

Cofanes : Bilan de Journée de Coopération pour le Développement dans l'ethnie Cofán

17 et 18 novembre 2006

CONTENU

1. INTRODUCTION
2. LES A'Í, OU COFANES
3. COOPÉRATION POUR LE DÉVELOPPEMENT. DE QUI POUR QUI ?
4. LA VALEUR DE LA DIFFÉRENCE
5. INDIGÈNES ET CITOYENS
6. CONCLUSIONS

1. INTRODUCTION

En 2001, l'Université du Pays Basque a ouvert une formation doctorale en Équateur appelée "Esthétique Valeurs et Cultures", programme adressé aux professionnels des sciences humaines, de l'anthropologie, l'art et l'architecture. À ce jour, il fait état de 89 participants -dont l'auteur, archéologue et professeur de l'Université Technique Équinoxiale de Quito-, répartis sur trois promotions.

En termes d'organisation universitaire, ce cursus a eu lieu en plusieurs étapes. La première année a été marquée par sept modules portant sur les Arts et l'Esthétique, la Philosophie Morale, la Philosophie Politique, l'Anthropologie Sociale et les systèmes d'Information. Cette étape du programme exigeait la rédaction de trois rapports en vue de sa validation. La deuxième année s'est plutôt axée sur la recherche et le développement d'un projet de thèse évalué par un tuteur. Une fois cette étape terminée, les doctorants étaient tenus de présenter leur projet de thèse devant un jury conformé par des professeurs de la UPV. Cette instance du cours, -que nous avons validée-, nous a automatiquement permis d'obtenir un DEA (Diplôme d'Études Avancées), et de progresser dans l'inscription en thèse doctorale au Département de Philosophie des Valeurs et d'Anthropologie Sociale. Mon plan de thèse -"Analyse critique de la proposition indigène de création de l'État Multinational en Équateur"-, fut approuvé le 7 juillet 2006 ; nous avons soutenu la thèse en novembre 2009.

La recherche de la thèse a trait à un problème contemporain qui touche de nombreux pays, sur presque tous les continents. La conformation des sociétés actuelles est définie par une population diverse, aussi bien d'un point de vue ethnique que linguistique et culturel. Dans des pays comme l'Équateur, les peuples indigènes réclament non seulement la reconnaissance de leur identité, mais ont aussi demandé la création d'un État Plurinational, aspiration qui a été exaucée suite à l'approbation par référendum de la Constitution Politique de 2008. Ces revendications à caractère ethnique et politique ont été manifestées ailleurs dans le monde, occasionnant ainsi de violents conflits.

Du fait du contexte socio-économique dans lequel se trouvent ces sociétés, la réapparition des valeurs d'origine ethnique s'explique par divers facteurs ; parmi eux, le niveau de pauvreté, de marginalité, et le manque de facilités en vue du développement humain. Il est indéniable que tout au long de l'histoire de l'Équateur, la population indigène a supporté les indices les plus élevés de marginalité, d'analphabétisme et d'inexistence d'infrastructure de base. La revalorisation de ses origines ancestrales l'a transformée en un acteur politique actif. Au-delà de leurs revendications de classe, la société nationale et l'État dans l'ensemble, doivent assurer les conditions afin que l'Équateur se structure sous la forme d'une société pluriculturelle, éduquée et unie face aux objectifs visant le développement, dans un monde de plus en plus interconnecté et globalisé.

Dans le contexte de ce programme doctoral, l'UPV / EHU, m'a accordé une bourse afin de mener une recherche de 3 mois, que j'ai effectuée à partir du 1er octobre 2006 à San Sebastián (en Espagne), au Siège de l' Université du Pays Basque. Ce contexte et le contact des professeurs du Département d'Anthropologie -Kepa Fernández de Larrinoa en particulier-, m'ont permis d'assister aux "I Journées de Coopération au Développement, radio culture et développement humain", réalisées à Vitoria, entre les 17 et 18 novembre. Il faut signaler que j'ai participé à ce colloque en tant qu'auditeur libre, raison pour laquelle l'engagement de présenter l'essai suivant ne correspond qu'à une collaboration destinée à approfondir la connaissance d'une thématique de plus en plus débattue du fait de son impact sur la vie des populations, indigènes tout particulièrement.

Alors que j'approfondissais l'analyse d'étude dans le cadre de ma thèse à l'UPV de San Sebastián, j'ai assisté à la lecture des rapports que les divers participants ont présentés lors de la rencontre des Premières Journées de Coopération au Développement ; l'un d'eux s'était fait en partenariat avec l'université pour laquelle je travaille, et proposait de renforcer la culture cofán dans les médias de l'amazone équatorienne. Un des exposés, réalisé par l'Organisateur, m'a mené vers une analyse critique de cette proposition pour le développement. Je ne connais pas la structure de ce projet en détails ; l'impression causée par l'exposition de Miguel Ramos m'a toutefois conduit à écrire les lignes qui suivent.

Indépendamment de l'impact du projet évoqué ci-dessus sur la vie quotidienne des cofanes, il n'est pas impossible d'aborder le sujet ethnique dans le contexte des normes légales équatoriennes, qui, en ce qui concerne le cas des ethnies, compte, -depuis 1998-, sur un paquet de droits collectifs, et, depuis 2008, sur l'approbation du plurinationalisme. Ces deux aspects seront détaillés ci-dessous, à partir de l'exemple d'une réalité ethnique objective, à savoir, la vie et la culture des cofanes. Les droits collectifs, qui s'inscrivent dans une politique pluriculturelle d'influence canadienne, ont créé des protections externes afin de soi-disant protéger l'authenticité des cultures indigènes, tout en laissant de côté les restrictions internes, tel que le suggère de Kymlycka (1995; 2000; 2003), précisément parce qu'aucune communauté ethnique de la société équatorienne n'est disposée, dans la pratique, à accepter, -par exemple-, la prohibition d'apprendre la langue de la majorité, en guise de chemin de défense et de protection de sa propre langue. L'on entend par restrictions internes toute action permettant de préserver les formes de vie, les traditions et les coutumes du groupe ethnique. Une ethnie peut restreindre la liberté de ses membres au nom de la solidarité du groupe. L'on se doit de comprendre ces limitations qu'un groupe s'impose dans le domaine culturel ou religieux, au nom de la préservation de la continuité de son groupe comme ethnie (Kymlicka, 1996: 58).

Nombreux sont les questionnements posés au sujet de la légitimité et la pertinence des droits collectifs, parmi lesquels se trouve le droit à sa propre culture et à sa consolidation, mais dans un scénario qui n'empêche pas la réadaptation culturelle exigée par les nouvelles générations.

Le sujet du plurinationalisme, amplement accaparé par les dirigeants de la CONAIE (Confédération des Nationalités Indigènes de l'Équateur), est devenu un fait, dès septembre 2008, alors que la société équatorienne a approuvé l'entrée en vigueur de la Constitution, où cette figure apparaît afin de qualifier la condition de l'État national, en remplacement de l'État uninationnel traditionnel historiquement reconnu par les institutions précédentes et accepté par le corps social du pays. Sans davantage de convulsions sociales ou de mobilisations, la plurinationalité a converti -par le biais d'une pirouette anthropologique-, les ethnies en nationalités, laissant entrevoir que cette condition implique nécessairement la reconnaissance des nationalités indigènes. Les ethnies, au-delà de la valeur de leur identité et du droit qu'elles ont de la mettre en pratique et de la défendre, sont désormais devenues des entités fondatrices du nouvel État national qui aspire à la construction d'une société inter-culturelle. Pourtant, les lois soutiennent un modèle multiculturaliste, avec des droits collectifs et une citoyenneté différenciée. Certes, la valorisation morale de ces nouvelles dispositions constitutionnelles s'amorce dans l'illégitimité, pas tant du fait de sa contradiction avec les principes de justice et de liberté, que pour son fondement sur des principes culturels faux et des théories discutables, telle que celle de la reconnaissance -de Charles Taylor (2003)-, qui favorise une politique de ségrégation des minorités nationales en lieu et place d'une politique d'intégration dans une société ouverte, libre et plurielle.

2. LOS A'I, O COFANES

Igual que otros pueblos originarios de América, esta etnia sintetiza su condición de humanos con el nombre de *a'i*, o la gente de verdad. Por estar en un paisaje atravesado por el río Cofanes, también se ha popularizado este término para identificar a un grupo perteneciente a la familia lingüística chibcha. Su lengua es la *a'inagae* (Moya, 1997: 104 ss), viven en la frontera colombo - ecuatoriana, en el piedemonte andino y en las márgenes de los ríos Aguarico, San Miguel o Sucumbíos y Guamués. Se calcula una población de mil habitantes, de los cuales 400 están en el lado ecuatoriano y los restantes al otro lado de la frontera, en territorio colombiano. Los datos demográficos no son exactos. Una fuente de información sobre las etnias de Colombia (Caicedo, 1996: 137) registra la cifra de 1061 habitantes *Kofan*. En el contexto demográfico nacional, los indígenas en Colombia representan el 1.7 % de la población, mientras que en el Ecuador, de acuerdo al censo de 2001, representan el 6.83 %.

Los cofanes fueron sujetos de evangelización cristiana en la época colonial. Más tarde, comerciantes, caucheros, buscadores de oro, misioneros evangélicos y traficantes de drogas, han llegado a sus territorios obligándoles a abandonarlos o a replegarse en espacios reducidos. En el lado ecuatoriano los cofanes aún controlan gran parte de sus espacios, mientras que en el lado colombiano lo han perdido y se han visto forzados a incorporarse a una economía de mercado a través de la práctica de la explotación maderera, una agricultura dedicada al mercado, la venta de artesanías e incluso la producción de coca. La etnia, a lo largo de quinientos años ha enfrentado la presencia de grupos extraños a su medio, por lo que no es de admirar que en el presente se advierta un profundo cambio cultural que amenaza con la existencia misma de esta cultura, cambio que no empezó en la era moderna sino hace más de 500 años cuando entraron a la zona los primeros conquistadores y evangelizadores. El cambio cultural está marcado por la adopción de nuevas costumbres que se evidencian, por ejemplo, en el uso del vestido occidental en el presente, cuando hace poco menos de medio siglo era común la *cusma* introducida por los misioneros, prenda que a su vez reemplazó a los tejidos antiguos elaborados con una fibra vegetal llamada *damagua*.

Las viviendas comunales, tipo *maloca*

, han sido reemplazadas por las casas unifamiliares, denotando con ello un progresivo aliento de la propiedad privada en remplazo de la colectiva; igual cambio se advierte en la organización política, que funciona con un modelo de "cabildo" impuesto por la influencia religiosa desde tiempos coloniales. Por cierto que la presión que soportan y que termina en una franca aculturación, no es únicamente por causas históricas de la colonia o de los misioneros. En los últimos años, el contacto de los cofanes con los quichuas les está llevando a una mezcla racial y cultural.

No obstante el impacto de la modernidad, los conflictos fronterizos causados por la guerra interna de Colombia, el tráfico de drogas y la acción de los paramilitares, los cofanes se esmeran en la conservación de su cultura; aunque están rodeados de población mestiza y de campamentos petroleros, los ancianos continúan con la práctica del shamanismo y el consumo de *yagé* o *ayahuasca* a más de que hacen el esfuerzo de enseñar a sus descendientes los conocimientos básicos sobre la flora, fauna y biodiversidad que comparten. En los tiempos actuales, los cofanes se hallan en un momento de la historia que les hace participar simultáneamente de dos mundos: el propio, ancestral y milenario y el mundo occidental encarnado en los mestizos colonos, y por supuesto en todo el aparato legal y administrativo del Estado nacional. Desde el lado cofán, sus integrantes quisieran imaginar un asentamiento fuera del contacto de occidente, equivalente a una vida autónoma y regida por las normas y valores de su propia cultura. Sin embargo, la historia presenta un escenario de contacto y comunicación con el mundo mestizo, que progresivamente ha ocupado sus territorios, ya sea por la expansión de las obras públicas como las carreteras, la explotación del petróleo o la instalación de poblados de colonos con las consecuencias que ello trae. El Estado, en su afán de llegar con la acción gubernativa a todos los rincones del territorio nacional al menos ha puesto a funcionar una estructura político-administrativa que supone la existencia de jurisdicciones de importancia progresiva como la parroquia, el cantón y la provincia. En este esquema, los cofanes son parte de la provincia de Sucumbíos y su hábitat ya no es más un espacio alejado o inaccesible como ocurría hace 25 o 30 años.

La situación actual de los indígenas en el Ecuador también tiene su ente responsable, más allá del Estado o de los mismos indígenas. Desde hace varias décadas las etnias están organizadas, por lo que sus propuestas, reclamos y reivindicaciones pasan por el análisis de una dirigencia nacional, que sin necesariamente saber los pormenores de una comunidad ha abrazado un discurso que resalta la etnicidad y la diferencia cultural para reclamar espacio político y demandas que le benefician. En los últimos 20 años, la dirigencia indígena, sin mayor oposición de la sociedad, ha conseguido que el Estado se encamine por un modelo multiculturalista, al haber aprobado en el año 1998 los derechos colectivos y en el 2008 la plurinacionalidad, normatividad que está en proceso de aplicación y cuyos resultados están por verse.

3. COOPERACIÓN AL DESARROLLO. ¿DE QUIÉN PARA QUIÉN?

Un proyecto de antropología para el desarrollo tomó en cuenta a la etnia cofán para aplicarlo, a través de la capacitación de un equipo de monitores culturales que actuarían como productores de programas de radio en su propia lengua y con temas de su propia cultura. La focalización de este proyecto a favor de los cofanes la impone la autoridad eclesiástica de la provincia, quien

considera que estos indígenas son los menos favorecidos por la ayuda interna y externa, mientras que los quichuas, que también habitan en la zona, generalmente son los mejor atendidos y los que más apoyo reciben. Escogido el sujeto de acción del proyecto se busca a sus ejecutores, que tienen una doble responsabilidad: aquellos que plantean el proyecto desde la antropología para el desarrollo, con el soporte de un contenido académico investigativo, y que se encargan de buscar el financiamiento en un gobierno u organismo europeo, para lo cual es indispensable convertirse en ONG, igual que otras tantas que se organizan para transferir la ayuda del primer mundo al tercer mundo. Esta ONG, una vez constituida, y conseguidos los fondos establece o busca una contraparte nacional, a la cual se le transfieren, todo o parte, de los fondos del proyecto y se pone en marcha la logística y demás componentes programados. El sujeto beneficiario, también debe tener personería jurídica, por lo que la nacionalidad Cofán posee su Federación de la Nacionalidad Cofán (FEINCE), que, como se verá más adelante, esta presidida por un no cofán.

En el lenguaje de la solidaridad del primer mundo para el tercer mundo, a los pueblos indígenas les falta todo y tienen una forma de vida que para algunos autores les ha llevado a calificarlos como "ruinas humanas". Ciertamente que los más altos índices de pobreza, insalubridad, desnutrición, analfabetismo y marginalidad, se encuentra en el mundo indígena, igual que el escenario del mundo mestizo o negro excluido de las ciudades del país. No es que la pobreza este direccionada a lo indígena, sino que las causas estructurales y formas de organización del Estado han creado las condiciones que impiden sobrepasar este modelo que perjudica a los más débiles y por cierto a quienes se hallan en la periferia de los centros de poder. Volviendo al sujeto del programa de antropología para el desarrollo, deberíamos reflexionar en el hecho de que si el mundo blanco mestizo, llámese Estado (colonos, militares, misiones religiosas, madereros, petroleros, antropólogos) no hubiera llegado a los dominios de los pueblos amazónicos, realmente no necesitarían nada, toda vez que tendrían la libertad, el territorio y los medios para aplicar sus prácticas culturales tradicionales y ancestrales. Ha cambiado esta situación porque los indígenas ahora dependen más del dinero que puedan recibir por algún canal de trabajo que de la misma tierra que les provee de alimentos, de la pesca o de la cacería que ya no pueden aplicarla porque simplemente la fauna se ha alejado en los lugares donde llega el hombre a ocupar sus espacios. Desde el punto de vista occidental, claro que les falta todo, desde una guardería infantil hasta un club nocturno para la diversión de los más jóvenes, o motosierras para talar los árboles que necesitan para hacer sus casas o canoas. Las condiciones del mundo contemporáneo han creado una cultura que está dominada por un modo de vida que abraza, por medio de la técnica y de la ciencia, todo el planeta. Ya no existen pueblos no contactados (con excepción en el Ecuador de los tagaeri y taromenane) que se aferran a sus particularismos culturales, sencillamente por su propia voluntad. Es tal el impacto del mercado que cualquier rincón del mundo esta interconectado al instante con el otro extremo en cuestión de segundos. Las culturas prístinas, congeladas e inmutables ya no existen, por lo que los seres humanos cada día se ven abocados a estructurar sus códigos de comprensión partiendo de la base de que sus identidades son múltiples y sobrepuestas. Nada raro es por lo tanto que frente a la necesidad de establecer un contacto con el mundo exterior los cofanes elijan de presidente de su organización a un poblador mestizo, casado con una mujer de la etnia, para que los represente. Sin duda se

harán la idea de que él, siendo parte del mundo de los otros, tiene mejores posibilidades de gestionar con éxito aquello que están buscando del mundo exterior. En efecto, el presidente de la Nacionalidad Cofán, vestido como tal o más bien disfrazado como tal, asume con absoluta lealtad un discurso orientado a defender el patrimonio cultural de su grupo y remarca en la necesidad de defender los territorios de esta etnia, que no llega al millar de pobladores, y que con seguridad, de acuerdo al Estado, los territorios que reciban deben tener un aval jurídico. El líder indígena, que no conoce una palabra del idioma nativo, por cierto construye las oficinas de la federación en la ciudad más próxima (Nueva Loja), donde es más fácil el contacto con el medio oficial y concibe a su organización como una suerte de hostel para quienes por alguna razón salen de la selva a la ciudad y encuentran en este lugar un lugar de alojamiento para no convertirse en mendigos o pordioseros en medio de una ciudad mestiza que ni siquiera les mira cuando pasan por la calle con sus atuendos típicos.

Si nos admiramos de esta doble identidad del dirigente, es más admirable la verificación de una triple identidad. Se trata, en efecto, del hijo de una pareja de misioneros protestantes que por circunstancias del trabajo evangélico de sus padres nació y creció en una comunidad cofán. Aprendió la lengua y su cultura. Cuando adolescente salió a estudiar a Quito y asumió la identidad mestiza y cuando bachiller sus deseos profesionales le llevaron a Norteamérica donde asimiló una nueva identidad. Su personalidad tiene la virtud de desdoblarse según el escenario en el que se encuentre. A la hora de planificar el desarrollo de sus proyectos etnoturísticos en el país del norte, se comporta como norteamericano; en el Ecuador, a la hora de buscar ciertas limitaciones para mantener intacto el paraíso selvático en que habitan se convierte en ecuatoriano y cuando entra en la selva y convive con sus vecinos es un cofán más. Sobre posición de identidades, sobre posición de nacionalismos, porque en definitiva no se sabe que lealtades motivan su accionar. Este personaje, muy conocido en el medio indígena de Lago Agrio y en los territorios cofán, (de nombre Randy Borman) ya no es muy bien venido por los jóvenes que ven en él seguramente a un extraño que aprovecha para su beneficio su condición de indígena postizo. Zábalo es el nombre de la comunidad que se integró con la ayuda de Randy y de varias familias trasplantadas de Dureno para convertirlo en un centro turístico (Moya, 1997: 112).

Contando con la personería jurídica de la FEINCE se pone en marcha el proyecto de capacitación de la población joven de las comunidades cofanes. Se decide seleccionar a 20 jóvenes, 10 hombres y 10 mujeres procedentes de las cinco comunidades más grandes, quienes se integran a un programa de capacitación a ejecutarse en la sede de la FEINCE, en el que recibirán clases teóricas y prácticas de producción de radio. El objetivo es que 10 trabajen a contrato por un tiempo más o menos prudencial, de tal suerte que se conviertan primero en gestores de recuperación de su cultura a través de relatos o descripciones que puestos en discursos sencillos puedan ser transmitidos en lengua nativa en un programa de Radio Sucumbíos. El proceso se inicia con capacitadores de Quito, (contraparte nacional y en idioma español) bajo una disciplina exigente: respeto de horarios y condiciones. En el transcurso del primer día, dos de ellos salieron en la noche a tomarse unas cervezas y regresaron pasadas la

hora límite, por lo que fueron llamados la atención y expulsados del programa. Este hecho, más allá de justificar un acto indisciplinario, demuestra una práctica normal de la juventud, que se incorpora a una distracción de la segunda cultura en la que viven, la mestiza, que no solo les provee de los atuendos occidentales como los vaqueros, las gafas y los teléfonos móviles, sino también fórmulas de diversión con el licor de por medio.

La identidad es un componente de la personalidad individual que inclina su conducta a la pertenencia y valoración de unos rasgos culturales, de un objetivo común e histórico. Pero cuando un mestizo disfrazado de cofán es nombrado presidente de la federación de la nacionalidad y nos habla de defender su cultura y costumbres, nos obliga a pensar que sí hay como manejar dos identidades al mismo tiempo: para los casos que tienen que ver con su mujer, su casa y sus vecinos, es cofán. Pero cuando se trata de gestionar lo que sea ante el gobierno de la ciudad, provincia, Estado o del mundo, se convierte en interlocutor mestizo que conoce y domina el proceso de cómo lograr ese objetivo. Es mestizo e indígena y al revés, indígena y mestizo. La identidad que los dirigentes manejan como una suma de valores prístinos congelados en el tiempo e inmutables, definitivamente no existe.

He mencionado intencionalmente los casos particulares de Borman y del presidente de la FEINCE porque pintan una realidad que empieza a ser cuestionada desde fuera de la realidad sudamericana. La consistencia de las conductas y argumentos de los pueblos indígenas en América Latina, han sido analizadas por Adam Kuper en su artículo "The Return of the Native" (Revista norteamericana *Current Anthropology*), en que declaró que las reivindicaciones indígenas actuales reposan sobre bases científicas falsas y que la visión esencialista de la cultura anunciaba un inquietante retorno del primitivismo. En las conclusiones, Kuper pone en cuestión la existencia misma y la legalidad de esta realidad indígena, reprochando además la producción de nuevos mecanismos de exclusión frente a quienes no podían usar la etiqueta de indígena (En Bosa y Wittersheim, 2008: 10). El punto de vista de Kuper recuerda, por más de una razón, el paradigma de las tradiciones inventadas que crítica la falta de autenticidad de las reivindicaciones indígenas lideradas por las luchas anticoloniales. El caso de Borman y del presidente de la FEINCE nos permiten demostrar que a la hora de aplicar los derechos colectivos se concluye que en el orden práctico existen muchas dificultades para saber quién es o no indígena (problema de suprainclusión e infrainclusión). En otras palabras, los límites del grupo no son nítidos. No existe un conocimiento transparente de quiénes son los integrantes del grupo beneficiario de derechos, aparte de que los grupos son poliétnicos y están compuestos de miembros de otros grupos que lo cruzan transversalmente. Esta observación señala que al interior de los grupos es factible encontrar otros, que igualmente serían objeto de derechos más específicos aún. Se refiere a que en el interior de los grupos culturales también se encuentran una amplia gama de sub grupos, como los gays, lesbianas, ancianos, pobres, ricos, etc. Finalmente, no se puede desconocer que los grupos son dinámicos. Este es uno de los aspectos más importantes cuando se trata de identificar a las culturas indígenas, toda vez que al momento del reconocimiento pueden demostrar pertenencia a una cultura diferente, pero en el transcurso de tiempo esas culturas se mezclan, cambian e

incluso pueden desaparecer. Cuando esto ocurre, los derechos de grupo ya no tendrían razón de ser. Si los titulares de derechos cambian en la esencia de los valores por los cuales están protegidos, también cambiaría la razón de ser del macro sujeto.

Señalé que es fructífero disponer de una plataforma organizativa para contactarse con el mundo y decir que son excluidos. Paradoja la del ejemplo, pero así ocurre. Una fe religiosa impone su influencia para que un gobierno europeo ayude a formar productores de radio en lengua cofán. Cursillo de una semana para el cual han debido realizarse varios viajes entre Europa y América con técnicos e investigadores. Todo el aparataje en el contexto de una antropología para el desarrollo.

Definitivamente la antropología ya no tiene más remedio que decir que contribuye con la asimilación/integración de las minorías étnicas en la sociedad mayor. De todo este proceso el Estado ni se entera, como tampoco se entera de la acción que centenares de ONGs que dispersas en el territorio nacional contribuyen a paliar en algo las necesidades de los pueblos minoritarios o de los grupos vulnerables. No está mal que se apoye siempre y cuando el grueso de la inversión se traslade a los beneficiarios.

Es el mundo en que vivimos. De un lado el discurso que denuncia al mundo la exclusión y de otro, aprovecha ese supuesto marginamiento para canalizar unas gotas de maná. Curiosa actitud de las nacionalidades que saben que en el plano de lo ancestral la vida comunitaria se basó en el triple soporte de la solidaridad, reciprocidad y redistribución. Mientras que la riqueza se capitaliza en occidente en los bancos, sirve para acumularla; la que se logra entre las minorías sirve para redistribuirla. La una llega a cuenta gotas, mientras que la otra se diluye porque no puede aplicarse.

4. EL VALOR DE LA DIFERENCIA

Los a í Cofán son dueños de una cultura ancestral que se activa en la cotidianidad simultáneamente, cuando es del caso, con la cultura de los otros, los mestizos. La diferenciación étnica está marcada fundamentalmente por el código de comprensión que imprime la lengua materna y que se complementa con sus saberes, costumbres, atuendos y forma de vida tradicionales. Toda cultura comparte similares comportamientos, toda cultura imprime signos de identidad en sus seguidores, sin necesariamente cerrar la posibilidad de asimilar valores, conocimientos o formas de vida de otras culturas. Si la concepción de la cultura la entendemos como una entidad cerrada, entonces el relativismo se convierte en el

paraguas que define a una sociedad. Pero si la cultura la entendemos como una entidad abierta, ilimitada y libre, no queda espacio para las fronteras y barreras que impone la etnicidad y el nacionalismo. En el caso de los cofanes, se considera necesario reforzar la cultura nativa frente a los peligros y amenazas que nacen del contacto con el mundo occidental y mestizo. No está mal que se trabaje con esa orientación, no obstante que se debe advertir que la primera acción que permitirá reforzar la cultura cofán es la endoculturación, es decir la educación que puedan proporcionar las generaciones adultas a las generaciones jóvenes a fin de que los valores y formas de vida tradicionales se mantengan en el futuro. Si este canal de enseñanza no existe, difícilmente se va a conseguir, por medio de programas de radio, el fortalecimiento de la cultura indígena. Dicho de otra manera, se debe considerar el funcionamiento del tejido social interno, antes de propiciar una suerte de promoción de los rasgos de la cultura cofán a través de los medios de comunicación de masas.

La aspiración de los cofanes de contar con un programa de radio en su lengua materna podría inscribirse en una estrategia que permita que esta cultura sea conocida y reconocida por los otros, los mestizos. En este contexto, el derecho al reconocimiento no solo es una necesidad de la política contemporánea sino una exigencia que motiva a los movimientos nacionalistas en su accionar político, como representantes de los grupos minoritarios. La tesis de Taylor es que la identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste, a menudo también por el falso reconocimiento de otros, y así un grupo de personas puede sufrir un daño si la gente que le rodea le muestran un cuadro limitativo, degradante o despreciable de si mismo (Taylor, 2003: 43). El reconocimiento es el camino para que los grupos minoritarios sean ellos mismos, aspiración que puede ser considerada como idea seminal del nacionalismo moderno, *tanto en su forma benigna como en su forma maligna* (Ibíd., 51).

El derecho a la diferencia es el derecho de los individuos a ser reconocidos como miembros de cierto grupo social y a gozar de determinados beneficios en virtud de ello. La identidad de los individuos que pertenecen a ese grupo se afirma sobre la base de las diferencias que los caracterizan como miembros del grupo y los distinguen de otros ciudadanos. Los justificativos del derecho de las culturas a sobrevivir y florecer o evolucionar manteniendo su identidad colectiva, se basa en: la cultura como elemento constitutivo de la identidad personal; la cultura como condición para el ejercicio de la autonomía y la autenticidad de sus miembros. Aspecto notable en las culturas tradicionales. Si un Estado nacional reconoce el derecho a la diferencia tiene el deber de actuar en consecuencia, aplicando políticas apropiadas y para ello puede hacer transformaciones en el marco jurídico vigente, incluido el constitucional (León, 1999: 89).

Salmerón defiende el derecho a la diferencia con base en el papel de la cultura en la identidad y autenticidad de las personas, al mismo tiempo que esa defensa debe fundamentarse en la noción de 'persona' como agente moral. Para ello es necesario aclarar algunos conceptos

ligados como dignidad, identidad y autonomía. Si no se hace esto no habría manera de defender el derecho a la igualdad, *ni las obligaciones del Estado de garantizar las condiciones para la satisfacción de las necesidades básicas de las personas ni para la preservación de las identidades colectivas* (En León, 1999: 90).

Salmerón recuerda que el concepto de dignidad está en la base de la política de la igualdad –la política de reconocer a todos los seres humanos los mismos derechos fundamentales- , sin la cual sería imposible concebir una sociedad moderna y justa.

El concepto de identidad fundamenta la política del reconocimiento –el reconocimiento de la diferencia-, son las identidades individuales y colectivas las que luchan por el reconocimiento, subrayando las diferencias que caracterizan a los miembros del grupo y los diferencian de los demás.

El concepto de dignidad alcanza su madurez filosófica en Kant, cuando se reconoce que un agente moral es capaz de dirigir su propia vida por principios. A esta posición, Salmerón incorpora el concepto de pertenencia a una comunidad, a través de la cual el individuo consigue seguridad, bienestar y condiciones de realización personal. Este autor deja en claro que los derechos morales son derechos individuales (León, 1999: 91).

Taylor fundamenta la teoría del reconocimiento en una condición que es consustancial a los seres humanos, cuando dice que esta cualidad de la sociedad no es una cortesía que debemos a los demás, sino que se trata de una necesidad humana vital (Taylor, 2003: 45 y ss). Esta idea y otras que llevan a Taylor a defender la protección de los grupos minoritarios se explican a continuación.

El moderno concepto de dignidad, que tiene un sentido universalista e igualitario se refiere a lo inherente a la dignidad de los seres humanos o de la dignidad del ciudadano (Taylor, 2003: 46). La dignidad significa que los límites morales de realización humana están en nosotros mismos, es decir en la autenticidad, como principio articulador, según Herder, quien planteó la idea de que cada uno de los seres humanos tiene un modo original de ser humano, cada persona tiene su propia medida (Ibíd., 49). Esta idea atribuye una importancia fundamental a la fidelidad que me debo a mí mismo. *Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para mí el ser humano* (Ibíd., 50). Se debe mencionar que Herder aplicó dos concepciones sobre la originalidad, la individual y la colectiva. En la primera, la originalidad a la hora de la comunicación con las otras personas, y en el segundo, cuando la

cultura es transmitida entre los pueblos. En esta concepción del deseo de ser uno mismo, se anula la idea de colonialismo para dar la oportunidad de los pueblos del tercer Mundo a recuperar su autenticidad.

Es así como el discurso del reconocimiento se ha vuelto familiar para nosotros en dos niveles: primero, en la esfera íntima, donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes. Y luego en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor (Taylor, 2003: 59).

Del concepto del honor se llega al de la dignidad como expresión de valor universal, que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y los títulos, incluido el principio de la ciudadanía. De otro lado, el desarrollo del concepto de identidad llevó al surgimiento de la política de la diferencia, que también tiene una base universalista, que causa un traslape y confusión entre ambas (Ibíd., 60).

El principio es que cada quien debe ser reconocido por su identidad única. Pero aquí el reconocimiento significa otra cosa. Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalistamente lo mismo, una suerte de canasta de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia – dice Taylor – lo que pedimos es que sea reconocido la identidad única de los individuos o de los grupos, porque son distintos de los demás. Esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante y mayoritaria. Y esta asimilación es el pecado cardinal contra el ideal de autenticidad.

La controversia entre la política de la dignidad como valor universal, busca unas formas de no discriminación, pero ciega a los modos en que difieren los ciudadanos, en cambio la política de diferencia redefine la no discriminación exigiendo que estas distinciones sean la base de tratamiento diferencial (Taylor, 2003: 63). En el caso de Canadá, funciona así:

De este modo los miembros de los grupos aborìgenes recibirán ciertos derechos y facultades de que no gozan otros canadienses si finalmente aceptamos la exigencia de un autogobierno aborìgen, y ciertas minorías recibirán el derecho de excluir a otras para conservar su integridad cultural, y así sucesivamente (Taylor, 2003: 62).

La política de la dignidad igualitaria parte de la idea de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto, concepción metafísica nacida del pensamiento de Kant, quien emplea el termino dignidad, como un valor que inspira respeto por nuestra condición de agentes racionales, capaces de dirigir nuestra vida por medio de principios (Ibíd., 65).

La teoría del reconocimiento como expresión de una ideología comunitarista consagra como un valor el trato discriminatorio o desigual de los integrantes de una comunidad política. La intencionalidad de proteger a los grupos minoritarios legitima la validez de los derechos colectivos y, consecuentemente, el funcionamiento de una ciudadanía diferenciada. *Desde fines de la década de los 1970, las reivindicaciones por el reconocimiento de identidades basadas en el género, la raza, el lenguaje, la etnia y la orientación sexual han desafiado la legitimidad de democracias constitucionales establecidas* (Benhabib, 2006: 8). La dinámica social contemporánea nos hace evidente los intentos de integración global, al mismo tiempo que, en otros rincones del planeta, la desintegración sociocultural, el resurgimiento del separatismo y el auge del terrorismo internacional.

Estas expresiones de la modernidad, si bien no son las únicas en la historia de la humanidad, han sido motivo de estudio y encasillamiento en conceptos unificadores. Es así como los temas socio culturales han sido encajonados en las luchas por el reconocimiento (Ch. Taylor, N. Fraser y A. Honneth). Otros autores, como I. Young, W. Connolly, prefieren hablar de los movimientos por la identidad/diferencia, mientras que W. Kymlicka, califica a estas reivindicaciones como movimientos por los derechos culturales y la ciudadanía multicultural. Estas propuestas analíticas de lo que ocurre actualmente no hacen otra cosa que poner en el primer plano del discurso político el tema de la identidad cultural (En Benhabib, 2006: 8).

El libro de Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la Cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, examina los desafíos de la teoría y la práctica de las democracias liberales frente a estos movimientos que se manifiestan en un mismo espacio político-temporal. Partiendo de la idea de que las culturas se construyen a través de prácticas controvertidas, S. Benhabib sostiene que la respuesta a esta extraña multiplicidad de movimientos ha generado un normativismo prematuro en gran parte de la teoría política actual:

ha significado también el fracaso para cuestionar el significado de la identidad cultural y *el abandono de estas temáticas por parte de la literatura sociológica e histórica, dominadas por el constructivismo metodológico*

(Benhabib: 2006: 9). El resultado del normativismo prematuro es la implementación de políticas improvisadas que corren el riesgo de solidificar las diferencias ya existentes entre los grupos (Ibíd.) Para enfrentar este problema y estudio, Benhabib propone la aplicación de un modelo democrático deliberativo

que permita que la máxima controversia cultural dentro de la esfera pública, en las instituciones y asociaciones de la sociedad civil y a través de ellas

(Ibíd.). Aunque es partidaria del universalismo constitucional y jurídico en el sistema de gobierno, también sostiene que ciertos tipos de pluralismo legal y de participación en el poder a nivel institucional a través de parlamentos regionales y locales son perfectamente compatibles con la democracia deliberativa (Benhabib, 2006: 9).

La mayoría de los teóricos democráticos apoyan las luchas por el reconocimiento y por la identidad/diferencia, en la medida en que propugnan la inclusión democrática, justicia social y política y fluidez cultural.

Sin embargo, los movimientos para mantener la pureza o particularidad de las culturas me resultan irreconciliables con ciertas cuestiones de tipo democrático y epistemológico más básicas. Desde el punto de vista filosófico, no creo en la pureza de las culturas, o incluso en la posibilidad de identificarlas como totalidades significativas diferenciadas (Ibíd., 10).

La cultura, para Benhabib consiste *en prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto* (Benhabib, 2006: 10). Frente al empuje de los movimientos reivindicativos, considera que la inclusión democrática y la continuidad y conservación de las culturas no tienen por que ser mutuamente excluyentes.

En tren de escoger, valoró más el aumento de la inclusión democrática y la igualdad que la preservación de la particularidad cultural, aunque con frecuencia es factible lograr ambas en cierta medida

(Ibíd., 11).

Desde esta perspectiva, la política del reconocimiento de Charles Taylor no pasa de ser una necesidad de interacción social en la construcción de la individualidad, proceso psicológico inherente a la especie humana. Taylor rescata el valor de la autenticidad a la hora del reconocimiento de la identidad personal y de la necesidad de ser fieles a ese mandato interior, elaborado en un escenario social y no de aislamiento, de diálogo y no de silencio. De este

pensamiento se desprende que el reconocimiento es una cualidad social, al margen de las condiciones lingüísticas, culturales o étnicas.

5. INDÍGENAS Y CIUDADANOS

El pensamiento emblemático de la revolución francesa de libertad, igualdad y fraternidad se ha convertido en paradigma del desarrollo de los estados democráticos y liberales del mundo occidental. Desde su origen a finales del siglo XVIII, los estados republicanos se fijaron en el contenido moral de este pronunciamiento, que a más de ser una aspiración ideal de la sociedad, ha permitido generar una conciencia de respeto a los derechos básicos de los seres humanos, entre los cuales se encuentra el derecho a la vida, a la dignidad, a la libertad de pensamiento y de conciencia. Si todos los seres humanos nacemos iguales y somos iguales en dignidad y respeto, también deberíamos ser iguales ante la ley, igualdad que configura el derrotero por el cual el vínculo de las personas con el Estado no puede ser otro que el ejercicio de la ciudadanía, que nos confiere un sentido de pertenencia, nos obliga a la participación y nos demanda una lealtad. Cada una de estas condiciones tiene la cualidad de ser múltiple, en tanto reconozcamos diferentes ámbitos de nuestra propia identidad. Si de la pertenencia hablamos, está en primer lugar el terruño de origen y la patria en la que se ha nacido. Si de la participación se trata, está el ámbito de la comunidad de barrio, de la ciudad y del Estado. Igualmente, el disfrute y deber de la lealtad, empieza por la propia familia, para luego extenderse a la comunidad de vida, a la sociedad y a la nación. Dadas las condiciones de seres iguales en derechos y obligaciones, el Estado ha tratado históricamente a los ciudadanos como iguales, desconociendo intencionalmente las diferencias culturales, lingüísticas o étnicas de la población. La política del trato igualitario se aplicó en las naciones hispanoamericanas desde la fundación de éstas en el siglo XIX, a través de acciones tendientes a buscar la asimilación de las minorías étnicas a la sociedad dominante y hegemónica. Durante siglos se trató de uniformizar la cultura y la lengua en el Estado Nación, asumiendo que esta política permitiría insertar a la sociedad en el camino del desarrollo. La asimilación de las minorías étnicas fue también una tarea que se encargó de cumplir la Iglesia Católica. Mediante la evangelización, a la postre lo que se buscó es la difusión del idioma nacional dominante, el español, y la aceptación de un estilo de vida que se encuadra más en los valores de la sociedad criolla y mestiza, antes que en las costumbres y tradiciones de origen ancestral.

Desde el punto de vista de la sociedad hegemónica, la asimilación de los grupos diferentes por cuestiones étnicas o lingüísticas, se convirtió en una política que se aplicó en América Latina desde los años sesentas. A la vuelta de medio siglo, se constata que los pueblos indígenas no se han asimilado a la sociedad mayoritaria, se comprueba que grandes sectores campesinos e indígenas continúan comunicándose en sus lenguas nativas y que su estilo de vida, no obstante la inserción en la modernidad, continúa dando señales de prácticas culturales nativas. La defensa de estas identidades minoritarias frente a la sociedad blanco-mestiza, se ha

convertido en el ideario de las organizaciones indígenas del Ecuador, que a través de la movilización colectiva, han buscado su reconocimiento como sociedades diferentes. Para el Estado, hasta hace menos de un año, estos pueblos eran grupos étnicos, mientras que éstos se autocalificaban de nacionalidades de orígenes ancestrales.

El análisis de esta realidad ha generado uno de los temas más controvertidos en el ámbito de la Filosofía Política y de la ciencia jurídica contemporánea, cual es la vigencia de los denominados derechos de grupo o derechos colectivos, modalidad de beneficios asignados a segmentos de población considerados desaventajados, social o económicamente, o diferentes por cuestiones etno-culturales. El debate de este tema ha enfrentado al liberalismo político y al comunitarismo, dejando en claro que la aplicación de esta clase de derechos viola la autonomía individual y deja sin base de legitimidad su existencia. En el caso del Ecuador, los derechos de grupo asignados a los pueblos indígenas, no obstante que constan en la Constitución Política, carecen de legitimidad a la hora de su análisis normativo (Almeida, 2007; 2009). En la práctica, los derechos colectivos de carácter étnico, lingüístico o cultural, resultan inofensivos frente al Estado y a los derechos individuales de los ciudadanos. No ocurre lo mismo con los de territorialidad, autonomía y autogobierno, considerados temas críticos y conflictivos en su aplicación, en vista de que invaden espacios de soberanía del Estado, particularmente los relacionados con la territorialidad. Cualquiera que sea la fórmula para afrontar las diferencias de las sociedades contemporáneas, debe conducir a la construcción de un modelo en el que se genere la interrelación y enriquecimiento de los valores de todas las culturas. Esta propuesta, conocida como la sociedad intercultural, se opone al actual modelo vigente, que trata a los grupos étnicos como diferentes y cercados por compartimientos de los cuales no se puede salir, a no ser que se pierda la especificidad de las denominadas nacionalidades indígenas y se adopte las costumbres de la mayoría.

La defensa de estos entes milenarios pero desaparecidos, ha llevado a las organizaciones indígenas de Ecuador a plantear la necesidad de construir un Estado Plurinacional en lugar del Estado Uninacional. El campo de estudio de esta temática se centra en el Nacionalismo, que en el presente caso corresponde a una versión de contenido "étnico", que en el fondo del análisis doctrinal define a la nación a partir de elementos objetivos como la etnia o raza, la historia, tradiciones, lengua y conciencia colectiva. Mientras que el nacionalismo cívico, sustento de los Estados-nación liberales, plantea como fundamento del Estado la adhesión a los principios y valores políticos de la democracia, la libertad y la igualdad. En los dos tipos de nacionalismo, las visiones se complementan y contraponen, toda vez que en el cívico se identifica la existencia de una plataforma cultural de lengua y relato histórico, mientras que el étnico debe contar con unos referentes de definición de la ciudadanía. Las ideas nacionalistas a lo largo de la historia han sido acogidas por los Estados para hacer coincidir sus fronteras y la soberanía con las de la nación. En cambio, las organizaciones políticas de ideología nacionalista apelan a sus principios para justificar una propuesta de construcción nacional para el futuro. El nacionalismo de las organizaciones indígenas de Ecuador, particularmente de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), es similar al aplicado por

otros movimientos sociales y/o políticos, que utilizan esta doctrina para justificar un proyecto político que nace del desconocimiento de la legitimidad del Estado tradicional y justifica la necesidad de construir uno nuevo. En el caso de la propuesta de Estado Plurinacional de los movimientos indígenas, se advierte un modelo de "nacionalismo de unificación" con tintes milenaristas, a juzgar por los componentes sociales de la inclusión y por la reminiscencia a entidades políticas pasadas (nacionalidades indígenas).

La teoría de Kymlicka parte del reconocimiento de que la cultura es esencial para el desarrollo de los seres humanos, toda vez que a través de ella se define y estructura su mundo y se dota a los individuos de un sentido de identidad. La cultura permite que los individuos tengan opción de vivir conforme a sus creencias. Ella promueve la solidaridad y refuerza los lazos intergeneracionales (en Pareck, 2005: 158). Esta valoración moral del ancestro comunitario justifica que una sociedad liberal otorgue derechos de grupo a fin de contrarrestar la preeminencia de la sociedad dominante. Por esta vía, el tratamiento político que atiende las reivindicaciones etno culturales diversas, ha pasado a ser conocido como el multiculturalismo.

Por cierto que en el contexto de las sociedades liberales y plurales del presente, la receta del multiculturalismo tiene sus detractores y no precisamente porque se desconozca el valor de la cultura en el ser humano, cuanto porque las condiciones del mundo contemporáneo demuestran que las sociedades son cada vez más heterogéneas y demandan de los estados un tratamiento igualitario y libre bajo los linderos establecidos democráticamente por los derechos de ciudadanía. De lo anterior se puede deducir que el concepto de multiculturalismo ha servido para identificar a las sociedades conformadas por conglomerados diversos pero integrantes de una misma estructura política (Estado) y, por extensión, de una misma nación. Desde la óptica de la Filosofía Política, el análisis de la diversidad corresponde al concepto de sociedad pluralista, que a veces se cree que encuentra su continuación en el multiculturalismo, que, como se ha dicho, "es una política que promueve las diferencias étnicas y culturales (Sartori, 2001: 7) El pluralismo y el multiculturalismo son dos conceptos totalmente antagónicos. Mientras en el pluralismo se construye una sociedad abierta, libre y respetuosa de la libertad, en el multiculturalismo se promueve una sociedad cerrada en la que se legisla para que los individuos establezcan un modelo de vida en el ámbito de sus respectivas comunidades. Dicho de otro modo, el multiculturalismo patrocina la entrega de derechos colectivos para afianzar un estilo de vida que promueve la segregación en lugar de la integración. No así el pluralismo, que promueve la vigencia de una sociedad tolerante, porque al mismo tiempo que reconoce la libertad de los individuos y el derecho a vivir bajo el modelo que escojan, respeta esa decisión que tiene un fundamento en los valores ajenos. En este caso, pluralismo y tolerancia constituyen conceptos complementarios, toda vez que el pluralismo afirma y defiende el valor propio, afirma que la diversidad y el discurso son valores que enriquecen al individuo y también a su ciudad política (Ibíd. 19).

6. CONCLUSIONES

La idea central que motivó este artículo parte de la aplicación de un proyecto de revalorización de la cultura de una comunidad étnica de la amazonía ecuatoriana, a partir de un plan de difusión por un medio radiofónico, a través del cual se intentó estimular la defensa y conservación de los valores que caracterizan a los cofanes. El resultado final de este proyecto seguramente que cumplió lo previsto, aunque las consecuencias directas en la vida diaria de los cofanes no se la conozca. Para el caso de este análisis no tiene mayor trascendencia, toda vez que me he concentrado más bien en los argumentos que desde el lado indígena justifican la necesidad de evitar el cambio cultural desde la teoría del reconocimiento, teoría basada en el valor de la diferencia, que ha llevado al Ecuador a la aprobación de dos medidas del modelo político multiculturalista como son la plurinacionalidad y la vigencia de una ciudadanía diferenciada, con derechos colectivos de por medio. En este contexto, es factible anotar las siguientes conclusiones:

1. La cultura, base de la realización personal

Es indiscutible que la realización personal y la búsqueda de un proyecto de vida se concreta en la cultura propia, aquella en la cual un ser humano ha construido su imagen identitaria y en la que se siente cómodo y apreciado, porque comparte con los demás un código de comprensión como es el lenguaje materno. Desde el punto de vista del respeto a la dignidad y a los valores individuales como la libertad de pensamiento, de movilidad y de conciencia, es fundamental que el ser humano se encuentre inserto en un contexto cultural definido como propio y original. Cuando las formas de esta cultura empiezan a cambiar, modificarse o reemplazarse por otras, entonces se encienden las alarmas de la aculturación y se pone a funcionar una maquinaria, desde adentro o desde afuera, con la misión de evitar el cambio y más bien propiciar el retorno a lo anterior. Esta fórmula o aspiración de "evitar lo nuevo", de alguna manera apuntala la idea de que las culturas deben permanecer congeladas en el tiempo, porque se juzga que la adopción de comportamientos de la modernidad es sinónimo de desaparición de una cultura. Esta forma de entender a la cultura, por supuesto está alineada en la óptica del comunitarismo, que a su vez se pone en evidencia cuando se transforma en doctrina nacionalista, para justificar una aspiración política que en su posición más extrema va a demandar el reconocimiento de una nación y más tarde de un Estado.

En lo esencial, la cultura es la base de la realización personal, pero siempre queda la posibilidad de no vivir en sus fronteras, porque el ser humano es libre de encontrar otros caminos de la vida buena en otra u otras culturas.

2. La cultura como entidad dinámica.

La cultura de los a'í cofán está registrada en los tiempos históricos, por lo menos desde hace quinientos años. No hace falta regresar a los datos de cronistas y misioneros para comprobar que en medio milenio han debido soportar diversos impactos sociales, violentos la mayoría, como consecuencia del contacto con el mundo occidental. De no haber existido éste, con seguridad que los cofanes podrían estar en la lista de pueblos no contactados y en aislamiento voluntario. Sin embargo, la realidad es otra, igual que la han enfrentado todos los pueblos originarios de América desde el mismo momento del descubrimiento y la conquista. La asimilación de comportamientos y tecnologías del mundo de los mestizos se ha dado como consecuencia de la expansión de las entidades políticas que se armaron paralelamente al proceso colonizador, como el establecimiento de la Audiencia y el Cabildo y, de una institución religiosa que buscó la conversión de los pueblos conquistados. Más tarde, el nuevo mapa político de los estados nacionales conformados a partir del siglo XIX, seguirá un modelo parecido, pero incorporando las funciones de gobernabilidad soberana en el territorio del país, incluido el que pertenecía en siglos anteriores a los pueblos nativos. Si bien una parte de las conductas originarias de los cofanes se mantiene en este pueblo, es evidente que ésta se halla mezclada con las prácticas que impone la modernidad y de las cuales no pueden ser ignoradas. Entre ellas, el sistema monetario les ha incorporado en la economía de mercado. La pertenencia a la nación ecuatoriana, les acredita unos derechos y unas obligaciones, que antes no lo tenían. El acceso al mundo occidental, vía medios de comunicación y contacto con los otros, abre posibilidades para que sus descendientes incursionen en profesiones que obligadamente les empuja a modificar su identidad para incorporarse al mundo de los mestizos.

3. La identidad como construcción social.

La palabra "identidad", más allá de lo que debe entenderse conceptualmente, ha sido llevada a la cúspide de la discusión social y antropológica en el siglo XX. Cuando no se la tomaba en cuenta, todos los seres humanos la tenían dormida, pero sabiendo concientemente de que ella existe concomitantemente en el seno de la familia, la sociedad y la nación. No es sino desde hace treinta años que los científicos sociales hicieron reflotar este término, para justificar aspiraciones políticas en base a una exaltación de la diferencia entre unos grupos y otros y al consecuente acto de ocultamiento de las similitudes. Está claro para la antropología y para la psicología social, que el sentido de identidad es consustancial a la especie humana, es propio de cada individuo interrogarse respecto de su origen, de su lengua, de su mundo interior y exterior. Cuando llega a elaborar una imagen identitaria personal, se autoidentifica así mismo, esperando que los demás le vean y le reconozcan lo que es. Esta imagen personal, que debe coincidir entre lo que soy y cómo me ven, se construye en un proceso de relación social con los

demás, entendiéndose "los demás", el conjunto de la sociedad que comparta o no dicho perfil. Es, en otras palabras, la identidad una construcción social que hoy puede permitirme sentirme bien en el medio familiar de origen, pero mañana, por fuerza de las circunstancias, me veo en la necesidad de intentar construir otra imagen porque así me lo exige el camino escogido o las necesidades sociales o económicas. Esta apreciación de la identidad, como una imagen que se readecua a las necesidades de los seres humanos, está reflejada en las experiencias recogidas en las páginas precedentes, cuando constatamos que la etnia tiene a un dirigente mestizo y acepta como uno de los suyos a un extranjero. Las identidades se moldean conforme el hombre enfrenta su desafío de adaptarse a los otros hombres y a los paisajes culturales en los cuales le toca vivir.

4. La diferencia, no justifica los derechos colectivos.

La política multiculturalista inspirada en la teoría de la diferencia ha encontrado un camino para, supuestamente, precautelar la continuidad y florecimiento de una cultura, no obstante que ésta sea calificada de anacrónica u originaria. Cuando desde la óptica comunitarista se argumenta a favor de la defensa de los grupos minoritarios o diferentes, se consolida una visión relativista de la cultura, en la que se pretende, por decreto, evitar el avance del tiempo y del progreso en los grupos diferentes. Esta argumentación ha sido aceptada por el poder político de Ecuador desde el año 1998, cuando la Asamblea Constituyente aprobó por primera vez un paquete de derechos colectivos e instauró simultáneamente la vigencia de una doble ciudadanía. En diez años los derechos colectivos no se aplicaron como se esperaba, entre otras razones porque no hubo el requisito de la adecuación de los cuerpos legales secundarios a los mandatos de la Constitución. Sin conocerse si los derechos colectivos tuvieron algún impacto o no en las comunidades (la pobreza y marginalidad en una década no ha variado mayormente), ahora se ha apuntalado el modelo multiculturalista con la aceptación de la plurinacionalidad. Las etnias, por Ley de la Asamblea Constituyente, pasaron a ser nacionalidades y consecuentemente los grupos indígenas fueron reconocidos automáticamente como pertenecientes a naciones fundadoras del nuevo Estado Plurinacional.

La ilegitimidad de los derechos colectivos se advierte en su justificación antropológica: las minorías son culturas diferentes, y en su justificación ética: es bueno para las minorías conservar su estilo de vida. Sí que son culturas diferentes, pero no tanto como para estar separadas por una ciudadanía diferenciada. Las diferencias culturales, en el fondo de la conducta humana, son formas de satisfacer un patrón de cultura universal que conduce a los mismos resultados. Por el hecho de practicar unas actividades en lugar de otras, no significa que los seres humanos deban vivir separados en una sociedad con derechos asimétricos de por medio. En un modelo de sociedad abierta, como propugna el liberalismo, se acepta la diversidad cultural, se respeta esas formas de vida, pero se niega la necesidad de derechos colectivos, derechos que no sólo vulneran principios jurídicos, sino que eliminan la categoría

del valor; si todo es bueno por ser diferente, entonces lo malo también es bueno.

e.a.r./20-08-2010

BIBLIOGRAFÍA

Almeida Reyes, Eduardo, (2006): "Ecuador: Estado multinacional o poliétnico". En *Revista Equinoccio. Series Académicas*, N° 4, Universidad Tecnológica Equinoccial, Quito.

Almeida Reyes, Eduardo, (2007): *Los derechos colectivos o diferenciados. Una aproximación a su estudio desde el caso ecuatoriano*. IPGH, Quito.

Almeida Reyes, Eduardo, (2009): Análisis crítico de la propuesta indígena de creación del Estado Multinacional en el Ecuador. Tesis de grado. UPV /EHU, San Sebastián. (ms)

Almeida, Ileana, (2008): *El Estado Plurinacional. Valor histórico y libertad política para los indígenas ecuatorianos*. Abya Yala, Quito.

Benhabib, Seyla, (2006): *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Traducido por Alejandra Vasallo. Katz discusiones, Buenos Aires, Argentina.

Bosa, Bastien y Eric Wittersheim, (2008): "Introducción: la irrupción de la cuestión indígena", En *Luchas indígenas y trayectorias poscoloniales*. Colección Textos de Ciencias Humanas y de Ciencias Políticas, Universidad del Rosario, Bogotá.

Caicedo, Luis Javier, (1996): *Derechos y deberes de los pueblos indígenas*, Editorial San

Pablo, Santefe de Bogotá.

Kymlicka, Will, (1995): *Filosofía política contemporánea*. Ariel Ciencia Política, Barcelona.

Kymlicka, Will, (1996): *Ciudadanía Multicultural*. Editorial Paidós, Barcelona.

Kymlicka, Will, (2003): *La política Vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós, Barcelona.

León, Olive, (1999): *Multiculturalismo y Pluralismo*. Biblioteca Iberoamericana de Ensayo. Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Moya, Alba, (1997): *Atlas etnográfico del Ecuador*. Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural. Ministerio de Educación y Cultura, Quito

Rodríguez Abascal, Luis, (2002): "El debate sobre los derechos de grupo". En *Estado, justicia, derechos*, Elías Díaz y José Luis Colomer editores. Alianza Editorial, Madrid.

Parekh, Bhikhu, (2005): *Repensando el multiculturalismo*. Ciencia Política, ISTMO, Madrid.

Sartori, Geovani, (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azúa. Taurus. Madrid.

Taylor, Charles, (2003): *Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Comentarios de Amy Gutman, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf. Fondo de Cultura Económica, Colección Popular 496, Madrid.