

DEMOCRACIA RADICAL Y ESTADO MULTIÉTNICO:

Notas para una defensa política de la democracia como reconocimiento y redistribución*.

Carlos Riquelme
Doctorado en Filosofía
Universidad de Chile

I

Lo más seguro y evidente es que al menos la mayoría de nosotros estemos a favor de la “democracia”. Sin embargo, esta palabra se presenta de manera controvertida al situarnos en la polisemia de sus usos. Nos parece que Rancière muestra ya esta controversia al enunciar que “la reflexión moderna representa frecuentemente a la democracia como a distancia de sí misma, separada de su verdad”¹. A partir de esta reflexión, podemos observar dos posturas: Quienes se felicitan de poseerla, la reducen fácilmente a “un consenso sobre el orden de desigualdad más apropiado para garantizar a los menos favorecidos una parte suficiente de poder y bienestar. Quienes, por el contrario, “subrayan sus exigencias igualitarias no tardan en oponerle la realidad efectiva de una igualdad que la desmiente.” Al evaluar aquí una consideración conceptual (y general) de la democracia, tendríamos que reconocer que la democracia moderna es representativa. En los términos de Bobbio esto significa que las deliberaciones colectivas no son tomadas directamente por quienes forman parte de ella, sino por personas elegidas para este fin². La democracia moderna es representativa, pero también es liberal en nuestro caso, que es el sistema que emerge fuertemente de las dictaduras militares en América Latina. En el modelo de democracia representativa liberal, un modelo que tiende a reducir lo más posible las intervenciones del poder político y privilegiar la regulación directa y el mercado, en donde

* La primera versión de este trabajo fue presentada en el “VII Simposio de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política: La política en la era de la Globalización”, realizado los días 12, 13 y 14 de noviembre de 2003 en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso. En una versión final se presentó en el I Encuentro Latinoamericano de Estudiantes de Postgrado en Ciencias Sociales. “Repensando la Realidad Latinoamericana”, realizado por el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Alberto Hurtado, se realizó en la ciudad de Santiago de Chile, los días 3 y 4 de septiembre de 2004.

¹ Rancière, Jacques, *En los bordes de lo político*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994, p. 49.

² Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

lo político queda básicamente subordinado a los comportamientos económicos en el sentido más amplio³, la elección de “los gobernantes por los gobernados queda reducida a su significación más estrecha, en donde el pueblo debe expresar libremente su preferencia por un equipo y un programa de gobierno que no proviene del pueblo sino de los medios instruidos y preocupados por el *bien público*”⁴.

Esto es importante si consideramos que en Chile y América Latina las democracias armonizan con las desigualdades. Se nos ha hecho común la manera que toleran situaciones como el acceso desigual al poder o la distribución desigual de las riquezas. La mayoría de los países están gobernados por autoridades elegidas en elecciones democráticas y, sin embargo, pese a que en casi todos existiría un reconocimiento formal de los derechos fundamentales, mayores libertades civiles y políticas, es evidente la persistente concentración de la riqueza y los altos niveles de pobreza y exclusión social. El politólogo Hugo Quiroga de alguna manera se refiere a esto como “*un vaivén entre procedimiento y acciones sustantivas*”⁵ al mostrar que la democracia real, y no la ideal, tiene la capacidad de “convivir con la miseria de más de un tercio de los ciudadanos que son apartados de la sociedad”. Si aceptamos, que “las democracias reales tropiezan con serias dificultades para acercarse a la democracia ideal” tendríamos que reconocer, entonces, que “la incompletitud de la ciudadanía sería una de las consecuencias más destacadas”. Según él, lo que estaría en discusión es “la capacidad de las democracias para integrar a los ciudadanos”.

Decíamos que cualquier acuerdo sobre lo que sea la democracia es problemático y, a nuestro parecer, queda particularmente demostrado cuando Nancy Fraser se interroga sobre cómo debiéramos entender la democracia hoy en día. Las preguntas que propone apuntan a esclarecer, como prerequisite para remediar las injusticias, que las exigencias de reconocimiento puedan ser integradas con las pretensiones de redistribución en un proyecto

³ Tourain, Alain, *Igualdad y diversidad: las nuevas tareas de la democracia*. Fondo de Cultura económica, Argentina, 1998, p. 23.

⁴ Bautista Lechón, Carlos, “Democracia y pueblos indígenas” en *Revista Yachaikuna*, 1, marzo 2001, p. 3.

⁵ Quiroga, Hugo, (comp.), *Democracia, ciudadanía y el sueño del orden justo*, en Hugo Quiroga (comp.), *Filosofías de la ciudadanía: sujeto político y democracia*. Homo Sapiens Ediciones, Argentina, 2001, p. 202.

político omnicomprendivo⁶. Fraser espera que los teóricos críticos rechacen la “idea de una elección de tipo disyuntivo exclusivo entre la política de la redistribución y la del reconocimiento”. Básicamente, según ella, hoy la política cultural del reconocimiento no debe suplantar sin más a la política social de redistribución, debe haber una integración en un marco conceptual único y comprensivo.

Las pretensiones de este trabajo concuerdan plenamente con ella, sin embargo, quedan limitadas a la democracia chilena y aquello que se requiere para que todos puedan participar en ella. Por ello, hemos asumido las preguntas incisivas de Fraser sobre la democracia de “hoy” para seguir la reflexión. ¿Requiere la democracia la igualdad social? ¿El reconocimiento de la diferencia? O ¿La ausencia de dominación y subordinación sistemática?

La democracia que se pretende, y que deseamos defender aquí, debe distinguirse, como dice Fraser, de concepciones alternativas de democracia por un conjunto de respuestas distintivas a estas preguntas⁷.

II

El horizonte de emergencia de las preguntas de Fraser es el que ella ha llamado la *condición postsocialista*, es decir, “la ausencia de un proyecto emancipatorio amplio y creíble, a pesar de la proliferación de frentes de lucha; una escisión generalizada entre las políticas culturales de reconocimiento y las políticas sociales de redistribución, y el alejamiento de las pretensiones de igualdad frente a una agresiva mercantilización y un agudo crecimiento de las desigualdades materiales”⁸. Esta condición es la responsable, según ella, que la lucha por el reconocimiento se haya convertido hoy en día en la forma paradigmática de conflicto político. En el marco de la filosofía política moderna los teóricos de la justicia distributiva se han desentendido de la política de identidad, acusándola, tal parece, de falsa conciencia. De igual manera los teóricos del reconocimiento

⁶ Fraser, Nancy, *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, Santafé de Bogotá, 1997, p. 6.

⁷ *Ibid.*, p. 229-230.

⁸ *Ibid.*, p. 7.

evaden la distribución aislando la problemática de la diferencia cultural de la igualdad social. El reconocimiento de la diferencia ha alimentado las luchas de los grupos más diversos y que se movilizan bajo las banderas de la nacionalidad, la etnia, la raza, el género y la sexualidad. Los intereses de clase han quedado sometidos por la fuerza identitaria de los grupos y la explotación como injusticia fundamental es reemplazada por la dominación. Lo característico, diría Fraser, hoy en día, es que la solución a la injusticia y el objetivo de la lucha política estén sometidos al reconocimiento cultural, quedando desplazada la redistribución socioeconómica como respuesta. Taylor plantea, por ejemplo, que “cierto número de corrientes de la política contemporánea gira sobre la necesidad, y a veces la exigencia, de *reconocimiento*”⁹. Y recordemos, también, que él mismo considera que la democracia es una política del reconocimiento del otro. El problema nuestro es que las luchas por el reconocimiento tienen lugar en un contexto, Latinoamericano, de exageradas desigualdades materiales. Por ello, en palabras de Fraser, no se trata de suscribir o rechazar, de manera simple, sin más todo lo relacionado con la política de identidad o la política social de igualdad. Ambas posturas son excesivamente generales y no están matizadas. *Lo que requiere efectivamente la justicia es, a la vez, la redistribución y el reconocimiento*¹⁰.

Frente a lo anterior, una forma de poder encontrar, como quiere Fraser, un marco teórico adecuado a las exigencias de nuestro tiempo sería, por una parte, reconceptualizando el reconocimiento cultural y la igualdad social con el fin de lograr que ambos se apoyen entre sí. Por otra, formulando teóricamente las maneras como se entrelazan y apoyan mutuamente en la actualidad las desventajas económicas y el irrespeto cultural. Para abordar parte de esta tarea Fraser se centra en los ejes de injusticia que son simultáneamente culturales y socioeconómicos y que forman parte de las complejidades de la vida política *postsocialista* contemporánea, estos ejes tienen que ver con el género y la raza.

La discusión que plantea Fraser conceptualiza la redistribución y el reconocimiento como dos paradigmas diferentes de justicia. Esto lo hace con el fin de aclarar las complejidades de la política “postsocialista” contemporánea, en donde las exigencias de

⁹ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 43.

¹⁰ *Iustitia interrupta...*, Op., cit., p. 18.

cambio cultural se mezclan con las exigencias de cambio económico, tanto dentro de los movimientos sociales como entre ellos. Con este fin distingue dos concepciones amplias de la injusticia, analíticamente diferentes. Por un lado se refiere a la injusticia socioeconómica, arraigada en la estructura político económica de la sociedad, cuyo ejemplo podemos encontrar en la explotación, la marginación económica y la privación de los medios materiales indispensables para una vida digna. Por otro lado, entiende la injusticia de manera cultural o simbólica, es decir, la injusticia está arraigada en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. Tenemos aquí, como ejemplo, “la dominación cultural, el no reconocimiento y el irrespeto”¹¹.

Estas injusticias estarían arraigadas en procesos y prácticas que sistemáticamente ponen a unos grupos de personas en clara desventaja frente a otros. Es correcto reconocer que esta distinción que plantea Fraser es analítica, pues en realidad se encuentran, la injusticia económica y la cultural, irremediabilmente entrelazadas y reforzadas de manera “dialéctica”: esto quiere decir que “las normas culturales injustamente parcializadas en contra de algunos están institucionalizadas en el Estado y la economía; de otra parte, las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la construcción de la cultura, en las esferas públicas y en la vida diaria”¹². Sin embargo, pese a estos complejos cruces, debemos situarnos en la *distinción analítica*, ya que nos abre la posibilidad de examinar los conflictos que surgen desde aquella dialéctica, pudiendo además localizar lo que Fraser llama “interferencias mutuas” y que surgen cuando se persiguen simultáneamente objetivos de redistribución y de reconocimiento. Hago esta aclaración, pues, las dos clases de solución que Fraser propone se sitúan en la *distinción analítica*. Fraser aclara, en primer lugar, que la solución para la injusticia económica es algún tipo de reestructuración político-social. Una buena forma de obtener esto es la redistribución del ingreso, la reorganización de la división del trabajo, el someter la inversión a decisiones democráticamente adoptadas, o transformar alguna otra estructura económica básica. Hablamos entonces de “redistribución”. Por otra parte, la solución a la injusticia cultural será algún tipo de cambio cultural y simbólico. Observamos entonces la revaluación cada

¹¹ Ibid., p. 21-22.

¹² Ibid., p. 32.

vez mayor de las identidades irrespetadas y de los productos culturales de grupos menospreciados. El positivo reconocimiento y valoración de la diversidad cultural y la transformación de, si no todos, la mayoría de los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación, creando cambios importantes en la autoconciencia de todos. Hablamos entonces de “reconocimiento”. Lo que pretende mostrar Fraser, es que ni la redistribución ni el reconocimiento por sí mismos son suficientes para enmendar las injusticias. Por este motivo, propone una teoría crítica del reconocimiento que solidariza solamente con aquellas *formas de la política de identidad que puedan situarse en una relación coherente con una política de igualdad social*.

La relación que establecen las exigencias de reconocimientos y las exigencias de distribución se presenta de manera compleja. Podríamos hablar de una interferencia mutua que irrumpe cuando se presentan de manera simultánea ambas exigencias. Es lo que Fraser llamará el dilema “distribución-reconocimiento” y que se presenta en las colectividades bivalentes. En aquellas colectividades que “pueden padecer tanto la mala distribución socioeconómica como el erróneo reconocimiento cultural, sin que pueda entenderse que alguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra; por el contrario, ambas son primarias y co-originales”¹³. El dilema se presenta cuando, simultáneamente, por un lado, las exigencias de reconocimiento llaman la atención a la especificidad putativa de algún grupo, cuando no la crean efectivamente mediante su actuación y la afirmación de su valor, por otro lado, la exigencia de redistribución aboga por la abolición de los arreglos económicos que sirven de soporte a la especificidad de los grupos. Observemos que ambas tienden a promover la diferenciación y la desdiferenciación de los grupos. Pero, tal parece también, que ambas tienen por lo general objetivos que se contradicen: *las primeras tienden a promover la diferenciación de los grupos, las segundas tienden a socavarlas*. El resultado de aquello es que todos quienes estén sujetos a ambas injusticias necesitan afirmar y negar a la vez su especificidad. Como ejemplo, los tipos que propone Fraser como colectividades bivalentes paradigmáticas son el género y la “raza”. En ambas podemos encontrar dimensiones político-económicas, que las ubican dentro del ámbito de la redistribución, y culturales-valorativas, que las ubican dentro del ámbito del reconocimiento. Tomando

¹³ Ibid., p. 31.

puntualmente al género como ejemplo, podemos observar que posee ciertas dimensiones político-económicas porque es un principio básico de la estructuración de la economía política. Es cierto que el género genera modos de explotación, marginación y pobreza, estructurando, tanto la división fundamental entre trabajo remunerado *productivo* y trabajo doméstico no remunerado *reproductivo*, cómo la división dentro del mismo trabajo remunerado entre ocupaciones de altos salarios (del dominio de los hombres) y aquellas de salarios inferiores, específicamente de servicio doméstico (del dominio de las mujeres). A sí mismo, el género es también un factor de diferenciación cultural-valorativa. No debemos olvidar que la injusticia de género esta caracterizada por el androcentrismo y el sexismo cultural, lo que se traduce en una devaluación y desprecio con respecto a lo “femenino”. Las lesiones producidas por esta devaluación y desprecio son vinculadas al reconocimiento. Sin embargo ambas injusticias se entrelazan. Fraser dirá que “las normas androcéntricas y sexistas se institucionalizan en el Estado y la economía, y las desventajas económicas de las mujeres restringen su “voz”, impidiendo de esta forma su igual participación en la creación cultural, en las esferas públicas y en la vida cotidiana”¹⁴. Es a partir de este escenario de injusticias que “mientras la lógica de la redistribución implica eliminar el género como tal, la del reconocimiento implica valorizar la especificidad del género”. Aquí estamos, para Fraser, ante la versión feminista del dilema redistribución-reconocimiento: ¿cómo pueden las feministas luchar simultáneamente por la abolición de la diferencia según el género y por valorizar la especificidad de género?

III

El dilema en cuestión no puede quedar resuelto, más bien se debilita en una suerte de evasión, entendiendo que lo que interesa mostrar es la posibilidad de modificar aquel escenario donde conviven las injusticias y se entrecruzan las exigencias de justicia cultural y social. Este escenario irá tomando cuerpo con una combinación entre dos aproximaciones amplias al problema de la injusticia. Fraser llama a estas dos aproximaciones *afirmación* y

¹⁴ Ibid., p. 33-34.

*transformación*¹⁵. *Con las soluciones afirmativas a la injusticia se refiere a aquellas que están dirigidas a corregir los resultados inequitativos de los acuerdos sociales, sin afectar el marco general que los origina. En cambio, con las soluciones transformativas entiende las soluciones dirigidas a corregir los resultados inequitativos, justamente reestructurando el marco general implícito que los origina.*

Ahora bien es necesario señalar que esta distinción puede aplicarse tanto a la solución de las injusticias culturales (reconocimiento) como a las sociales (redistribución). En el primer caso, la solución afirmativa queda asociada con lo que Fraser llamará el “*multiculturalismo central*”¹⁶. Este tipo de multiculturalismo se propone reparar la falta de respeto mediante la “reasignación superficial del respeto entre las identidades existentes de los grupos existentes” y apoyando la “diferenciación entre los grupos”. En cuanto a las soluciones transformativas, Fraser nos dice que están asociadas con la *deconstrucción*. Es decir, se logra la eliminación de la falta de respeto mediante la transformación de la estructura cultural-valorativa subyacente, logrando desestabilizar la diferenciación entre los grupos. En el segundo caso, el de las injusticias sociales, tenemos que las soluciones afirmativas han sido asociadas históricamente con el *Estado liberal benefactor*¹⁷, ellas pretenden reparar la mala distribución de los recursos resultantes mediante la reasignación superficial de los bienes, sin alterar la estructura político-económica subyacente. Apoya, además, la diferenciación entre los grupos. Es lo que vemos cuando se aumenta “la porción de consumo de los grupos en desventaja económica, sin reestructurar de otras maneras el sistema de producción”. Por el contrario, las soluciones transformativas a la injusticia social, están asociadas “históricamente con el socialismo”, reestructurando profundamente las relaciones de producción y contribuyendo, de esta forma, a reparar algunas situaciones de irrespeto. Con estas soluciones a las injusticias no sólo se pretende alterar la distribución

¹⁵ Ibid., p. 38-39.

¹⁶ El multiculturalismo central que Fraser reconoce aquí es el que comúnmente, en los Estados Unidos, ha dominados los acalorados debates en torno a la educación en la esfera pública. El objetivo de su lucha es la *creación de formas públicas multiculturales que reconozcan la pluralidad de maneras diferentes, pero igualmente valiosas, de ser humano.*

¹⁷ Fraser se refiere al Estado liberal benefactor como el régimen establecido en los Estados Unidos después del New Deal. En este sentido lo diferencia del Estado benefactor social-demócrata y del Estado benefactor conservador-corporativo.

de las porciones de consumo, sino que también cambiar la división social del trabajo y las condiciones de existencia de los grupos.

Lo que mejor funcionaría para eludir el dilema de las colectividades bivalentes sería considerar compatible tanto a *las políticas afirmativas de redistribución del Estado liberal benefactor con las políticas afirmativas de reconocimiento del multiculturalismo central* (promoción de la diferenciación de los grupos), *como, de manera análoga, las políticas transformativas de redistribución del socialismo*¹⁸ *con las políticas transformativas de reconocimiento de la decostrucción* (se socava los factores de diferenciación que existen entre los grupos). Lo importante de estas complicadas soluciones es que debemos situarnos en un escenario más amplio de las múltiples y cruzadas luchas contra las múltiples y cruzadas injusticias. Esto debiera facilitar llevar a cabo el proyecto de transformar, como sugiere Fraser, las estructuras profundas de la economía política y la cultura pensadas “como una de las orientaciones programáticas” que permita hacer justicia a todas las luchas actuales contra la injusticia. Este escenario estratégico, al cual pensadores como Taylor y Walzer han tratado de acercarse a partir de su contribución política en el “campo de los derechos y el pluralismo”¹⁹, es el de un modelo democrático más radical. Un modelo que tiene como tarea la construcción de coaliciones, el profundizar la revolución democrática y conectar, así, las más distintas luchas democráticas²⁰.

IV

Centrémonos ahora en nuestro *locus* de reflexión, explorando en los ejes de injusticia, simultáneamente cultural y socioeconómicos, que encontramos específicamente en una colectividad bivalente como la indígena. Si bien las luchas por el reconocimiento étnico persiguen, por lo general, derechos de expresión cultural, José Bengoa nos dice que

¹⁸ Fraser no asigna aquí un contenido preciso a la idea socialista, más bien acoge un “sentido general de reparación de la injusticia distributiva mediante una reestructuración profunda de lo político-económico, en contraposición a las reasignaciones superficiales”. Como ejemplo de esto tenemos el caso “híbrido” de la democracia social, en donde se combina las soluciones afirmativas y transformativas. Este modelo involucra una “reestructuración económica moderada, mayor que la del estado liberal de bienestar, pero menor que la del socialismo”. *Ibid.*, p. 41, nota 33.

¹⁹ Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 39.

²⁰ *Ibid.*, p. 40.

“al proponer una sociedad multiétnica y multicultural los indígenas no sólo han cuestionado su propia situación de pobreza y marginalidad, sino que han cuestionado también las relaciones de dominación de la sociedad latinoamericana basadas en la discriminación racial, en la intolerancia étnica y en la dominación de una cultura sobre las otras”²¹. Según Bengoa, los indígenas han puesto en cuestión las bases del Estado Republicano Latinoamericano, que se ha construido sobre la unidad artificial y colonial de “un solo pueblo, una sola Nación, un solo Estado y que ha negado la existencia de la diversidad étnica y cultural de las sociedades modernas. Este es, podríamos decir, el significado de una *democratización fundamental*. La sociedad chilena actual adolece de esta uniformidad. Al situarnos en la historia de la comunidad política organizada podemos observar, como afirman Salazar y Pinto, que aun cuando “les pese a muchos, las etnias indígenas existen. Este hecho obliga a repensarnos como nación y como Estado para abrirnos a una realidad que no puede seguir desconociéndose”²².

Esta realidad, que no puede desconocerse, toca tanto a lo nacional como a lo internacional: en Chile y en el resto de América conviven diversos pueblos, distintas identidades. En el caso chileno existirían diversas comunidades cuya lengua, religión, valores e historia difieren del resto de la población. Desde hace mucho tiempo que ocupan y se identifican con el mismo territorio: *los miembros de una etnia tienen conciencia de pertenecer a una comunidad cuya cultura nutre una suerte de “honor colectivo” que estaría por encima de consideraciones de clase, puesto que para él participa cualquier miembro del grupo étnico, al margen de su posición social*. Pese a eso, si atendemos a la historia reciente, lo que se observa en el interés del régimen autoritario instalado en Chile en la década de los 70, es recomponer no solamente un orden institucional, sino también un orden identitario de la sociedad acorde con la teoría de una “patria homogénea”. En este sentido se llevarán a cabo con intensidad permanente y sistemática las políticas destinadas a silenciar a la población indígena. A este nivel cobran validez las palabras de Kymlicka cuando afirma que, pese al factor multiétnico de la mayor parte de las comunidades

²¹Bengoa, José, *La emergencia indígena en América Latina*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2000. p. 26-27.

²² Salazar, Gabriel y Pinto, Julio, *Historia contemporánea de Chile II: actores, identidad y movimiento*, Ed. LOM, Santiago de Chile, 1999, p. 137.

políticas de la historia, los especialistas en teoría política se han empeñado en utilizar “un modelo idealizado de *polis* en la que los ciudadanos comparten unos ancestros, un lenguaje y una cultura comunes”²³. Importante es tener en cuenta, por ejemplo, el Sistema de Planificación Nacional y Proyecto Nacional del régimen autoritario, en donde se asume y refuerza la homogeneidad cultural:

“8. CHILE: UN NACIONALISMO QUE MIRA HACIA LA UNIVERSALIDAD.

En un mundo cada vez más interdependiente, el Gobierno de Chile plantea su carácter nacionalista en la seguridad de que nuestra Patria constituye un todo homogéneo, histórica, étnica y culturalmente, no obstante su disímil geografía”²⁴

A partir de este período la idea de nación se ha mantenido “más o menos en los mismos términos a pesar de los cambios. *Contrario sensu*, alguien podría argumentar que esto es precisamente lo que el nacionalismo *debe* hacer: ofrecer una imagen inalterada de un pueblo unido, lo que le asegura una homogeneidad mínima a través del tiempo”²⁵. Pero no es sólo la idea de nación la que se plantea de manera restrictiva, también el modelo alternativo democrático que se instala inmediatamente después de este período, en la década de los 90. Recordemos, como lo afirma Carlos Ruiz en *Seis ensayos sobre teoría de la democracia*, que en la base del modelo democrático chileno de transición se alojarán las ideas que provienen de las concepciones de una democracia consensual o consociativa y que pretenden dar solución a los problemas político del país en un período complejo de transición. Este modelo depende en gran medida de las teorías elitistas de la democracia. Según sus críticos, comenta Ruiz, este modelo elitista, “se transforma en el control del pueblo por minorías dirigentes, en las que se deposita toda la confianza, contra la participación social, a la que se ve como amenaza desestabilizadora”²⁶. En otro lugar nos advierte que “la implementación de este modelo limitado de democracia, que busca

²³ Kymlicka, Hill, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 14.

²⁴ *Declaración de Principios del Gobierno de Chile*, Editora Nacional Gabriela Mistral, Santiago, 1974, p. 36. A los seis meses de la violenta interrupción del gobierno del presidente Salvador Allende (marzo de 1974), las Fuerzas Armadas (golpistas) entregaron una Declaración de Principios del Gobierno de Chile en la que hacían evidente el pensamiento *fundamental* que inspiraría su acción.

²⁵ Jocelyn-Holt Letelier, Alfredo, *El peso de la noche: nuestra frágil fortaleza histórica*, Ed. Planeta, Santiago de Chile, 1997, p. 46

²⁶ Ruiz, Carlos, “Concepciones de la democracia en la transición chilena” en *Seis ensayos sobre teoría de la democracia*, Universidad Nacional Andres Bello, Santiago de Chile, 1993, p. 169-171.

erradicar las expresiones políticas populares más autónomas, ha tenido como resultado una cierta privatización de la vida social y política y un fortalecimiento de la apatía y de la falta de participación política hasta niveles que no se conocían, por lo menos en el siglo XX”²⁷. Esto irá dando como resultado, a partir de los Gobiernos de la Concertación, la cristalización de un modelo que reprime cualquier manifestación indígena con el pretexto de hacer respetar la Leyes y el Estado de Derecho.

Pero habría que reconocer que, si bien no se ha llevado a cabo un amplio debate (que exceda los límites académico) acerca de nuestra identidad nacional, el proceso de democratización en Chile ha incorporado nuevos elementos para poder “solucionar” esta crisis con la cultura local de raíz étnica. Bernardo Subercaseaux, por ejemplo, afirma que uno de los aportes más importantes del gobierno de Aylwin es la aprobación, en 1993, de la Ley de Pueblos Indígenas, “la que contempla –entre otros aspectos- el fomento y el apoyo a la vida cultural de las principales comunidades étnicas del país, abriendo también causas para su proyección a nivel nacional (...) Por primera vez –nos dice- en la historia de Chile se realizó un censo²⁸ con datos étnicos, que nos indica que la población que se identifica por ejemplo con la etnia mapuche alcanza en el país un 10% de la población total y en la región de la Araucanía, una de un 25%”²⁹. Así también, reconoce que a pesar de esta Ley no se ha generado una presencia multicultural importante, o una actitud distinta de la sociedad mayor con respecto a la sociedad menor. Esto dejaría en evidencia –nos dice- los límites de una política y de una legislación que, aun cuando provienen del Estado, no se han *entronizado* ni en el resto de la sociedad ni en los medios de comunicación. El desafío sería entonces, según él, construir un país moderno que no esconda su pasado y que potencie su diversidad cultural³⁰. Concordamos ampliamente con lo que propone Subercaseaux, sin

²⁷ Ruiz, Carlos, “Democracia, multiculturalismo y ciudadanía” en *Análisis del año 2000: sociedad-política-economía*, 2000, Departamento de Sociología, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2001, p. 81-85.

²⁸ El censo en cuestión, es el “Censo de Población de 1992”, en donde se consultó por primera vez sobre la pertenencia indígena. Los resultados fueron sorprendentes, pues, un millón de los casi 14 millones de chilenos dijeron ser indígenas. En Santiago habitarían medio millón de personas que se autoidentifican como indígenas. En el campo existiría una población de 230.000 personas en comunidades mapuches. Ver Bengoa, José, *Censo de comunidades y localidades mapuches*, Instituto Nacional de Estadísticas y Ediciones Sur, Santiago de Chile, 1997.

²⁹ Subercaseaux, Bernardo, *Chile ¿un país moderno?*, Ediciones B, Grupo Editorial Zeta, Santiago de Chile, 1996, p. 143

³⁰ *Ibid.*, p. 143-144.

embargo, nos seguimos preguntando por qué desde 1993 hasta hoy, pese a los esfuerzos legales, no es posible una política reconocimiento estable y que además considere la redistribución económica.

V

Creemos efectivamente que las comunidades bivalentes de los pueblos indígenas están bajo la necesidad de cambios que puedan adoptar, como diría Fraser, la forma de afirmación o transformación. El gobierno debiera establecer una nueva política de estado hacia los pueblos indígenas. Consideramos que una redistribución afirmativa, por ejemplo, para solucionar las injusticias sociales de los indígenas en la economía debiera incluir la acción afirmativa, es decir, el esfuerzo real por asegurar a los indígenas los derechos participatorios en la política de fomento a las inversiones productivas o de infraestructura en territorio indígena, la porción equitativa de los empleos y de los cupos educativos existentes, sin cambiar la naturaleza y el número de esos empleos y cupos. Por otra parte, también creemos que el reconocimiento afirmativo para solucionar las injusticias culturales debiera incluir, como lo dice el sociólogo Alejandro Saavedra, la “redefinición del Estado de Chile como multi-étnico y no como multinacional”³¹, es decir, la voluntad de asegurar el respeto a “una población étnicamente diferenciada en la sociedad chilena y que forma parte de sus asalariados, sus empleados y campesinos chilenos”³² mediante la revaluación de la identidad étnica sin cambiar el código binario(indígena/no-indígena) que le da sentido. El escenario que se plantea entonces debe combinar políticas socioeconómicas de un modelo de desarrollo en que el Estado pueda priorizar el bienestar y la equidad de la mayoría de la población con las políticas culturales de un Estado multi-étnico en el que se apoye “las reivindicaciones de los mapuches como trabajadores; asalariados y empleados”³³. Ahora bien, esto debe ir acompañado con la idea de una redistribución transformativa que este dirigida a reparar las “injusticias raciales” en la economía, asumiendo que el modelo neoliberal no resuelve los problemas de los mapuches, sino más bien, siguiendo a Saavedra, lo *controlan* y *neutralizan* desde una perspectiva instrumental que los utiliza cuando

³¹ Saavedra, Alejandro, *Los Mapuches en la sociedad chilena actual*, LOM Ediciones, Universidad Austral, Santiago de Chile, 2002, p. 270-271.

³² *Ibid.*, p. 208.

³³ *Ibid.*, p. 277.

conviene. En este sentido, la redistribución transformativa debe adoptar la forma de una democracia “que se funda en la necesidad de la incorporación de demandas sociales y el incremento de la participación como sus rasgos centrales”³⁴, pero también, en donde las acciones del gobierno frente a la cuestión indígena, tengan necesariamente que ser “proteccionistas e intervenir en los mercados si buscan ser eficientes y tener éxito”³⁵. Por otro lado, el reconocimiento transformativo debe estar dirigido a reparar las “injusticias raciales” en la cultura mediante la deconstrucción antirracista, es decir, en nuestro caso, el desmantelamiento de la concepción etnonacionalista mediante la desestabilización de las dicotomías: cultura-mapuche/cultura-occidental. Siguiendo a Saavedra, debiéramos evitar “el imaginar que la población mapuche actual es un sistema social o grupo étnico separable de la sociedad chilena”. Saavedra propone que si “atendemos cabalmente que la población mapuche actual, con su identidad étnica, es parte de una misma sociedad y de la cultura que compartimos encontraremos más fácilmente las formas de construir un nosotros, un sujeto histórico con el que, juntos, hombro con hombro, transformemos la sociedad y construyamos nuestra propia historia”³⁶.

Una defensa política de la democracia como reconocimiento y redistribución se plantea en un escenario problemático, en el que se entrecruzan demandas a la política socioeconómica y la política cultural, demandas que pretenden subsanar la incapacidad de nuestra sociedad y de sus instituciones para aceptar una diversidad cultural que, hoy por hoy, se encuentra separada de una “dimensión de profundización de la democracia”³⁷. Pero también es dificultosa puesto que a partir del cambio de gramática en la situación sociopolítica actual se ha comenzado, tiempo ya, a privilegiar las narrativas particularistas. Esto nos sitúa frente a un falso dilema entre redistribución y reconocimiento, en que dimensiones culturales y materiales se entrecruzan.

Fraser sostiene que la injusticia material y la cultural son inseparables en la práctica, pues toda institución económica posee una dimensión cultural constitutiva y a su vez toda forma cultural posee una instancia político-cultural en relación con bases materiales. Para el

³⁴ *Seis ensayos...*, Op., cit., p. 14.

³⁵ *Ibid.*, p. 269.

³⁶ *Ibid.*, p. 216.

³⁷ Subercaseaux, Bernardo, *Nación y cultura en América Latina: diversidad cultural y globalización*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2002, p. 39.

caso chileno el irrespeto cultural puede traducirse en una situación de desventaja en la redistribución de bienes económico-culturales, y la desigualdad económica en una imposibilidad de participación igualitaria en la construcción de la cultura. Debemos tener en cuenta para nuestra solución, entonces, que aún cuando las colectividades bivalentes de los pueblos indígenas no busquen eliminarse a sí mismos como grupo, la etnia si constituye un modo de distinción cultural que forma parte de la estructura económico-política, por lo que cualquier solución que demos debe ser mixta. Debemos combinar una política de transformaciones económicas con una de reconocimiento en un proyecto político que vaya asociado al reconocimiento de las heterogeneidades.