados, quienes las han usado como un recurso para rearticular su hegemonía y administrar la diversidad, creando una suerte de “governabilidad multicultural” (Zambrano, 2006). Por esas consecuencias, autores como Jameson y Zizek (1998); Díaz Polanco (2006) y Hale (2007), evalúan que el multiculturalismo es, en realidad, la política cultural que favorece la expansión y operación del capitalismo neoliberal.

En este contexto de decepción en las promesas de la “nueva relación” que ofrecieron las reformas constitucionales multiculturales, los pueblos indígenas han modificado sus estrategias de lucha, redireccionando sus energías hacia la reconstitución de los pueblos; es decir, con un sentido de fortalecimiento de “lo propio”; en donde la autonomía y la reconstitución territorial, es construida “sin permiso del Estado” (González, 2002); así como en luchas de resistencia antineoliberales, revitalizando sus identidades. La expansión de experiencias de autonomías de facto, como la de los zapatistas en Chiapas; del ejercicio del autogobierno con sus propias instituciones como la Policía Comunitaria de Guerrero en México (Cruz, 2000; Sierra, 2007); o como la de las declaratorias de “pueblos en aislamiento voluntario”, o “pueblos ocultos”, que se han emitido desde regio-

nes de la amazonía de Perú, Venezuela, Colombia, Ecuador y Bolivia, y en la región del Gran Chaco de Paraguay; y la revitalización de las instituciones de autogobierno e impartición de justicia, entre otros, dan cuenta de estas nuevas estrategias. En este mismo sentido se inscriben las tendencias dentro del movimiento indígena en Guatemala, de sacralizar la política (Bastos, Hernández y Méndez, 2008), y de radicalizar la etnicidad. Estrategias que dan cuenta de este “giro” dentro del movimiento indígena de retrotraerse, de ir “hacia abajo y hacia adentro”; es decir hacia la reconstitución del espacio comunal (Burguete, 2008).

En estas nuevas formas de lucha, la (de)colonidad del ser y del saber (Walsh, 2005); la valoración de los saberes propios; la de percibir la vida buena desde una vía propia (el buen vivir); y en lo general al rechazo de vínculos con el Estado; entre otras estrategias; abonan a favor de prácticas y discursos, que afirman tener la intención de reconstituir a los pueblos “desde abajo”. Estas nuevas formas de resistencia han contribuido a favorecer la apropiación “desde abajo” de la autonomía (vista y construida como proceso) para ser culturalmente significada desde los propios productores de la etnicidad. Procesos, todos ellos, que están dando nacimiento a una nueva dimensión en la configuración del paradigma autonómico.

Así el paradigma autonómico se encuentra en construcción, desarrollando enfoques teórico-políticos, metodológicos, representaciones y formas de actuar en el mundo. Una primera dimensión fue la que se desplegó en la década de los años setenta y ochenta en el ámbito de lo jurídico internacional; que tiene a la autonomía como fin (en tanto estrategia teórico-jurídico-político para hacer realidad el derecho de autodeterminación) que condujo a lograr los primeros regímenes de autonomía en Nicaragua y Colombia; y más recientemente como eje central que articula la configuración de nuevos diseños de Estado, como el nuevo Estado Multinacional en Bolivia.

La segunda dimensión del paradigma incorpora la propuesta autonómica que emanó y fue desarrollada desde los teóricos y los liderazgos de las organizaciones indígenas independientes, que interpelaban al Estado cuestionando las políticas indigenistas asimilacionistas/integracionistas. Poco a poco al paso de los años en la medida en que el paradigma auto-

nómico se ha consolidado, éste ha dejado de ser una producción teórico-política “desde arriba”, desde sus líderes; para materializarse en prácticas y discursos locales, y formar parte de los imaginarios sociales; y con ello resignificarlo nuevamente en las luchas por la reconstitución de los pueblos.

Por ello ocurre que la mayoría de las luchas indígenas, desplegadas en los más diversos espacios y ámbitos en la actualidad, suelen argumentarse en una gramática autonómica. Las tres dimensiones aquí expuestas integran una sola unidad. Hoy día el éxito del paradigma autonómico impide prescindir de alguno de ellos. La autonomía “desde abajo” requiere, demanda, la producción de teoría y método autonómico, producido por sus líderes e intelectuales; al mismo tiempo que requiere procesos de consolidación jurídica de los mismos, mediante regímenes de autonomía y procesos de refundación de los estados, hacía un diseño de Estado plurinacional o multiétnico. Pero, un régimen autonómico sin que tenga en su interior procesos de reconstitución de los pueblos, y sin movimientos de resistencia, termina debilitándose, y finalmente, pueden ser vaciados de los logros obtenidos con su reconocimiento legal.

Por ello ocurre que las luchas autonómicas exitosas son aquellas que logran articular las tres dimensiones de los procesos autonómicos, a saber: primero, la base jurídico-política de reconocimiento constitucional, que da soporte al derecho a la autodeterminación; segundo, la permanencia de luchas y movimientos indígenas de resistencia, argumentados en gramática autonómica; y tercero, todo ello tejido, sostenido sobre la base de la reconstitución de los pueblos. En esta estrategia, los tres componentes se amalgaman en un solo proceso dinámico: lo de arriba con lo de abajo; lo de adentro, en alianzas con los de afuera; esto es: la autonomía como proceso y también como régimen constitucional. Lograr al sujeto autonómico que tenga la fuerza para empujar esas tres dimensiones es el reto en nuestros días. Requiere de esfuerzos para alimentar y fortalecer a la autonomía como paradigma, disputándole hegemonía a los otros paradigmas que a su vez, intentan nulificarlo.

Conclusión

En un período de cuatro décadas, que arranca formalmente en 1966 con la declaratoria de la Asamblea General de la ONU, que aprueba los pactos gemelos y su incorporación en ellos del principio del derecho a la autodeterminación de todos los pueblos del mundo; pasando por la progresiva apropiación de ese principio desde los pueblos indígenas; fue construyéndose un nuevo paradigma que orienta las luchas por la descolonización de esos pueblos en el nuevo milenio. En su proceso de configuración ha enfrentado diversos retos, y ha tenido que realizar diversas rupturas con éxito diverso.

En el horizonte del mediano plazo, los retos para avanzar en la consolidación del paradigma de la autonomía, enfrenta claro-oscuros. Por un lado, sale fortalecida al lograrse la aprobación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), que reconoce el derecho a la libre determinación y a la autonomía indígena. También es favorecida por la gran expectativa que genera las experiencias boliviana y ecuatoriana, y lo que éstas puedan decantar. Pero por el otro lado enfrenta retos, ante la situación de militarización y persecución política en contra de pueblos y liderazgos indígenas, en diversos países de América Latina; por las crisis económicas y los fenómenos migratorios que expulsan a la población de sus territorios de origen. Al mismo tiempo que se percibe un agotamiento en la voluntad política de los estados para responder a los reclamos de los movimientos indígenas, ahora debilitados. En este contexto general de retos, adquieren relevancia la fragilidad del movimiento indígena en algunas regiones de América Latina, que parecen estar agotados, con liderazgos cuestionados, y con el reto que significa la decepción en las políticas de reconocimiento, que no cumplieron la promesa de la nueva relación.

Este entorno, sin duda complejo, dificulta la consolidación del paradigma en el ámbito más amplio. Pero mientras todo ello ocurre; en otros espacios, desde los intersticios de la vida comunal, los pueblos indígenas construyen microetnicidades, microresistencias, defendiendo espacios de microautonomías en espera de coyunturas que permitan nuevas rearticulaciones. De cómo se articule lo de arriba con lo de abajo, dependerán sus avances o retrocesos.

Bibliografía

- Ba Tiul, Máximo, Amalia Velásquez Pérez y Diego Monterroso (s/f). *Movimiento o movimientos mayas en Guatemala: una aproximación*. Ponencia presentada en el Foro de ONG Internacionales. Documento inédito.
- Barre, Marie-Chantal (1990). La presencia indígena en los procesos sociopolíticos contemporáneos en Centroamérica, *Nueva Antropología* XI(37):107-127. México: Nueva Antropología.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1994) “El derecho a la existencia cultural alterna”. En *Derechos indígenas en la actualidad*, coord. José Ordóñez Cifuentes, 103-114. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Bastos, Santiago, Domingo Hernández y Leopoldo Méndez (2008). “Resarcimiento y reconstitución del pueblo maya en Guatemala”. En *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: FLACSO-Ecuador, FLACSO-Guatemala, pp. 305-342.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus (2003). *Entre el mecapal y el cielo*. Guatemala: FLACSO.
- Bengoa, José (2006). *La emergencia indígena en América Latina*. México: FCE.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología* I: 105-124. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- (1988). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico* 86: 13-53. México: INAH.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli (2007). Cumbres indígenas en América Latina: resistencia y autonomía. *Memoria* 220: 38-47, junio. México: CEMOS-Memoria.
- (2008). “Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina”. En *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*.

- México: CIESAS, FLACSO-Ecuador, FLACSO-Guatemala, pp. 15-64.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli y Ruiz Hernández, X. Margarito (1994). "Hacia una carta universal de derechos de los pueblos indígenas". En *Derechos indígenas en la actualidad*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, pp. 117-138.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1990). "La politización de la identidad y el movimiento indígena". En *Indianismo e indigenismo en América Latina*, comp. José Alcina Franch, 145-161. Madrid: Alianza Universidad.
- Castro Lucic, Milka (2008). La universalización de la condición indígena. *Alteridades* 18(35): 21-32. México: UAM-X.
- Ceinos, Pedro (1992). *Abya Yala. Escenas de una historia india de América*. Madrid: Miraguano Ediciones.
- Clavero, Bartolomé (2002). Multiculturalismo constitucional, con perdón, de veras y en frío. *Revista Internacional de los Estudios Vascos* 47(1): 35-62.
- (2009). *Chile: reforma constitucional cancelatoria de derechos indígenas*, 8 de marzo de 2009. Disponible en el blog del autor: <http://clavero.derechosindigenas.org/?p=1154>. Consultado 14 de marzo de 2009.
- Cruz, Elisa (2000). "Sistema de seguridad pública indígena comunitaria". En *Análisis interdisciplinario del Convenio 169 de la OIT. IX Jornadas Lascasianas*, coord. José Emilio Rolando Ordoñez Cifuentes, 15-25. México: UNAM.
- Díaz-Polanco, Héctor (1988). *La cuestión étnico-nacional*. México: Fontamara.
- (2006). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Escárzaga, Fabiola (2004). La emergencia indígena contra el neoliberalismo. *Revista Política y Cultura* 2: 101-124. México: UAM-M.
- Falk, Richard (2002). "Self-Determination Under International Law: The Coherence of Doctrine Versus the Incoherence of Experience". En *The Self-Determination of Peoples. Community, Nation, and State in a Interdependent World*, ed. Wolfgang Danspeckgruber, 31-66. USA: Princenton University.

- Frühling, Pierre, Miguel González, Hans Petter Buvollen (2007). *Etnicidad y nación. El desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua (1987-2007)*. Guatemala: F&G.
- Galeano, Eduardo (2006). *Las venas abiertas en América Latina*. México: Siglo XXI.
- González, Miguel (2002). “Autonomías Territoriales con permiso y sin permiso del Estado. Análisis comparativo de los procesos autonómicos en Chiapas y Nicaragua”. En *Boletín de Antropología Americana Núm. 38, enero-diciembre*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México. pp. 211-226.
- Grimal, Henri (1989). *Historia de las descolonizaciones del siglo XX*. Madrid: IEPALA Editorial.
- Gros, Christian (2000). “Ser diferente para ser moderno, o las paradojas de la identidad”. En *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, coord. Leticia Reina, 171-195. México: CIESAS, INI, Miguel Ángel Porrúa.
- Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas –IWGIA- (1999). *El mundo indígena 1998-1999*. Copenhague: IWGIA.
- Hale, Charles (2007). *‘Más que un indio’. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Guatemala: AVANCSO.
- Jameson, Fredric y Slavoj Žižek (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Kuhn, Thomas S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Londres: Chicago Press.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- León Trujillo, Jorge (1994). *De campesinos a ciudadanos diferentes: el levantamiento indígena*. Quito: CEDIME.
- Lerner, Natán (1991). *Minorías y grupos en el derecho internacional. Derechos y discriminación*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- Mamani, Pablo (2009). “¿Qué hace el Che Guevara en la Ceja de El Alto? Un monumento que insulta nuestra memoria histórica”. En *Periódico Pukara*, Núm. 40, 7 de marzo-7 de abril. Quillasuyu, Bolivia.

- Martínez Cobo, José R. (1983). "5.- Conclusiones, propuestas y recomendaciones del estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas". En *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. Disponible en: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/es/spdaip.html>. Consultado el 14 de Marzo de 2009
- Mires, Fernando (1996). *La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Morin, Edgar (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- (s/f) El pensamiento complejo. Disponible en: http://dimensionuniversitaria.com.ve/Doc/epistemologia/pensamiento_complejo.pdf. Consultado el 12 de agosto de 2009.
- Rouland, Norbert, Stéphane Pierré-Caps y Jacques Poumaré de (1999). *Derecho de minorías y de pueblos autóctonos*. México: Siglo XXI.
- Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando (1994). *Reclamos jurídicos de los pueblos indios*. México: UNAM.
- Ortiz, Santiago (2004). *Cotacachi: una apuesta por la democracia participativa*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- (2005). "Autodeterminación. Implicancias epistemológicas y políticas de su propuesta". En *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*, ed. Catherine Walsh, 251-276. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala.
- Sánchez, Consuelo (1999). *Los pueblos indígenas. Del indigenismo a la autonomía*. México: Siglo XXI.
- Sarmiento Silva, Sergio, coord. (1998). *Voces indias y V Centenario*. México: Institucional Nacional de Antropología e Historia.
- Sieder, Rachel, ed. (2002). *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Londres: Palgrave-Macmillan.
- Sierra, María Teresa (2007). "Justicia indígena y Estado: retos desde la diversidad". En *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, coord. Scott Robinson Studebaker, Héctor Tejera Gaona y Laura Valladares de la Cruz, 265-324. México: UAM-I, Miguel Ángel Porrúa.
- Stavenhagen, Rodolfo (1963). Clases colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *América*

- Latina* 4: 64-104. Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales.
- (1986). Derechos humanos y derechos de los pueblos. La cuestión de las minorías. *Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos* 4: 43-62, julio-diciembre. Costa Rica: IIDH.
- (1997). Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. *Revista CEPAL* 62: 61-72. Chile: CEPAL.
- Taylor, Charles (2001). *El multiculturalismo y 'la política de reconocimiento'*. México: FCE.
- Toledo Llancaqueo, Víctor (2005). “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004”. En *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Comp. Pablo Dávalos, 67-102. Buenos Aires: Clacso.
- Walsh, Catherine, ed. (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala.
- Zambrano, Carlos Vladimir (2006). *Ejes políticos de la diversidad cultural*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia.