

Ciudadanía y reconocimiento: El lugar de las minorías

CARLOS PEÑA GONZALEZ*

Uno de los fenómenos más notorios de los tiempos que corren es la magnífica diversidad cultural y étnica que los países son hoy día capaces de exhibir y de hacer explícita, y para la cual, como veremos, la mera ciudadanía podría resultar insatisfactoria. De acuerdo a estimaciones recientes, ciento ochenta y cuatro países independientes del globo, poseen sobre seiscientos grupos lingüísticos y, en su conjunto, más de cinco mil grupos étnicos. Sin ir demasiado lejos, en los países de Latinoamérica, el territorio que ustedes y yo habitamos, existen ochenta y dos grupos lingüísticos. La lengua materna, ese artefacto simbólico mediante el que construimos nuestra identidad y nuestro lugar en el mundo, con la que construimos nuestros recuerdos y nuestra biografía más íntima, ha mantenido, en contra de todos los pronósticos evolucionistas, una radical heterogeneidad. Como resultado de ello, son en verdad pocos los países del mundo en los que los ciudadanos hablan una sola y misma lengua, reconocen su origen en un mismo grupo étnico y poseen prácticas culturales uniformes. La profecía que se puede leer en los libros de la historia de Heródoto –incluso los vencidos, dijo Heródoto, tienen costumbres porfiadas– se ha revelado, a estas alturas, correcta. La globalización no es, por supuesto, la única causa de este fenómeno; pero no cabe duda que la lenta delicuescencia de las fronteras, la expansión del mercado y del consumo y la técnica que comienza a esparcirse por el mundo, en vez de contribuir a la homogeneidad, parecen estimular un renacer de las identidades y las pertenencias colectivas que, hasta hace poco, parecían ahogadas. La etnicidad muestra hoy día un particular vigor en la política, como lo muestra el caso de Chiapas, la desintegración de la URSS, o la limpieza étnica llevada a cabo por los serbios en Bosnia, recién en el año 1994. Con todo, la irrupción de la etnicidad en la política no es, por supuesto, como a veces suele creerse, un asunto reciente de la periferia, de la pobreza o de la excentricidad latinoamericana. Muchos estados europeos la asumieron de manera conciente, como ocurre con la civilizada Suiza, la tranquila Bélgica, Canadá o España. Otros están empeñados en ese proceso, como ocurre en la republicana Francia con Córcega o en las emergentes Nueva Zelandia, con los maoríes, o Australia.

En el caso de nuestro país, el fenómeno posee un ritmo y una intensidad creciente desde la recuperación de la democracia el año 1989. Poco a poco, diversos grupos cuya identidad se reconoce en pueblos originarios –es decir, pueblos conquistados por Europa y luego asimilados por el Estado nacional del siglo XIX– reivindican para sí un lugar propio en el Estado; comienza a recuperar su lengua y sus costumbres; solicitan se reconozcan sus peculiaridades y el derecho a reproducirlas; se proteja su identidad; y se les permita irrumpir en la escena pública. Esos grupos –mapuches, aymaras, atacameños, rapa nui– sienten que su identidad ha sido ahogada por la ficción del Estado nacional y que sus recursos les han sido arrebatados por una sociedad mayor que los ensalza en los manuales de historia y en los discursos patrióticos de ocasión; pero que cuando se trata del espacio de lo público los trata como si fueran salvajes, simples excrescencias de un tiempo que, por la irrupción del mercado, se estaría ahora inevitablemente extinguiendo.

* Profesor Facultad de Derecho Universidad de Chile y Universidad Diego Portales

Las demandas de los así llamados pueblos originarios, si hemos de juzgarlas a la luz de lo que sostienen quienes las promueven, representan, por decirlo así, un renacer de las pertenencias culturales más inmediatas que fueron ahogadas por la extensión de la conciencia nacional llevada a cabo por el estado del XIX mediante el uso de la fuerza y el empleo de variados medios propagandísticos e ideológicos. Por supuesto, no hay nada de arcaísmo en esas demandas y no se trata de que los pueblos originarios reivindiquen para sí una identidad antigua, que hubiera estado, durante siglos, suspendida en el tiempo, perviviendo subterránea en medio de la formación de lo que hemos llamado conciencia nacional y ciudadanía. Se trata, más bien, que esos pueblos han forjado para sí una identidad, en diálogo, justamente, con la nación chilena, una identidad que, sin embargo, no logra confundirse plenamente con ella y que reclama, entonces, reconocimiento. Esas demandas muestran que la identidad cultural más inmediata – forjada en medio del lenguaje, la tradición oral y la exclusión- ha sido, hasta cierto punto, indócil a la homogeneidad de la Nación y del estado.

¿Cómo debemos reaccionar ante esas demandas? ¿Debemos seguir reivindicando la memoria única de la nación y de la ciudadanía, o debemos, en cambio, acoger esas demandas para transitar a un Estado más bien plural que en vez de insistir en una identidad única acoja identidades múltiples, entrecruzadas, algunas de las cuales merecerían ser protegidas?

Porque ocurre que esas demandas de los pueblos originarios no son simplemente demandas de mayor bienestar, de mayor participación en el crecimiento o de mayor integración socioeconómica. No son demandas conmensurables en términos de clase social o de grupos socioeconómicos postergados. Lo que esos grupos parecen demandar es reconocimiento, o, en sus propias palabras, que se acoja su modo de estar en el mundo, su manera de relacionarse con los demás y con la naturaleza, y que se expresa en el lenguaje que usan, en las doctrinas comprensivas que a veces profesan y en la manera en que relacionan a los géneros. Esos grupos no desean una ciudadanía abstracta que, a cambio de hacerlos participar en el proceso político, condene su modo de vida a la clandestinidad de las costumbres privadas. Lo que ellos parecen desear es participar como grupo, con identidad propia, en la comunidad política.

Por supuesto, esas demandas entran en conflicto con la idea de estado nacional que, hasta ahora, es predominante en la sociabilidad chilena. La idea de un único espíritu nacional que anima al conjunto de los habitantes, haciéndolos participar de una memoria común y, hasta cierto punto, de un destino también común, es desafiada por esas demandas. Lo que cabe preguntarse –luego de constatar una cierta incompatibilidad entre esas demandas y la idea de nación- es si acaso esas demandas son compatibles con las ideas que subyacen a una democracia liberal. En los inicios de la modernidad política, como ustedes sin duda saben, la idea de ciudadanía –en otras palabras, la idea de un sujeto que participa en el autogobierno de la colectividad a que pertenece- estaba atada a la idea de nacionalidad, a la idea de una comunidad culturalmente homogénea. La pregunta que cabe plantearse ahora es, como digo, si acaso esas demandas resultan incompatibles con el ideario de la democracia liberal.

¿Por qué una democracia liberal comprometida con el individuo y su libertad personal –como deseamos sea la democracia chilena- debiera valorar los reclamos de un grupo con identidad étnica o cultural? ¿Acaso no basta con esgrimir, nada más, la condición de ciudadanos de los hombres y mujeres que integran, o constituyen, esos grupos, para que entonces, los ideales subyacentes a una democracia liberal puedan estimarse cumplidos? ¿Acaso la ciudadanía no es suficiente para la protección de esos grupos que, apelando a ella, debieran hacer competir sus preferencias en medio del proceso electoral?

El liberalismo defiende, con razón, la idea de autonomía individual. Para el pensamiento liberal, usted tiene derechos que le corresponden en razón del individuo que usted es; derechos que, además, lo inmunizan contra la injerencia no consentida de los demás o del estado. Esa defensa que el liberalismo hace del individuo es estrictamente normativa, alude a la forma en que usted o yo debemos ser tratados: como si fuéramos individuos cuya vida está entregada a su propio discernimiento, a su propia elección. La idea de ciudadanía calza como un guante con esa dimensión normativa: que usted sea un ciudadano, quiere decir que usted posee una voluntad que cuenta cuando se trata de adoptar decisiones que afectan a todos los miembros de la comunidad política. Todo eso es, como se ve, valioso y digno de ser promovido. Pero no cabe confundir esa dimensión normativa del pensamiento liberal, con una descripción antropológica de lo que somos los seres humanos y acerca de cómo configuramos nuestra identidad. Si es verdad que usted o yo debemos ser tratados como individuos, como sujetos cuya vida está entregada a su propio discernimiento, no es verdad que usted o yo hayamos forjado nuestra individualidad de esa manera. Usted debe ser tratado como individuo; pero usted no nació como individuo; usted es quien es no merced a su sola voluntad, sino merced a la interacción y el diálogo con otros. Los seres humanos, por decirlo así, somos sujetos, hasta cierto punto, especulares, la imagen que cada uno tiene de sí mismo es el resultado de la interacción con otros, de un lenguaje que aprendimos y de una gramática cultural, por decirlo así, que no podemos deliberar, que no está entregada a nuestra voluntad. Si todo eso es así, es fácil comprender entonces que los individuos en cuya protección está interesado el liberalismo, somos sujetos post-sociales y que, por lo mismo, una protección genuina del individuo debe estar interesada en proteger las formas de vida en cuyo interior esos mismos individuos forjan su identidad. De ahí se sigue, entonces, que esos grupos tienen derecho a usar su lengua en el espacio de lo público y en la educación de sus hijos, a participar como grupo en las decisiones que los afecten y a ser protegidos en las formas de vida que sean capaces de suscitar la adhesión espontánea de sus miembros. Tienen derecho a todo eso porque –si descontamos los problemas de justicia correctiva que el problema en Chile supone– hay individuos cuya identidad parece estar indisolublemente atada a la subsistencia de esas formas de vida que experimentan desventajas. Ese derecho no puede ser, en rigor, descrito bajo la forma de ciudadanía, sino que, en consonancia con la literatura política, debe ser descrito en términos de reconocimiento.

El concepto de reconocimiento –que se encuentra en la base de esas demandas– posee una larga y vieja historia que se resume en el intento de responder una muy clásica pregunta: ¿cuáles son las pulsiones de la sociabilidad y de la política? O, en otras palabras, ¿cuál es el impulso íntimo de la vida social, aquello que hace que los hombres y mujeres entren, a veces, en conflicto entre sí y otras veces logren cooperar? La respuesta a esas preguntas, me parece a mí, permite comprender bien eso que hoy día se denomina reconocimiento y en el que se funda eso que se ha llamado –por oposición al liberalismo más clásico– una política de la diferencia.

Quizá una explicación algo estilizada del pensamiento liberal más clásico ayude a entender qué tiene de peculiar la demanda de reconocimiento.

El pensamiento liberal más clásico identificó como las pulsiones más básicas de la política y la sociabilidad al miedo. Hobbes –un autor que si bien no es liberal en un sentido estricto, merece ser llamado un protoliberal– imaginó un estado de naturaleza en el que la propia vida estaba, inevitablemente, amenazada por la competencia con los otros, quienes, provistos de las mismas esperanzas, y poseyendo recursos más o menos equivalentes, parecen condenados a una guerra de todos contra todos. Hobbes imaginó entonces, como ustedes saben, que los seres humanos enajenamos nuestro poder, poniéndolo en manos de un tercero el que, así, al monopolizar la violencia, podría entonces favorecer la cooperación

pacífica. La política, para Hobbes, semeja entonces un estado de guerra contenida, sublimada, un estado en el que la amenaza de violencia cotidiana, se cura instituyendo el monopolio de la fuerza. Locke, por su parte –quien merece, en plenitud de sentido, ser llamado un liberal- identificó como la pulsión básica de los seres humanos la superación del miedo a la indigencia mediante el trabajo y la propiedad. Para Locke, la relación primordial de los hombres entre sí aparece mediada por la relación del hombre con la naturaleza mediante el trabajo. Su relación con la naturaleza, sirve como título de propiedad que usted puede luego, intercambiar con los otros. El intercambio, o el mercado, sugiere Locke, constituyen la forma más básica de la sociabilidad.

Mientras para Hobbes, las demandas de los grupos equivaldrían a una forma incipiente de guerra que debe ser juzgada estratégicamente mediante una comparación de las fuerzas en conflicto, de suerte que esas demandas pesan tanto como la fuerza que son capaces de promover, para Locke esas mismas demandas equivalen a un deseo encubierto de incorporarse al intercambio, un reclamo, en otra palabras, por la exclusión del mercado.

Hegel, sin embargo, pareció pensar que la pulsión más básica de la sociabilidad y la política no era ni el miedo al otro, ni, tampoco, el miedo a la indigencia, sino el deseo de reconocimiento. Los seres humanos, pensó Hegel, tenemos una certeza de nuestro valor y de nuestra dignidad; pero se trata, en principio, de una certeza puramente subjetiva, de una certeza, diríamos, que usted posee ante la soledad de su pura conciencia. Esa certeza de su valor que usted, como digo, abriga nada más que para sí, no llega, por sí sola, dijo Hegel, a ser realidad, no llega, en sus palabras, a ser verdad. Para que alcance el estatus de realidad, para que esa certeza subjetiva llegue a ser verdad, es necesario, sugirió Hegel, que otra conciencia que no sea la suya la acoja, que la conciencia del otro reconozca ese valor y esa dignidad que usted se atribuye a sí mismo. Imponer a otros la idea que cada hombre o mujer se forjó de sí mismo, es la pulsión básica, pensó Hegel, de la sociabilidad y de la política. Por eso Hegel denominó actividad puramente humana no al consumo o al intercambio –en suma, no al mercado- sino al conjunto de acciones que un sujeto realiza para hacer del mundo un lugar donde sea reconocido, un lugar donde la certeza que él tiene de sí mismo sea, también, la certeza que los demás tienen de él. Usted puede participar del intercambio y ser un sujeto de mercado (que es, dicho sea de paso, lo que Hegel llamaba sociedad civil); pero usted sólo será plenamente humano cuando haga del mundo en el que usted vive un lugar donde la certeza de sí mismo sea, finalmente, reconocida. Nada de eso, como ustedes comprenden, se alcanza por la mera ciudadanía, o sea, por la pertenencia a un cuerpo abstracto capaz de autogobernarse. Usted no logra el reconocimiento si, al participar del autogobierno o del intercambio, debe asimilarse a otros, resignarse, en otras palabras, a no ser reconocido.

La demanda de reconocimiento se entiende bien, entonces, si se la contrasta con el punto de vista liberal más clásico acerca de cómo deben ser tratadas las minorías. La más clásica de las aproximaciones liberales a este problema, es la de la tolerancia: consiste ésta en dejar a las minorías conducirse a sí mismas, sin criminalizar su conducta, en tanto ellas, por su parte, no interfieran con la cultura dominante o mayoritaria o con la habilidad de los miembros de la mayoría para disfrutar su estilo de vida o su cultura. Este tipo de actitud está acompañada de una cierta restricción en el uso de los espacios públicos por la minoría y por el apoyo en impuestos de la minoría para mantener la cultura mayoritaria. Esa aproximación, fue históricamente acompañada del principio de no discriminación que se tradujo en una concepción de la igualdad como “ceguera a la diferencia” (este fue el caso del Chile del XIX cuando se proscribió toda forma de paternalismo hacia las minorías indígenas). En su conjunto, este tipo de aproximaciones,

en los hechos, se traducen en una pérdida de “publicidad” de las minorías. Usted, en estas aproximaciones, no alcanza el reconocimiento puesto que la certeza que usted tiene de sí mismo no podrá salir nunca de la esfera de la privacidad. Mientras el pensamiento liberal ve a lo privado como una garantía y una protección, el deseo de reconocimiento experimenta lo privado como una condena, como una invisibilidad.

Modernamente, otra forma del pensamiento liberal, más cercano al republicanismo, propone tratar a las minorías bajo la forma del derecho a secesión. Si la minoría se siente explotada, si sus derechos civiles no son respetados o si las injusticias históricas no son reparadas, entonces, sugiere (por ejemplo Sunstein), las minorías tienen un derecho moral a separarse, un derecho a la secesión.

Pero ni la ceguera a la diferencia, ni, tampoco, el derecho a la secesión son satisfactorias para la demanda de reconocimiento. El deseo de reconocimiento –que se traduce en la reivindicación de derechos lingüísticos, territoriales y de participación, todos los cuales, según creo, debieran ser concedidos– no está animado por el propósito de la tolerancia ni, tampoco, por el objetivo de separarse erigiéndose en una unidad autónoma. La demanda de reconocimiento parece, más bien, estar animada por un deseo de diálogo y de publicidad. Las minorías –como lo muestra la experiencia de los estados conscientemente pluriétnicos, que citaba yo al comienzo– no quieren ni ser invisibles, ni, tampoco, estar solas. En vez de todo eso quieren comparecer en el espacio de lo público provistas de su identidad y de su cultura y quieren ser protegidas de otras culturas que, a cambio de tolerarlas, las condenan hasta ahora a la invisibilidad y a la exclusión.

No es fácil, por supuesto, satisfacer esos deseos de reconocimiento en un estado constitucional. Todavía pensamos –al menos en nuestro país– que el estado constitucional es indisoluble de una extendida y homogénea conciencia nacional y, por lo mismo, nos sentimos tentados a calificar las demandas indígenas de insensatas o de meros arcaísmos producto de la pobreza o la exclusión. Nos gusta pensar, por eso, que quizá el problema indígena sea un asunto de puro bienestar y que cuando el mercado se expanda y los grupos hasta ahora marginados se integren a la expansión del consumo y a la rutina de los malls, estas demandas parecerán, simplemente, un mal sueño. Con todo, la experiencia muestra que las identidades colectivas en vez de ser apagadas por la expansión del consumo, tienden, por el contrario, a inflamarse. Y no es un fenómeno que atinja sólo a las minorías indígenas. La delicuescencia del estado nacional y la mundialización de la técnica y del mercado obliga incluso a quienes hasta hace poco formaban parte de las élites dominantes, a inventarse una identidad que los ayude a soportar el tráfigo de la modernización. Sólo que esa identidad no reviste la forma de un pasado indígena, sino la forma, al parecer más digna, de un presente religioso. El surgimiento del fundamentalismo religioso que en nuestro país es hoy día posible observar –donde las elites intentan hacer su vida al compás de sus creencias, resistiendo el ideal republicano de ciudadanía– es un fenómeno, me parece a mí, análogo al fenómeno indígena y, con toda seguridad, planteará, hacia el futuro, similares problemas de reconocimiento. Lo que ocurre es que hoy día todos somos minorías –desde el pobre indígena del sur, al empresario urbano del opus dei– porque todos, en alguna medida, queremos contar con una identidad que nos distinga, una identidad que le confiera sentido a nuestras vidas, en base a la cual podamos educar a nuestros hijos y que, por sobretodo, nos evite esa incómoda sensación de que, a fin de cuentas, no existimos.