

*Diaria* **DE CAMPO**

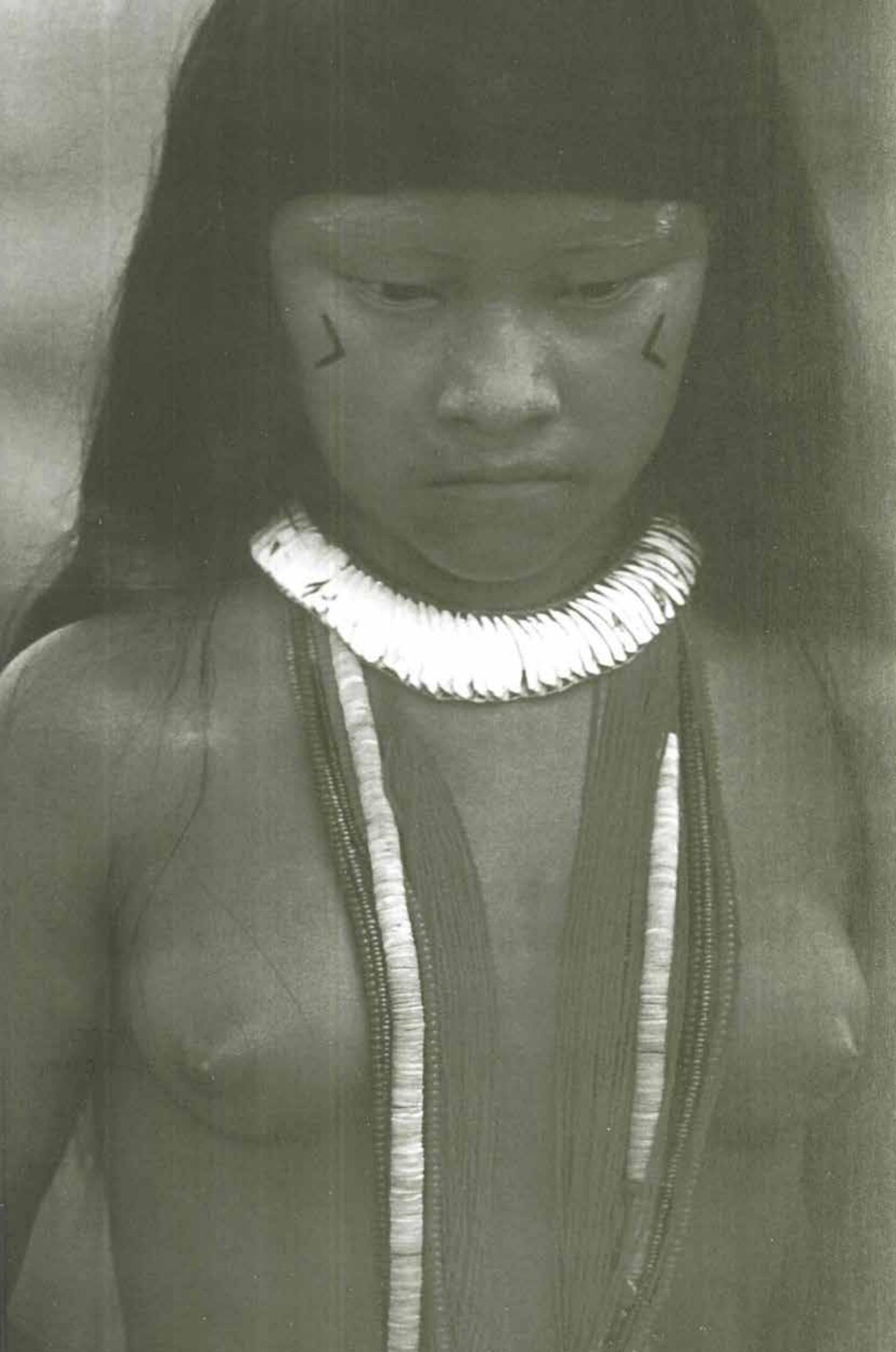
SUPLEMENTO No. 39 • OCTUBRE • 2006



## Diversidad y Reconocimiento

Aproximaciones al Multiculturalismo 

y la Interculturalidad en América Latina



# Diversidad y Reconocimiento

Aproximaciones al Multiculturalismo 

y la Interculturalidad en América Latina



© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

Suplemento del Boletín *Diario de Campo*  
Octubre 2006

# ÍNDICE

Presentación: Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina <i>Alicia M. Barabas</i>	5
Notas sobre Multiculturalismo e Interculturalidad <i>Alicia M. Barabas</i>	13
Interculturalidad. Una revisión desde y con los pueblos indígenas (Argentina) <i>Liliana Tamagno</i>	21
Descubriendo la multiculturalidad. El caso chileno <i>Luis Campos Muñoz</i>	33
Indios, negros y ciudadanos. Luchas multiculturales por el reconocimiento (Brasil) <i>Gabriel O. Álvarez</i>	49
Bolivia. Plurinacional e Intercultural <i>Xavier Albó</i>	65
Multiculturalidad e indianismo en el Perú <i>Juan M. Ossio</i>	79
Antropología abierta, antropología ambigua. Tendencias actuales de la antropología ecuatoriana <i>Segundo E. Moreno Yáñez</i>	89
Interculturalidad y diversidad cultural en el marco de la revolución bolivariana en Venezuela <i>Nelly Arvelo Jiménez</i>	105
El pluralismo cultural en México <i>Cristina Oehmichen</i>	115

Las imágenes que ilustran este *Suplemento de Diario de Campo*, forman parte de la fototeca del Museo Nacional de las Culturas. Agradecemos a Luis Felipe Crespo y Joaquín Vega González todas las atenciones y facilidades que nos brindaron para consultar el acervo.

La colección fotográfica del Museo se ha ido conformando con material que a lo largo de los años diversas instituciones, embajadas e investigadores han donado, de tal manera que ahora se cuenta con cerca de 25000 imágenes.

El lector observará diferentes calidades en el material que ilustra este número, debido a problemas de origen de las fotografías.

## PRESENTACIÓN: Multiculturalismo e Interculturalidad EN AMÉRICA LATINA

*Alicia M. Barabas*

El libro que se presenta está conformado por un ensayo genérico sobre el tema y ocho ensayos distribuidos entre Argentina, Bolivia, Perú, Ecuador, Venezuela, Chile, México y Brasil, que constituyen panorámicas comprensivas de los procesos interculturales y muestran la existencia de universos nacionales multiculturales. Algunos autores se han interesado por conceptualizar el multiculturalismo o la interculturalidad, con sus distintos matices, pero los ocho ensayos principalmente describen y analizan *situaciones* de multiculturalidad e interculturalidad, ya que estos conceptos son dinámicos y deben ser comprendidos histórica y contextualmente. Se argumenta sobre casos concretos, pero se muestran panorámicas nacionales y procesuales. Por lo demás, todos tienen en común el ocuparse preeminente de las poblaciones indígenas o pueblos originarios al presentar el escenario multiétnico y las relaciones de interculturalidad, con lo que se pone en evidencia que el grupo de especialistas invitados a participar son antropólogos, todos ellos investigadores y docentes de la cuestión étnica. Es así que los argumentos están enmarcados por los procesos históricos de contacto y por la emergencia contemporánea de movimientos etnopolíticos en todos los países de América Latina.

Aunque los pueblos indígenas son actores principales de rebeliones centenarias en contra del colonialismo y los colonialismos internos, hacia 1960-70, en toda América, se adentran en arenas políticas nacionales e internacionales a través de organizaciones civiles en defensa de derechos étnicos, culturales y territoriales. El movimiento indio, organizado en lo que llamamos movimientos etnopolíticos, ha tenido y tiene diferentes participaciones en los contextos nacionales, pero es un sujeto social hoy en día reconocido, legalmente o no, por los estados nacionales.



Darien, Zona Choco. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

Surge como común a la mayoría de los ensayos que los autores latinoamericanos prefieren referirse a pluralismo cultural, concepto de larga tradición antropológica, en lugar de multiculturalismo. Sin embargo, los ensayos de Chile y de Brasil argumentan sobre el multiculturalismo, señalando las especificidades del concepto en sus contextos nacionales. Debe aclararse que muchas veces ese multiculturalismo *sui generis*, o el pluralismo cultural, son sólo una situación de hecho, pero o no están reconocidos en la leyes nacionales o no se llevan a la práctica aunque estén reconocidos. Por otra parte, cuando los autores utilizan el concepto interculturalidad lo hacen, por lo común, bajo la perspectiva global de un pluralismo cultural desigual. La interculturalidad en América Latina no responde, al menos por ahora, al conjunto de relaciones de convivencia tolerante y respetuosa entre los diversos grupos étnicos (y pueblos originarios), en el marco de políticas favorecedoras del pluralismo cultural actuante, sino que alude a una interculturalidad discriminatoria, racista y explotadora que se desenvuelve, en el mejor de los casos, en el ámbito ideológico y político de un pluralismo que no tiene gran vigencia en términos de las leyes y la defensa de derechos étnicos.

El artículo de Alicia Barabas, en una línea un poco diferente a la de los otros trabajos, constituye un intento por consensuar el

significado de los conceptos multiculturalismo e interculturalidad, tan en boga hoy en día, y por arribar a una terminología más precisa, que permita saber a qué nos estamos refiriendo cuando los usamos. A través de algunos pensadores, en especial filósofos, se explora si multiculturalismo debe ser usado para referirse simplemente a la existencia de múltiples culturas, a la ideología de respeto y convivencia de múltiples culturas o a una política implementada por los gobiernos, sobre todo en relación con los inmigrantes, sustentándose en la ideología multiculturalista. Asimismo, se explora si interculturalidad debe ser usado preferentemente para referirse al contacto entre culturas diferentes, aunque este contacto sea desigual y algunas culturas sean estigmatizadas, o si es más propio utilizar interculturalidad para referirse a la ideología de la relación igualitaria entre culturas diferentes construida en el marco de la globalización, el multiculturalismo y las políticas de derechos humanos; esto es, como la dinámica contemporánea deseable de las relaciones entre culturas diferentes. Para este cometido la autora hace un breve repaso del controvertido concepto de multiculturalismo para luego relacionarlo con el de interculturalidad, en el entendimiento de que no podría desarrollarse la interculturalidad sin una base multicultural.

Liliana Tamagno escribe desde el contexto argentino que se ha caracterizado por las

políticas genocidas y etnocidas emprendidas histórica y actualmente contra los indígenas. Menciona la autora unos párrafos muy clarificadores sobre las rebeliones del siglo XX de los indígenas Toba del Chaco argentino, que hoy viven en las barriadas pobres de la periferia de las ciudades; las matanzas de indios y las reivindicaciones que hoy exigen al Estado desde el espacio de movimientos etnopolíticos. El tema central del artículo es la interculturalidad, concepto que la autora acepta como propositivo aunque reconoce que las cuestiones a las que se refiere: la diversidad y la pluralidad cultural en contextos de desigualdad, son viejas para la antropología, por lo que —señala— tal vez no sea necesaria una nueva palabra. Critica el multiculturalismo como término de la globalización para interpretar la presencia de minorías étnicas en los contextos nacionales, pero sin superar la idea de mosaico cultural, y contrasta con él al pluralismo cultural como política deseable para la construcción de una verdadera interculturalidad sin desigualdad y como ejercicio del diálogo entre todos los actores sociales. Desde una óptica comprometida con los pueblos indígenas llama a los antropólogos y a los ciudadanos a generar nuevas prácticas de convivencia intercultural.

Luis Campos, en el ensayo sobre Chile, aporta una distinción local sobre multiculturalismo proponiendo uno genérico o generalizado, que acepta el reconocimiento de diferencias al interior del Estado nacional; esto es diferencias etarias, de género, de discapacidad, de religión, de clase, de raza, de región, de cultura, entre otras. Es el multiculturalismo de hecho que el Estado y la sociedad reconocen como minorías internas. Por otra parte, existe un multiculturalismo restringido que se refiere exclusivamente a las diferencias generadas a partir de la presencia de naciones o pueblos originarios, aunque el autor también incluye dentro de él a los grupos étnicos migrantes de otros países. A estos sectores se les considera relacionados con la interculturalidad y el multiculturalismo, aunque Campos señala que es el reconocimiento de la existencia de los pueblos originarios en los últimos veinte años, lo que abrió el campo al reconocimiento del multiculturalismo genérico.

Más adelante el autor presenta un panorama del multiculturalismo indígena en Chile, cuya población nativa asciende a casi 700,000 personas, con nueve etnias, de las cuales los mapuches son más de 600,000, y sorprendentes procesos actuales de etnogénesis. Pero Chile no reconoce legalmente su composición pluricultural, este reconocimiento no va más allá de la existencia de etnias o comunidades pero no se los reconoce como pueblos, y no es signatario del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). No obstante esta situación, una de las atrasadas de América Latina, Campos nos habla de un cambio actual de políticas públicas en reconocimiento, devolución de tierras y asistencia a los pueblos originarios, y de un paulatino reconocimiento de la constitución multicultural del país.

Brasil, en el texto de Gabriel Álvarez, constituye una realidad diferenciada en el contexto de América Latina, no sólo por las raíces históricas lusitanas sino por la importante presencia africana formativa. Sus descendientes los afrobrasileños, se han constituido como actores sociales diversos en procuración del reconocimiento global de sus



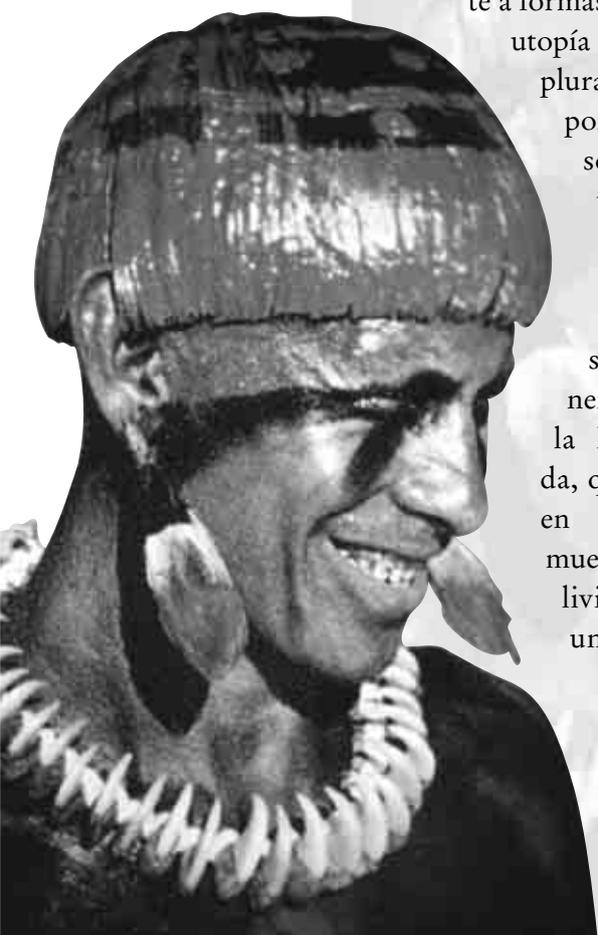
derechos, a través de los remanentes de quilombos, las diversas religiones que integran los cultos afrobrasileños y las hermandades negras que funcionan como asociaciones de asistencia. Asimismo, el autor presenta una interesante panorámica de los grupos indígenas y sus luchas por el reconocimiento a la diversidad, los procesos de etnogénesis en el nordeste y la creciente idea y práctica de la etno-ciudadanía. Álvarez, inclinado al uso del concepto multiculturalismo para caracterizar la diversidad etnocultural del Brasil, plantea interesantes preguntas y reflexiones, que lo llevan a pensar en el multiculturalismo *al uso* de Brasil, y por qué no de América Latina, en contraste con el uso en Estados Unidos, éste *racializando* el concepto y dividiendo a la población étnicamente, los otros *culturalizando* y *clasistizando* la cuestión étnica. Como resultante de las diferentes perspectivas, en Estados Unidos el multiculturalismo encapsula las diversidades en compartimientos, casi estancos, en tanto que en América Latina genera nuevos espacios de *habla* y de ciudadanía, en cuyas bases se encuentran las luchas por el reconocimiento.

El texto de Xavier Albó sobre Bolivia nos coloca frente a transformaciones sustanciales del Estado neoliberal de hegemonía criolla, frente a instancias de concreción de la utopía histórica de los indios evidenciada en numerosas rebeliones y proyectos autonómicos, y frente a formas de plasmar la utopía de la ideología pluralista contemporánea. El censo del 2000 y una novedosa metodología para medir en una escala el sentido pertenencia étnica y la lengua hablada, que Albó pone en práctica, nos muestran que Bolivia ha sido y es un país mayori-

tariamente indígena pero muy diverso, con una mayoría aymara y menor caudal de quechuas en la región andina occidental y un alto número de pueblos indígenas minoritarios en las tierras bajas del norte y el oriente. Todos ellos, con diversos matices, fueron sometidos primero a la situación colonial, más tarde a la legalidad criolla-mestiza de la independencia y por último, en 1952, a un proceso revolucionario que consolidó el estado nacionalista mestizo, en el que se *campesinizó* y *sindicalizó* a todos los indígenas, ya que el Estado pretendía borrar la diversidad etnocultural y lingüística. Este proceso, no tan diferente del de Ecuador o Perú en cuanto a la concepción clasista sobre la población indígena en la mitad del siglo XX, tuvo caminos diferentes en Bolivia.

Hacia 1970 este modelo de estado comenzó a ser cuestionado por el movimiento katarista aymara y, más tarde, por las organizaciones etnopolíticas de las tierras bajas reunidas en una confederación, que planteaban desde entonces la necesidad de un Estado plurinacional que los representara. Las organizaciones indígenas muy ligadas a los procesos políticos nacionales y participantes en los procesos electorales, obtuvieron primero la vicepresidencia en 1993 y la presidencia de la república en 2005, con el triunfo del aymara *sindicalista* Evo Morales, a través del partido político Movimiento al Socialismo (MAS). En julio de 2006, la Asamblea Constituyente convocada por el gobierno avanza hacia la estructuración de un modelo de estado *plurinacional, pluricultural e intercultural*, en el que los pueblos indígenas son concebidos como naciones integrantes del Estado, con derechos colectivos y la posibilidad de construir autonomías territoriales. Una novedad significativa es plantear la necesaria interculturalidad del nuevo estado pluricultural, entendida no sólo como convivencia respetuosa de las diversidades sino también como forma de enriquecimiento mutuo; con lo que se avanza notablemente respecto de las concepciones estatales del pluralismo, que se mantienen en el reconocimiento de hecho y mucho menos de derecho.

La contribución de Juan Ossio es muy ilustrativa de la dinámica étnica en Perú, a di-



“Kuarup”, fiesta agrícola y adoración de los muertos, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.



Vida en las orillas de los ríos Iquitos, Perú 1988. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

ferencia de Ecuador y Bolivia, aunque el 50 por ciento de la población nacional puede ser categorizada como originaria. Se ponen en evidencia dos regiones internas diferenciadas; la selva amazónica con pequeños grupos étnicos que hacia 1970 comenzaron a agruparse en organizaciones de carácter y reivindicación étnicos, y la costa, los valles interandinos y la montaña ocupados por muchos miles de quechuas que sufrieron procesos históricos y contemporáneos de desindianización, pasando a categorizarse y ser categorizados por la clase social de pertenencia, esto es, como campesinos.

Hacia 1970, momento de surgimiento de los movimientos etnopolíticos en toda América Latina, en Perú las orientaciones ideológicas eran homogeneizadoras de las diferencias étnicas, campesinistas y sindicalistas, coincidiendo la derecha que buscaba la integración y unidad nacionales con la izquierda que buscaba la concreción del modelo marxista de la lucha de clases, en que el componente *étnico* debía desaparecer. Por ello, explica Ossio, que las organizaciones etnopolíticas, en especial de nivel macro, son recientes en el contexto nacional, así como es nuevo el reconocimiento constitucional de la

pluralidad cultural y el multilingüismo. Sin embargo, en el mundo andino vuelto campesino y obrero se reproducen símbolos étnicos que los candidatos presidenciales (*v.g.* Toledo) se han preocupado por revitalizar e incorporar a su discurso político, como una estrategia para *llegar* y captar a los votantes campesinos. Queda claro al lector que Perú, por su diversidad étnica es, de hecho, un país multicultural o pluricultural en el que se desarrolla una dinámica intercultural desigual y discriminatoria, que aún no ha tenido verdadero cuestionamiento por parte de la población indígena.

El artículo sobre Ecuador, desde un acercamiento panorámico intenta presentar la diversidad étnica nacional en un marco peculiar de interculturalidad, en el que los indígenas son actores sociales de primer orden. A través de una presentación de las ciencias sociales en el Ecuador, en particular, la antropología, Segundo Moreno va mostrando distintos momentos en la vida nacional y en las temáticas de investigación. Hacia 1960 y 1970 y en el contexto de la Reforma Agraria comienza la movilización indígena moderna con marcadas propuestas agraristas y campesinistas, siguiendo la tradi-



Pescadores Martinica, Antillas. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

ción del conocido ideólogo peruano Mariátegui. Al igual que en Perú, son los indígenas de la selva amazónica ecuatoriana los que integran tempranas organizaciones de corte etnopolítico en defensa de sus territorios, lenguas y culturas, como la Federación Shuar surgida en 1964 con el apoyo de los salecianos. Más tarde se crea la primera organización nacional, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que tendría un papel preponderante en el golpe de Estado del año 2000 conocido como el *indocoronelazo*, que llevaría brevemente al poder político al movimiento indígena, aliado con el partido político Pachakutik, la izquierda y el sindicalismo. Los indígenas son hoy en día una de las fuerzas más organizadas del país y la legislación ecuatoriana una de las más avanzadas del continente en términos de derechos indígenas. En este contexto tal vez pueda pensarse que las relaciones de interculturalidad han cobrado en este país un sesgo diferenciado, ya que los indígenas son actores reconocidos y aspiran a la toma del poder político. Por su parte,

el conocimiento y la producción antropológicos contemporáneos se orientan hacia el género, la drogadicción, el pandillerismo juvenil, la violencia, y la etnomedicina urbana, entre otros temas. En las últimas décadas la antropología está dejando las temáticas étnicas en manos de los intelectuales indígenas y se ha volcado a la investigación del multiculturalismo nacional en el contexto urbano, acercándose a los grupos sociales que pueden ser categorizados como minorías.

Nelly Arvelo Jiménez realiza una síntesis que analiza los resultados parciales del proyecto *Ethos Venezolano*, y aborda específicamente los aspectos relacionados con la influencia condicionante de la llamada Revolución Bolivariana en el mundo académico y en la conciencia política del venezolano. Los conceptos interculturalidad y diversidad cultural fueron apropiados y utilizados en la construcción del reservorio ideológico de la *Revolución*; un movimiento social de dimensión nacional y de refundación social, que se ha ido instalando en la sociedad

venezolana desde 1999. Su mecanismo más efectivo para conmocionar, tanto a la academia como a la opinión pública, ha sido la manipulación de símbolos que refieren a la enajenación histórica de lo propio, lo endógeno, lo ancestral y lo histórico anticolonial. De acuerdo con estas premisas se examina el significado actual con el que se entienden los conceptos de interculturalidad y diversidad cultural en Venezuela.

En su contribución Cristina Oehmichen plantea que México es y ha sido un espacio etnocultural plural desde la época prehispánica, en la que convivieron numerosos grupos etnolingüísticos diferenciados. La Colonia trajo el aporte involuntario de población africana, cuyos descendientes pueblan las costas del golfo de México y parte de la costa de Guerrero y Oaxaca, y la llegada de población blanca europea, en tanto que las migraciones de la historia contemporánea aportaron contingentes europeos y latinoamericanos. Dentro de este proceso histórico de contactos interculturales se produjo la invisibilización simbólica de los indios sobre los que se construyó, desde la época colonial, un imaginario y unas prácticas sociales racistas, como testimonian los resultados de la encuesta nacional presentados por la autora. En el siglo XX, el afianzamiento del Estado concebido como *mestizo* trajo consigo las políticas integracionistas

que buscaban la aculturación, la desaparición de lenguas vernáculas y la integración del indio a la identidad nacional. En México, la suplantación de lo étnico por la condición de clase, proceso característico del mundo andino del siglo XX, fue patrimonio de la izquierda, aunque tanto el indigenismo de Estado como los partidos de izquierda coincidían en que lo *indio* debía desaparecer del contexto nacional.

Un poco más tardíamente que en el resto de América Latina, también en México surgieron los movimientos etnopolíticos, tanto los promovidos por el Estado como los independientes o ligados con los partidos de izquierda. Es sin duda a partir de 1994 con la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que se dinamizan las identidades indígenas en todo México y esta revitalización cuaja en la formación de nuevas organizaciones etnopolíticas y el reforzamiento del Congreso Nacional Indígena. No obstante, la reforma constitucional de 2001 fue totalmente insuficiente en relación con las demandas indígenas. México ha reconocido jurídicamente su composición pluricultural desde 1992 pero, nos dice la autora, se trata de un pluralismo desigual, de un reconocimiento de hecho que en la realidad se contrasta con la pobreza, la migración y el racismo que sufren los pueblos indígenas.



Pintura facial, Xingú, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.



## NOTAS SOBRE MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD

Alicia M. Barabas\*

Estas notas constituyen un modesto intento, dada la gran cantidad de literatura sobre el tema y las diferentes aproximaciones interdisciplinarias, por comprender y consensuar el significado de los conceptos multiculturalismo e interculturalidad, tan en boga hoy en día, y por arribar a una terminología más precisa, que permita saber a qué nos estamos refiriendo cuando los usamos. A través de algunos pensadores, en especial filósofos, en los que ahora poco podré detenerme, exploro si multiculturalismo debe ser usado para referirse simplemente a la existencia de múltiples culturas, a la ideología de respeto y convivencia de múltiples culturas o a una política implementada por los gobiernos, sobre todo en relación con los inmigrantes, sustentándose en la ideología multiculturalista. Asimismo, exploro si interculturalidad debe ser usado preferentemente para referirse al contacto entre culturas diferentes, aunque este contacto sea desigual y algunas culturas sean estigmatizadas, o si es más propio utilizar interculturalidad para referirse a la ideología de la relación igualitaria entre culturas diferentes construida en el marco de la globalización, el multiculturalismo y las políticas de derechos humanos; esto es, como la dinámica contemporánea deseable de las relaciones entre culturas diferentes. Para ello haré un breve repaso del controvertido concepto de multiculturalismo para luego relacionarlo con el de interculturalidad, en el entendimiento de que no podría desarrollarse la interculturalidad sin una base multicultural.

---

\* ALICIA BARABAS es doctora en Sociología por la UNAM. Investigadora de tiempo completo del Centro INAH Oaxaca. Coordinadora del equipo Oaxaca del *Proyecto Nacional Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el nuevo milenio*. Cuenta con numerosas publicaciones. Sus libros más recientes son: *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, Porrúa-INAH, 2006 (autora); y : *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, INAH, 4 vols, 2004, (coordinadora).

## Multiculturalismo

En el uso actual multiculturalismo se entiende como espacio de convivencia entre distintos grupos culturales. Así presentado no difiere de lo que en antropología llamamos pluralismo cultural desde hace décadas, y que muestra la pluralidad de culturas que existen de hecho en el marco de estados nacionales (pluralismo de hecho). Pero además ambos términos se refieren a la ideología y la política de respeto a la diversidad cultural. Sin embargo, multiculturalismo tiene significados diferentes y controvertidos, además del literal, muy semejante al de pluralismo, que se refiere a la existencia de hecho de múltiples culturas diferentes.

Parekh Del Bhikhu (2004), señala que el movimiento multicultural apareció en los tempranos setenta en Canadá y Australia, poco más tarde en Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, luego Francia. Resulta interesante la historia que recoge Azurmendi (2002), del surgimiento y controversia del multiculturalismo. Concretamente el término lo acuñó el gobierno anglófono canadiense para referirse a una nueva política de finales de los sesenta, en el contexto del movimiento francófono canadiense, que tuviera en cuenta a las tres entidades sociales de la Federación; la anglófona, la francófona y la aborígen, siendo los anglófonos la mayoría étnica y las otras consideradas minorías étnicas. Aunque este tratamiento no satisfizo ni a los francófonos ni a los aborígenes, más tarde la política multicultural se amplió hasta abarcar a los inmigrantes, también considerados como minorías étnicas, y el concepto hizo referencia a las variadas ciudadanías segmentadas por cultu-

ra, lengua e historia, que se hallan dentro de un Estado democrático. Al expandirse hacia otras situaciones, contextos y disciplinas el multiculturalismo brindó oportunidad a todos los grupos diferentes de ser tratados como minorías.

Sin embargo, debe distinguirse claramente el pueblo aborígen o autóctono, que rechaza ser llamado minoría y fundamenta su derecho en el vínculo territorial y la ascendencia histórica, de las minorías (inmigrantes) que no tienen historicidad ni territorialidad. De allí que los pueblos autóctonos no puedan ser catalogados como minorías dentro del multiculturalismo, término que responde a situaciones contextuales específicas.

El multiculturalismo ha sido considerado como la ideología social-política de la globalización y de la masificación de la migración internacional, al mismo tiempo que una disciplina humanística que en las aulas se expresó en los Estudios Culturales, convirtiéndose en el *top* académico en Estados Unidos de los ochenta, porque es el nuevo enfoque de los estudios norteamericanos sobre grupos étnicos. Pero es un término multivocal ya que también puede ser entendido como un modo de tratar la diversidad cultural, un desafío moral, un tipo de política pública o cierta especie de característica del posmodernismo; aunque todos coinciden en que se fundamenta en el reconocimiento público de derechos culturales dentro de un Estado-nación. Para Vertovec (2003), así como para mucho otros, el multiculturalismo ha sido ya asociado indisolublemente con el fenómeno migratorio transnacional de grupos etnoculturales o nacionales, que pasan a ser minorías étnicas en los ámbitos de migración. El término incluye nociones como “reco-



Trabajo. Malecón, Haití Afroamérica. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

*nocer los derechos a la diversidad cultural y la formación de nuevas comunidades, abandonar el supuesto de los Estados-nación homogéneos y monoculturales, y vincular esos derechos con la igualdad social y la no discriminación*". Sin embargo, dadas las experiencias concretas, para muchos autores el multiculturalismo produce segregación entre culturas, marginación y constitución de *ghettos*.

El concepto multiculturalidad encontró sus raíces y soportes teóricos determinantes en la antropología, a partir de los conceptos referenciales de cultura y relativismo cultural. Sin embargo, el concepto de cultura que manejó el multiculturalismo era estático, ya que la concebía como invariable, y esta concepción aunada a la del relativismo dio origen a una noción dominante de multiculturalismo que desvalorizaba los denominadores interculturales dinámicos. Sus críticos piensan la cultura como en permanente cambio y construida a partir de denominadores comunes entre todas las diversidades. Por otra parte, en la historia de la antropología, el relativismo surgió con la escuela boasiana, como reacción a la perspectiva etnocéntrica y hegemónica de los paradigmas evolucionista y psico-cultural, privilegiando la objetividad en la investigación de otras culturas a la par de actitudes de respeto por la identidad y las diferencias culturales. Se acepta del relativismo su postulado de igualdad de las culturas y respeto intercultural, lo que se critica es que el análisis de la cultura está cerrado sobre sí mismo sin comparación ni comunicación con otras, lo cual es contrario al multiculturalismo que propugna por una comunicación intercultural y denominadores comunes e incluso hibridación. Precisamente, lo intercultural sería ese estar-transitar entre diferentes culturas.

A diferencia del multiculturalismo, el pluralismo cultural tiene menos carga histórica e ideológica, y según Rolando, Pierré-Caps *et. al*,

(1999), tiene por objeto preservar la identidad de los grupos culturalmente diferentes, otorgándoles gran libertad en la administración de sus asuntos y tomando la forma del sistema de autonomía local, conciliada con la integración nacional. El pluralismo trata de unir a diferentes grupos étnicos en una relación de interdependencia, igualdad y respeto mutuo, al tiempo que cada uno desarrolla su propio modo de vida y cultura.

La especificidad histórica y contextual del multiculturalismo, cuya *praxis* ha generado variadas críticas, me inclina a proponer el uso preferente del concepto pluralismo cultural utilizado por la antropología desde la década de los ochenta, tanto para referirnos al mero contacto entre culturas diversas como a la ideología social y política de reconocimiento y respeto a la diversidad cultural vinculada con las políticas de derechos humanos de los pueblos autóctonos y las minorías, que aboga por el reconocimiento de la diversidad cultural en el seno de los estados nacionales contemporáneos. Diversidad representada no sólo por las minorías étnicas inmigrantes sino también por las culturas alternas originarias de los territorios hoy nacionales. El pluralismo cultural no sólo aboga por el reconocimiento de la pluralidad de hecho, que ya existe en muchas constituciones nacionales, sino por la convivencia respetuosa y la comunicación igualitaria entre las culturas.

## Interculturalidad

Interculturalidad, que es un término también muy en boga tanto en las ciencias sociales como en la sociedad civil en general, designa la dinámica de las relaciones en el contexto de la diversidad cultural. La pregunta por la interculturalidad es muy occidental y eurocéntrica y se inscribe en la lógica de una cultura científica en la que cada disciplina la define y clasifica desde su perspectiva (pedagogía, literatura, política, sociología, filosofía, entre otras), fragmentándola. En





Religión vudú, Haití, 1961. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

cambio, para diversos autores, lo intercultural tiene que ver con prácticas culturales y modos de vida concretos de las personas que se ponen en interacción con otras, ya que el campo de lo intercultural no está fuera de nosotros sino que estamos involucrados en la interculturalidad y ésta es el espacio –o transitabilidad– que se va creando mediante el diálogo y la comunicación entre culturas. El mecanismo que pone en acción la interculturalidad, que es la forma más desarrollada del diálogo de las culturas y las civilizaciones, es el “diálogo intercultural”.

La interculturalidad es una meta política que debe ejercerse en todos los ámbitos de la vida social, pero que se ha aplicado de manera especial en la educación indígena bilingüe intercultural en toda América Latina, como la política educativa indígena oficial, desplazando a las políticas asimilacionistas que se llamaban bilingües, dando importancia al aprendizaje de la lengua y la cultura propias. Un tópico que ha ocupado a diversos estudiosos de la intercul-

turalidad es el de la “*comunicación intercultural*”. La competencia comunicativa intercultural consiste en una habilidad comunicativa genérica que nos permite a todos ser flexibles, no dogmáticos y abiertos en la adaptación al reto de las interacciones interculturales; esto es, no reducir las nuevas experiencias a categorías preconcebidas y rechazar el etnocentrismo. Esta comunicación debe promover una reflexión crítica sobre nuestros valores y cultura, y actitudes sin prejuicios hacia la diferencia, para lo cual es conveniente adquirir información sobre la historia, valores, instituciones y sistemas conductuales de la o las otras sociedades. Con la adquisición de competencia cultural sobre el “Otro” se posibilita la interculturalidad.

### Una reflexión propositiva

Ante la diversidad de usos e interpretaciones la idea que funda esta propuesta es que para hablar con propiedad de interculturalidad debemos referirnos por lo menos a dos acepciones del término. Una, de uso común y no situacional, que se refiere genéricamente al contacto entre culturas, y supone implícitamente la diferencia entre ellas, y otra, de uso literario-científico y situacional, que se refiere al contacto entre culturas diversas en el marco de la globalización, el multiculturalismo y las políticas de derechos humanos. En México el uso del término en su primera acepción no era frecuente en el siglo XX. Hacia mediados de 1980 se difundió en la segunda acepción, principalmente en el ámbito de la educación bilingüe intercultural como una conquista del indigenismo de participación, de orientación pluralista. Esto es, que el uso generalizado del término intercultural comenzó ya ligado con contextos sociopolíticos e históricos de tendencia pluralista.

Es bien sabido que las culturas se originan y transforman sustentadas en el contacto con otras diversas. Hoy llamamos intercultural a esta dinámica de contacto, y durante gran parte del XX se le decía sincretismo, pensando tanto en la yuxtaposición de elementos culturales provenientes de las diferentes culturas como en la apropiación cultural y la construcción de

nuevas unidades culturales. La antropología, y dentro de ella la etnografía, es la disciplina social que más ha estudiado el contacto entre culturas en sus diferentes modalidades, desde sus antecedentes en la Antigüedad clásica, cuando los griegos registraban las singularidades de las culturas y el contacto con los bárbaros. La imagen de los “Otros” que convoca el término “bárbaro” está construida sobre conceptos prejuiciosos de la diferencia cultural, y esta imagen pasó más tarde a América e influenció en gran medida la figura estigmatizada del indio que se forjó con la situación colonial. No hablaremos aquí de la contraparte de esta ideología, la del buen salvaje, presente tanto en Europa como en América, aunque minoritaria (Barabas, 2003).

Hacia 1880 los antropólogos norteamericanos comenzaron a utilizar el concepto de aculturación para referirse a procesos de contacto de una vía, de asimilación o sustitución cultural. En 1936 Redfield y otros estudiosos definieron aculturación como aquellos fenómenos que resultan cuando dos grupos que tienen culturas diferentes entran en contacto directo y continuo, con los subsiguientes cambios en la cultura original de uno o de ambos grupos; definición realista ya que esta dinámica resulta de cualquier situación de contacto, pero que estaba todavía teñida de una visión evolucionista y unilineal de la historia para la cual las relaciones entre culturas diferentes eran concebidas como de superioridad-inferioridad. Desde este paradigma, y desde la perspectiva funcionalista, se pensó en el proceso de contacto entre indios y blancos como en un proceso de aculturación, en el cual los indios considerados culturas primitivas e inferiores iban a adquirir la cultura del grupo supuestamente superior, hasta asimilarse a la cultura dominante. En términos de la sociedad se hablaba de integración a la sociedad nacional subsumiendo

las identidades alternas en la identidad nacional, objetivo del indigenismo integracionista durante muchas décadas. Sólo hacia fines de la década de los cincuenta, cuando se dejó de pensar en sistemas sociales en permanente equilibrio, fue que los antropólogos se refirieron a otros fenómenos producidos a partir de situaciones de contacto entre culturas, además de medir el grado de aculturación comenzaron a estudiarse procesos de rechazo cultural, de reculturación o nativismo y de sincretismo o fusión cultural, que dan cuenta de los conflictos y las recombinaciones o yuxtaposiciones de elementos culturales propios y ajenos apropiados, que llevaban a la creación de nuevas formas culturales.

Hacia fines de los sesenta el paradigma de la antropología dinamista y sus estudios sobre la “situación colonial” y el poder en las relaciones de contacto en África, entre otras influencias, promovieron la comprensión del proceso de contacto como desigual, marcado por las relaciones de dominio-sujeción y de explotación. En esta misma época pero en el contexto americano, se caracteriza el proceso de contacto como relaciones interétnicas conflictivas, guiados por conceptos clave como “fricción interétnica” (Cardoso de Oliveira), “colonialismo interno” (González Casanova y Stavenhagen) y “fronteras étnicas” (Barth), que incorporaban



El trabajo muscular de los hombres, Haití. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.



© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

las dimensiones de asimetría de poder político en el análisis de la dinámica interétnica.

Es probablemente hacia fines de los ochenta, ya en plena globalización, que utilizamos los términos intercultural e interculturalidad, aunque con diferentes significados. Uno de ellos es la acepción literal que hace referencia, como ya se dijo, al contacto entre culturas diferentes, otro es la creación de un nuevo espacio inter-cultural en cierta forma híbrido, otro más es la dinámica de relaciones de contacto propia del presente –o al menos deseable- y sustentada en la filosofía y práctica del pluralismo cultural. Aunque la ideología genérica del pluralismo es muy semejante a la del multiculturalismo –se acepta el respeto, la igualdad de derechos y la convivencia con minorías nacionales, inmigrantes y aborígenes-, éste ha nacido ligado a recientes situaciones políticas concretas y criticadas y se refiere a minorías étnicas principalmente inmigrantes, no a pueblos autóctonos, que son los grupos étnicos con los que trabajamos. Por ello, como ya dije, parece preferible el uso del concepto pluralismo para referirnos tanto a la pluralidad cultural de hecho como a la ideología que la expresa. La interculturalidad es entonces la diná-

mica y característica del contacto en esta época, que no es asimilacionista sino pluralista, en la que las culturas diferentes no se ven forzadas a adoptar los patrones y pautas de la cultura mayoritaria.

Esta interculturalidad, propia de la ideología del pluralismo cultural, supone respeto por las culturas diferentes, tolerancia, convivencia y comunicación intercultural sobre la base de la igualdad, para propiciar el diálogo entre culturas. En este contexto de interculturalidad en el que todos estamos involucrados, la comunicación intercultural es una forma de contacto opuesta a la aculturación y a la fricción interétnica, es la forma comunicativa del pluralismo cultural y tiene lugar en el espacio de los derechos humanos a la diversidad cultural. En suma, y de acuerdo con las distintas posiciones, interculturalidad es: el contacto de hecho, un nuevo espacio cultural, ideología, método, dinámica de las relaciones entre diferentes culturas en un contexto pluricultural. El tema no es nuevo, sólo el cambio de terminologías, ideologías y situaciones contextuales, e interculturalidad se refiere a otra situación de contacto, uno igualitario de las diferencias, que supone una lectura particular del momento de la globalización y el

pluralismo donde, a la par de la uniformización del mundo, hay un cultivo de las diferencias y sus derechos.

Pero bien sabemos que en el seno de nuestra realidad constituida, la interculturalidad y el pluralismo son utopías, es decir, realidades sin o con escasa concreción actual pero dimensiones de lo posible, retos a la transformación de ideologías y prácticas en el futuro. Más allá de los reconocimientos formales en las leyes y de la presencia en cierta ideología social, las relaciones interculturales pluralistas pocas veces se dan en el presente de nuestros países, y entonces la pregunta que se plantea es cómo referirnos a la dinámica real de contacto entre culturas que

se desenvuelve en un espacio de relaciones injustas: ¿cómo pluralismo desigual o como interculturalidad injusta? ¿Sin embargo, no es una contradicción hablar de interculturalidad desigual si hemos definido interculturalidad como la ideología y la *praxis* del pluralismo cultural, que supone un determinado tipo de relación, de dinámica, respetuosa de la alteridad y sus derechos. La disyuntiva no es fácil, no obstante, desde mi perspectiva el concepto interculturalidad como dinámica actual del contacto debe transformarse, ampliarse, para dar explicación a las realidades sociales desiguales y estigmatizadoras que persisten en el contexto de la globalización y del pluralismo desigual.

## Bibliografía

- AZURMENDI, Mikel. "La invención del multiculturalismo", en *Diario ABC*, España, 2002.  
 BARABAS, Alicia. "Imaginaris de la alteridad: la construcción del indio como bárbaro", en *Anuario Antropológico 2000-2001*, DAN Universidad de Brasilia, ed. Tempo brasileiro, Río de Janeiro, 2003.  
 PAREK DEL BHIKU. "¿Cuál es multiculturalismo?", página web india-seminar.com/1999/484/2004.  
 ROULAND, Norbert, Stéphane PIERRÉ-CAPS, et. al. *Derecho de minorías y de pueblos autóctonos*, Siglo XXI, México, 1999.  
 VERTOVEC, Steven. "Desafíos trasnacionales al 'nuevo' multiculturalismo", en *Migración y Desarrollo* 1, 2003.



# INTERCULTURALIDAD. UNA REVISIÓN DESDE Y CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS

*Liliana Tamagno*

*A Olga Cañihuan, quien con su corta edad, en medio de las hostilidades de la pobreza y en las soledades de la meseta patagónica, supo darnos una lección de dignidad. Dignidad que luego descubriría, es la dignidad de los pueblos indígenas; la dignidad que les permite seguir existiendo en la distintividad a pesar de las transformaciones.*

## Introducción

Las reflexiones sobre el concepto de interculturalidad que aquí se vierten son el producto de lo que denominamos un “diálogo con la academia” y “un diálogo con el campo” en el sentido de reconocer que las conceptualizaciones y las propuestas teóricas son herramientas para pensar críticamente una determinada situación. Así el diálogo con la teoría antropológica se articula con el diálogo con referentes de los pueblos indígenas en general y con el pueblo Toba en particular; ello en el contexto de una sociedad nacional, cuyo imaginario ha negado las presencias de los pueblos indígenas al suponerlos extintos luego de las campañas militares que “conquistaron el desierto” por el sur (1879) y “pacificaron a los indios” por el norte (1884).

Las primeras familias que conocimos en 1986 habitaban una de las tantas “villas miserias” de la periferia de la ciudad de Buenos Aires, las cuales resultaron ser parte del pueblo Toba que a pesar de las transformaciones y reconfiguraciones sufridas en el proceso de migración, no han perdido su identidad; si por identidad entendemos un sentido de memoria coherente y el reconocerse en un origen común, actuando de forma comunitaria y hablando la lengua *qom* a pesar de la distancia que los separa de sus lugares de origen (Tamagno 2001). Reconstruimos la historia del pueblo Toba en su relación desigual con

la sociedad nacional y, al entender la etnicidad como política, profundizamos en el análisis de las respuestas que dieron a las imposiciones del blanco. Respuestas armadas a comienzos de siglo y respuestas milenaristas en 1924, 1933, 1935 y 1947; movimientos que por el modo en que fueron reprimidos no pueden dejar de ser analizados en su contenido político, como rebeliones a la situación de explotación en quebrachales e ingenios. La matanza de Napalpí de 1924 significó más de 200 víctimas y la matanza de Rincón Bomba de 1947 se analiza actualmente a partir del hallazgo de cadáveres que dan cuenta de una feroz represión.

En la actualidad, quienes integran el pueblo Toba se debaten cotidianamente en contextos disímiles como las periferias de las ciudades de La Plata, Buenos Aires, Rosario y Resistencia, así como en barrios de menor porte y localidades rurales del interior de las provincias de origen. Mientras un grupo significativo de ellos realizó una huelga de hambre en la ciudad de Resistencia, Chaco, durante más de 30 días, para reclamar por el derecho a la tierra y en contra del avance de las empresas sojeras, otros se organizaron para solicitar la reparación histórica a las víctimas de las matanzas de Napalpí y Rincón Bomba, ya que la jurisprudencia argentina negó todo apoyo económico para continuar con la investigación. Otros luchaban por sobrevivir con trabajos inestables y venta de artesanía, intentando sobrepasar la frontera de los estudios primarios para tener como meta la universidad, recuperando espacios a través de las actividades religiosas y/o respondiendo a algunas de las formas de clientelismo político que abundan en la sociedad de la que forman parte.

En tanto estas reflexiones se comparten con los referentes indígenas con los que trabajamos y con los que hemos alternado un sinnúmero de situaciones, entendemos que estamos construyendo saberes de manera conjunta, guiados constantemente por la pretensión de alejarnos del racismo que hemos internalizado por pertenecer a las sociedades a las que pertenecemos (Menéndez, E. 1971), inten-

tando superar todos aquellos obstáculos epistemológicos que nos impiden valorar en toda su significación la dinámica sociocultural de los pueblos indígenas a lo largo de estos cinco siglos. Sólo así se podrá construir una etnografía que sea el producto de un diálogo en contextos de pluralidad.<sup>1</sup> Por eso cuando pensamos en el término interculturalidad no podemos dejar de pensar en todo ello, alejándonos de toda mirada culturalista y esencialista con el fin de apreciar la diversidad que los atraviesa y los constituye.

En este sentido al referirnos al término interculturalidad proponemos pensarlo en relación al conjunto de otros términos que se han ocupado del tratamiento de la pluralidad cultural. Si bien el concepto de interculturalidad surge para repensar la visibilidad en contextos contemporáneos de la diversidad cultural, el fenómeno de la diversidad ha sido objeto de reflexión desde los propios orígenes de la antropología estando presente en su desarrollo. Así, cuando el concepto de relativismo cultural se opuso al evolucionismo lo hizo al destacar el valor particular de cada propuesta cultural alterna.

También fue objeto de reflexión cuando el concepto de relativismo cultural mostró sus limitaciones y se hizo imprescindible analizar la relación entre diversidad y desigualdad a fin de superar el análisis culturalista. El señalamiento de Barth (1969) en la década-

<sup>1</sup> Algunos de estos planteamientos fueron colocados en Tamagno y otros en 2002 y en Tamagno 2001, 2002 y 2003.



da de 1960 puso énfasis en los aspectos relacionales y organizacionales de la etnicidad y trabajos posteriores profundizarían en el análisis de la configuración de la diversidad en el contexto de los estados nacionales, en el marco de la estratificación en clases sociales y considerándola como expresión política de la diversidad.<sup>2</sup> Es por ello que planteamos que es imprescindible cuando intentamos analizar los sentidos del término interculturalidad -no siempre explicitado con claridad por quienes lo usan-,<sup>3</sup> no olvidar las críticas que merecieron tanto el culturalismo, por interpretar las culturas como cerradas en sus particularidades, como el multiculturalismo, término que aparece acompañando al de globalización con el objetivo de interpretar las presencias de las minorías étnicas en los contextos nacionales, sin superar la idea de sumatoria de diversidades o mosaico cultural. Sólo así se evitará que el término interculturalidad se use cargado de los sentidos que pretende superar.

Por ello alertamos sobre la peligrosidad de interpretar las presencias de los pueblos indígenas hoy, como “emergencias”, como algo novedoso, como fenómenos nuevos enmarcados en otro fenómeno también supuestamente nuevo que es la globalización. Lo cual implica deshistorizarlos y negarles así el *status* de sujetos sociales, cuyas actuales presencias son el producto de transformaciones en la continuidad, dado que los pueblos indígenas siempre estuvieron presentes, aunque sus presencias a lo largo de la historia hayan sido ocultadas sistemáticamente por la historia oficial. De acuerdo con la misma línea argumental, la globalización no es más que otro momento en el devenir de la transformación del orden mundial que se iniciara con la expansión colonial (Tamagno 1997). La presencia actual de los pueblos indígenas no es más



Aldea Carajá, Río Araguaia, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH

que una forma particular de la visibilidad de la pluralidad en contextos de desigualdad, uno de esos partos de la antropología que describe Godelier (1978); partos que se generan cuando las transformaciones de las condiciones estructurales hacen emerger cuestiones que habían permanecido ocultas o más allá de lo aparente, esta utopía nos planteaba que la modernidad se construiría avanzando sobre la diversidad, homogeneizando y neutralizando las diferencias culturales.

### Algunas reflexiones epistemológicas

Cuando en el devenir de la producción de conocimiento, un nuevo término aparece en escena, intentando desplazar a otro u otros, expresa la necesidad de quien o quienes lo acuñan de re-

<sup>2</sup> En Tamagno 2001 citamos varios autores que a nuestro entender conforman una línea de pensamiento valiosa en su capacidad explicativa de las transfiguraciones de la diversidad en los diferentes contextos históricos de desigualdad.

<sup>3</sup> Véase Ibáñez Caselli 2003, Ibáñez Caselli, Tamagno 1999 y Arias 2006.



Casa de hojas de “caña leava”, Perú. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

visar y con frecuencia desplazar términos que han mostrado alguna debilidad en su capacidad explicativa, no dando cuenta de nuevos fenómenos o no acompañando las transformaciones de los fenómenos a los que se hacía referencia. Sin embargo, debemos admitir –superando una noción evolucionista e idealista de ciencia- que no todos los neologismos son superadores y que, con frecuencia pueden aparecer como “nuevos odres que contienen el mismo viejo vino”.<sup>4</sup>

Los conceptos no surgen por el mero devenir de la reflexión teórica, se originan y son

el emergente de determinadas coyunturas y de las tensiones que estas presentan, por lo tanto no son dados de modo natural, ni es neutra su utilización; siendo en última instancia herramientas para interpretar situaciones que preocupan y que, por lo tanto, no sólo se pretende conocer sino también transformar.

Poner a prueba la operatividad de los conceptos implica también tener en cuenta que las realidades que observamos en nuestra calidad de científicos sociales están en constante transformación y, por lo tanto, debemos reconocer que lo que observamos son momentos y/o trayectorias específicas de determinados procesos. Que lo que hacemos como investigadores es construir objetos de análisis, cuya comprensión implica tener en cuenta tanto las condiciones objetivas como las

subjetivas en ellos presentes. Que los conceptos –en tanto herramientas- deben ser puestos de manera constante a prueba, con el fin de observar su operatividad y utilidad, para comprender la multicausalidad de las condiciones objetivas y de las subjetividades que las acompañan.

Cuando decimos realidad objetiva nos referimos a que es objetiva en tanto externa al observador y es el reconocimiento de esa existencia independiente la que permite superar todo idealismo, todo relativismo y fundamentalmente toda arrogancia a la hora de producir

<sup>4</sup> Un ejemplo de ello lo constituyen los términos propios de los paradigmas posmodernos simplificadores y mecanicistas; términos que no han hecho más que desviar y no precisamente con ingenuidad, la continuidad de ciertas discusiones que a partir de la década de 1960 plantearon claramente la necesidad de producir conocimiento para transformar y no por el mero ejercicio y/o placer estético; guiados por la búsqueda de la multicausalidad y de la contextualización sociohistórica de las situaciones observadas. En este sentido, cabe recordar la advertencia que realiza Cohen (1969) al tratar el concepto de etnicidad, señalando que a pesar de las intenciones innovadoras del mismo, se utilizaba con frecuencia, reproduciendo la concepción culturalista que supuestamente pretendía superar. También lo plantea Chomsky, N. (1993) cuando afirma que lo que se denomina Nuevo Orden Mundial, no es otra cosa que el Viejo Orden Mundial establecido a partir de la expansión colonial y transfigurado a través de la historia sin abandonar una lógica basada en la explotación y la interiorización de los países antes colonizados o dependientes y ahora “emergentes”.

nuestro conocimiento.<sup>5</sup> En este sentido, la verdad del objeto es una y es intrínseca a él mismo y somos nosotros como seres cognoscentes que nos acercamos a ella intentando conocerla, construyendo verdades con frecuencia parciales en la búsqueda incesante de la “verdad”.

Rescatamos el sentido de reconocimiento de la pluralidad y su dinámica que implica el concepto de interculturalidad en cuanto a concepto propositivo que ordena a reconocerla, respetarla y valorarla. Sin embargo, queremos señalar que las cuestiones a las cuales el concepto de interculturalidad pretende interpretar y dar respuesta, son tan añejas como la antropología misma, ya que se trata de la diversidad, de la pluralidad cultural en contextos de desigualdad y, por lo tanto, podríamos decir que esto no es nuevo y que tal vez no sólo no sea necesario acuñar un nuevo concepto, sino que este nuevo concepto nos puede distraer de analizar el origen de la problemática y su historicidad.

## La interculturalidad

En el trabajo titulado “La interculturalidad: ¿Una moda? Alcances e implicancias políticas en Argentina”, Ibañez Caselli M. A. (2003), cita como epígrafe o encabezado del mismo dos textos que nos colocan frente a posturas que aparecen como antagónicas:

*“La noción de interculturalidad significa: ‘diálogo respetuoso y equilibrado entre culturas’, se opone a la ‘posición integracionista’ y apuesta por la posibilidad de reforzar la autonomía cultural”* (Moya 1995:42).

*Hoy el Estado nos invita a ser parte de un nuevo concepto: Interculturalidad. Nos explica que es una invitación al reconocimiento de la diversidad cultural y a tener una relación de respeto mutuo. Creemos*

*que es una forma modernizada de continuar asimilando culturalmente a los Pueblos Originarios dentro de la llamada cultura nacional”,* (Documento de la coordinación de Organizaciones Mapuche. Confederación Mapuche Neuquina – Newen Mapu 1997 (Díaz 1998:71).

Entender la tensión entre ambas posiciones implica pensar el concepto de interculturalidad tanto en sus alcances como en sus limitaciones. Si bien Ibañez Caselli, M.A. (2000), reconoce sus antecedentes en el significativo protagonismo que fuera tomando el término fundamentalmente en torno al tratamiento de las políticas educativas; cita como momento fundamental para la legitimación del mismo, la Reunión Gubernamental de los Países de América Latina y el Caribe de 1981. En este evento el concepto se presenta tanto como una propuesta ética y políticamente superadora frente al fracaso de las políticas integracionistas y asimilacionistas no exentas de subestimación y paternalismo, como de aquellas fundadas en el multiculturalismo entendido como un mosaico de culturas respetables en sus particularismos. Sin embargo, la experiencia nos dice que los buenos sentimientos, las buenas intenciones o las expresiones de deseo, no son suficientes a la hora de transformar ciertas situaciones. En este sentido, a través de lo que denominamos un diálogo con la academia y un diálogo con el campo y de acuerdo



Casa de hojas de “caña leava”, Perú.  
© Museo Nacional de las Culturas-  
INAH.

<sup>5</sup> En Tamagno 1991 y 2001 acuñamos el término “censores de la indianidad” para señalar críticamente a aquéllos que se arrojan el derecho de decir quienes y como son o deben ser los indígenas; juzgando sus grados de conciencia o coherencia sólo en función de unas pocas evidencias; interpretando la realidad de quienes nos precedieron desde paradigmas que, por más claros que parezcan a nuestro saber y entender, no dejan de estar signados por la lógica sobre la cual se construyó el pensamiento occidental dominante y etnocida.



Misión de Maturalá, Amazonas, Brasil. Yanomani 1990. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

con las recomendaciones de un sinnúmero de eventos –algunos de ellos coordinados y/o organizados por nuestro equipo de investigación– en los que la participación indígena ha marcado la línea de discusión afirmamos que el derecho a una educación intercultural bilingüe se cumplirá cuando se hagan efectivos:

El derecho al trabajo entendiendo que a igual trabajo igual salario.

Derecho a la tierra.

El derecho a la vivienda digna.

Derecho a la salud y a los servicios sociales.

Nuestra experiencia de investigación nos dice que la posibilidad de la interculturalidad en el sentido de diálogo simétrico, fecundo y enriquecedor con que algunos pretenden definirla, no será una realidad si no se superan las condiciones de desigualdad que atraviesan nuestra sociedad nacional y ciertas ideas muy arraigadas en la misma –algunas de ellas generadas y/o reforzadas por la propia academia– que funcionan como verdaderos obstáculos epistemológicos, lo que impide nuevos conocimientos y modos de relación. De no ser así el uso de este concepto se cargará con los significados de los conceptos supuestamente desplazados o superados, desconociéndose las discusiones y las revisiones críticas a las que fueron sometidos.

Por todo ello se hace imprescindible:

- 1) Reconocer la presencia de los pueblos indígenas donde quiera que sus referentes se encuentren.
- 2) Comprender que las transformaciones de los individuos o de los grupos no implican “pérdida de identidad” cuando los pueblos continúan reconociéndose en un origen común y mantienen un sentido de memoria coherente.
- 3) Valorar que reconocerse como parte de un pueblo implica no sólo pensarse sino actuar como pueblo, en el sentido de resolver lo cotidiano de acuerdo a principios y valores que del conjunto que sigue actuando como referente.
- 4) Reconocer y valorar positivamente sus saberes tanto de sí mismos como de la sociedad de la que forman parte; saber sobre sí mismos es saber sobre los otros con los que estuvieron en relación.
- 5) Superar todos los estereotipos –fundamentalmente el que pensándolos como inferiores los representa aún con pluma y flecha– a fin de reconocer que se puede ser indígena de muchas maneras.
- 6) No pensarlos y/o suponerlos como aislados; nunca lo estuvieron y tampoco lo

están. Ayer mano de obra casi esclava de los emprendimientos del capital en ingenios, quebrachales y minas, aniquilados y confinados cuando las tierras que ocupaban despertaban la codicia del blanco y sus emprendimientos; hoy desocupados junto a tantos otros. La situación en la que hoy se encuentran es producto de la relación con el dominador.

- 7) Comprender que todos aquellos que se reconocen como indígenas sintetizan de un modo particular y desde una perspectiva particular (la del dolor y la derrota pero también la del orgullo de estar vivos), la historia de la gestación, afianzamiento, desarrollo y crisis de la sociedad nacional de la que todos formamos parte.
- 8) Reconocer que son capaces de construir sus propios relatos y que debemos escucharlos, evitando juzgarlos sólo desde nuestra propia lógica.
- 9) Disponernos a construir conocimiento conjunto.
- 10) Reconocer que los pueblos indígenas y sus referentes comparten con nosotros un mismo tiempo, no son la expresión del pasado en el presente. Son el presente que nos remite necesariamente al pasado para revisarlo y son quienes decidirán junto con nosotros el futuro.
- 11) Reconocer que el “otro” debe ser pensado y no neutralizado; valorando la multiplicidad del ser y entendiendo la diversidad como enriquecedora.
- 12) Reconocer que las tensiones y los conflictos que puede generar la diversidad no deben ser pensados como obstáculos ni como el peligro que atenta contra la supuesta homogeneidad del estado nación.<sup>6</sup>
- 13) Pensar la resolución del conflicto como el camino hacia la justicia y cuando la diversidad aparece asociada a la pobreza dirigir la lucha a las causales de la misma y no contra los pobres o los que portan la distintividad.



Mujer hilando algodón, Erigbaasta, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

<sup>6</sup> Miguel Bartolomé (1987) plantea con claridad la falacia de enfrentar etnia y Estado; ya que en realidad el Estado no difiere como forma de organización, de la etnia. Lo que lo diferencia de ella es la relación de poder y dominación que hizo que una etnia se erigiera en Estado, dejándose así de reconocerse como tal.

## Hacia una educación intercultural

Desde nuestra línea de investigación, hemos advertido que la educación bilingüe intercultural no debe estar pensada y dirigida sólo para indígenas, sino que debe estar dirigida a todos (Ibáñez Caselli 2003b; 2004); y que si bien la educación para la interculturalidad es importante no es suficiente en tanto y en cuanto la verdadera interculturalidad no se realice en el marco de una sociedad justa donde la explotación, el prejuicio y el racismo no limiten los modos de existir y relacionarse entre sí y con la naturaleza de quienes por ser diferentes han pasado a ser indigentes y están excluidos de toda posibilidad de ejercer sus derechos.

La experiencia de sometimiento que los pueblos indígenas vivieron a través de la conquista y la colonización y que se ha proyectado hasta nuestros días está en su memoria. Marc Auge (1995), habla de una experiencia marcada por tres excesos: el primero de acontecimientos que hizo difícilmente pensable la historia, un exceso de imágenes y de referencias espaciales, cuyo efecto paradójico consistió en sentir que el espacio del mundo se vuelca sobre sí y un exceso de referencias individuales que obligaron a los individuos a concebir por sí mismos su relación con la historia y con el mundo. Experiencias semejantes a las que nos somete hoy la posmodernidad. Nosotros agregamos que tal vez, en función de ello, los pueblos indígenas tengan mayor capacidad para enfrentar los mecanismos de individuación que hoy nos

afectan y que generan las prácticas violentas que caracterizan a Occidente.

La importancia y significación de las formas en que se hacen visibles hoy los pueblos indígenas (pensar no sólo en Chiapas, sino en la fuerza de los movimientos indios en Venezuela, Ecuador, Bolivia, Nicaragua y otros), nos coloca en la necesidad de asumir que el debate debe ser un momento en el camino de generar prácticas diferentes, como antropólogos, pero también como ciudadanos. Como una instancia necesaria, aunque no suficiente, para emprender el camino de una transformación que no debe demorarse.

Sólo así se podrán construir sociedades dignas de ser vividas, entendiendo que el valorarnos es imprescindible para diseñar un proyecto de sociedad que contenga y a su vez responda a las diversidades que la constituyen, y encontrar conjuntamente los modos de definir las desigualdades y vehicular la superación de las mismas.

En el caso que nos compete, Argentina, deberá reconocerse que no somos ese país venido de los barcos pensado desde la utopía de la generación de 1880 y asumir que esto implica necesariamente reconocer la preexistencia de los pueblos indígenas, tal cual lo plantea el texto de nuestra Constitución Nacional avanzada, en este sentido, a nivel internacional.<sup>7</sup> También implica asumir que en la violenta historia de nuestra sociedad, la guerra contra los pueblos indígenas fue el primer genocidio y la acción civilizadora el primer gran etnocidio. Si lo situamos históricamente observamos que el aniquilamiento tuvo momentos significativos a lo largo de toda la primera mitad del siglo



Niño "Laviapil" en un banco de ave. Xingú, Brasil.  
© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

<sup>7</sup> Véase Ibáñez Caselli 2004, Tesis de Maestría *Políticas lingüísticas e Interculturalidad. Experiencias educativas para y con indígenas de Argentina.*



“Ceremonia de Bois Caimán”, lienzo del pintor Poisson, Haití. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

XX con enfrentamientos en 1905, 1924, 1931 y 1947.<sup>8</sup> Esto no es más que historia reciente, quienes lucharon y fueron derrotados son los padres o abuelos de las generaciones actuales que aún guardan en la memoria (Tamagno 2001 y 2003) el relato, a veces mitificado por el dolor, de estos acontecimientos.

Al analizar esta situación no puedo menos que sugerir que este genocidio/etnocidio sentó las bases de las prácticas y las representaciones que se actualizarían luego con el terror de Estado generado durante la última Dictadura Militar de 1976-1983. Así como se les quitaba los hijos a los indios para llevarlos como esclavos a trabajar como servicio doméstico o se los enclaustraba en colegios para hacer de ellos “ciudadanos dignos”, así se apropiaron de los hijos de los militantes populares para aislarlos del mal que entendían, sus padres representaban para la sociedad. La lógica -salvando las distancias de las coyunturas históricas y las condiciones socioeconómicas- no parece diferir en demasía. La violencia y la criminalidad de este último genocidio debe entonces vincularse no sólo a las condiciones estructurales que las hicieron

necesarias para la entrega del patrimonio de la nación que luego se concretaría; sino también a ese genocidio/etnocidio anterior que caracterizó la constitución de la nación y que fue necesario para desarrollar las formas productivas que garantizarían el enriquecimiento de los sectores dominantes.

### Consideraciones finales

Estas reflexiones nos deben conducir a la construcción de una etnografía que se conecte de modo insoslayable con el presente, para comprender que la verdadera interculturalidad se dará cuando nos relacionemos con el “otro”, el diferente, no como inferior, ni como carente o ignorante, sino como otro sujeto social que ha sintetizado la historia de la sociedad de la que forma parte desde un lugar y una mirada particular.

Miguel Bartolomé (1987, 1997), nos dice que aunque muy diversa en sus expresiones, formamos parte de una sola humanidad, cuyo futuro está signado por cada vez más intensas relaciones interculturales y planea la necesidad

<sup>8</sup> Cordeu, E. y Sifreddi, S. ; Ubertalli, J. 1987 y Tamagno, L. 2001, describen la violencia con que fueron reprimidas las concentraciones de indígenas, que en el Gran Chaco, no eran más que respuestas a la situación de opresión y explotación impuesta por los sectores dominantes.



Relaciones interétnicas. Xingú, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

de valorar la multiplicidad del ser. Nos insta a aprender a convivir con la diferencia, desechando las nuevas formas de colonialismo enmarca-

das en la “globalización”, aceptando que la diversidad constituye una de las mayores riquezas de nuestra especie. Esto nos coloca frente a la necesidad de analizar la pluralidad cultural como dadora de riqueza a la existencia humana y no como un problema que atenta contra la supuesta homogeneidad de los estados, teniendo en cuenta que los estados no son más que una forma de etnicidad; una etnia, la blanca, que se impuso, y que por lo tanto, dejó de reconocerse como etnia y domina a las demás imponiéndose como el único modo posible. Joao Pacheco de Oliveria (2004), reflexiona sobre la tarea del antropólogo y plantea la necesidad de pensar la pluralidad atendiendo incluso a las diversidades intraétnicas.

La interculturalidad así entendida no es más que la idea de pluralidad cultural que se opone a la idea de crisol de razas, a la visión integracionista y la concepción homogénea de cultura y se funda en un diálogo entre tradiciones y configuraciones culturales. Debería finalmente oponerse a toda forma de pensamiento único, permitiéndonos valorar los diferentes modos en que distintas sociedades en diferente tiempo y lugar han resuelto y/o resuelven su existencia.

## Bibliografía

ARIAS Nora. “Al final qué es Inter-culturalidad...?” Ponencia presentada en Seminario Internacional sobre Educación Intercultural Bilingüe. Universidad Nacional de Buenos Aires, 2006

AUGE, Marc. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Editorial Gedisa. España, 1995.

BARTOLOMÉ, Miguel. “Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina”, en *Suplemento antropológico*. Vol. XXII, No. 2, Asunción, 1987.

-----, *Gente de costumbre y gente de razón*. Siglo XXI, México, 1997.

CHOMSKY, Noam. *Año 501 La conquista continúa*. Editorial Libertarias/Prodhufi, Madrid, España, 1993.

COHEN, Abner. The lesson of ethnicity, en *Urban ethnicity*. The Universty of California Press Berkeley-Los Angeles. Routledge and Kegan Paul-London, 1969.

CORDEU, Edgardo y SIFREDDI, Sandra. *De la algarrroba al algodón, movimientos mesiánicos de los Guaycurú*. Juárez Editora, Buenos Aires, 1971.

DÍAZ, Raúl. “¿Es la educación intercultural una modificación del *statu quo*?” Ponencia presentada en III Congreso Chileno de Antropología Colegio de Antropólogos Universidad Católica de Temuco Chile, 1998.

GODELIER, Maurice. *Antropología Económica*. Barcelona, Anagrama, 1978.

IBÁÑEZ Caselli, María Amalia. La interculturalidad: ¿Una moda? Alcances e implicancias políticas en Argentina, en *Seminario andino: “Conflictos y políticas interculturales: Territorios y Educaciones”* CEIDIS Cochabamba. Editado en CD ROM. En prensa en *Cuadernos* Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano N° 20, 2003.

-----, “La Educación Bilingüe e Intercultural para y con y indígenas Qom – Argentina,” en Hamel, E.

Y R. Moya (coord.), *Políticas Lingüísticas y proyectos de educación intercultural: Una visión desde los movimientos y comunidades indígenas de América*, México. En prensa, 2003.

-----, Tesis de Maestría, *Políticas lingüísticas e Interculturalidad. Experiencias educativas para y con indígenas de Argentina*, Centro Bartolomé de Las Casas-FLACSO (sede Ecuador), 2004.

MORYA, R. *Desde el aula bilingüe. Cuenca: Licenciatura en Lingüística Andina y Educación Bilingüe*. Universidad de Cuenca, 1995.

PACHACO DE OLIVEIRA, J. "Pluralizando tradiciones etnográficas: sobre un cierto mal-estar na antropología", en Esther Jean Langdon e Luiza Garnelo (org.) *Saude dos povos indígenas: reflexoes sobre a antropologia participativa*, Contracapa Livraria/Associacao Brasileira de Antropologia, 2004.

TAMAGNO, Liliana "La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indignidad", en *Am novedad érica Indígena*, T.1, 1991.

-----, La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena en la ciudad. *Identidades y utopías*, en Lacarrieu, M. y Bayardo, R. *Cultura e identidad en el contexto del la globalización*. Buenos Aires, Editorial Siccus, 1997.

-----, *Nam qom hueta'a na doqshi lma'. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad Memoria y Utopía*. Ediciones Al Margen, La Plata, Argentina, 2001.

-----, ¿La historia del genocidio o una historia de genocidios?, en CD ROM Coloquio "Historia y Memoria", Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UNLP. 2002.

-----, Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina, en *Campos Revista de Antropología Social*, 03 Año 2003, Universidad Federal do Parana Brasil, 2003.

TAMAGNO y et. al. "Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos qom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria". Segundas Jornadas de la Cuenca del Plata. Escuela de Antropología - Facultad de Humanidades y Artes Universidad Nacional de Rosario, en CD ROM, 2002.

UBERTALLI, Jorge. *Guaycuru. Tierra Rebelde* Editorial Tacna, Buenos Aires, 1987.





# DESCUBRIENDO LA MULTICULTURALIDAD. EL CASO CHILENO

Luis Campos Muñoz\*

## Multiculturalismo e interculturalidad en Chile

El multiculturalismo en Chile es de vital importancia en la actualidad. La elección de una presidenta mujer, actualmente en ejercicio, ha puesto de relevancia la necesidad de construir un país más igualitario en todos los términos posibles, y de manera especial en lo que se refiere a las cuestiones de género, o específicamente a la mayor participación de las mujeres en la vida política y de actividad ciudadana. No obstante, esta primera búsqueda y apelo a la diferencia cultural, ha tenido su impulso a partir del reconocimiento de facto de la existencia de los pueblos originarios y que de alguna forma ha invadido los otros ámbitos de la vida cotidiana.

De esta manera, Chile va reconociendo su constitución multicultural. Apelando a un sentido genérico de multiculturalismo, se comprende que la sociedad chilena hoy ha dejado de constituirse sobre la base de una monolítica composición mestiza, aquella que dominaba en las haciendas, y de los comerciantes extranjeros que posteriormente pasaron a engrosar las filas de la aristocracia y la plutocracia. De hecho esa diversidad cultural siempre fue bienvenida, sobre todo, cuando el diverso era un europeo que podía de una u otra manera ayudar a civilizar, mejorar la raza y darle un sentido más universal-eurocéntrico al proyecto de nación.

De esta manera se construyó un país discriminador, fundado en la intolerancia y el desprecio que unos, los dueños de todo, sentían, por los otros, los excluidos de siempre. Casta dominante que sin haber perdido sus privilegios hasta hoy, ha visto con urgencia la necesidad de darse cuenta que la mo-

---

\* LUIS EUGENIO CAMPOS MUÑOZ es doctor en Antropología y ha realizado investigaciones en Chile, México, Brasil y Argentina. En Chile ha trabajado con población mapuche, tanto en las tierras del sur como en la Región Metropolitana. Ha publicado entre otros trabajos: *Trabajando con Jóvenes Rurales. Una experiencia de acción con Juventud de Pirque*, editado por la Fundación de Vida Rural Dolores Valdés de Covarrubias de la Universidad Católica de Chile, 1992 y *Negros y morenos. La población Afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca*. Capítulo del libro *Configuraciones Étnicas en Oaxaca*. INI-INAH (México), coordinado por Alicia Barabas y Miguel Alberto Bartolomé, así como artículos en revistas académicas nacionales e internacionales. Actualmente es docente y miembro del Núcleo de Estudio e Investigaciones Étnicas de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

derinidad y la globalización la están exhibiendo en sus peores rasgos y mucho más de lo que se considera necesario. La hacienda siempre fue un hormiguero, pero hacia fuera la imagen tenía que ser pulcra y bien presentada. El aislamiento señorial permitía esas y muchas otras cosas que en la actualidad son visibles en un mundo lleno de expectativas de relaciones mutuas, de descubrimiento y exhibición veloz de los propios pecados y virtudes. La doble imagen está siendo dejada de lado y aparece así la fuerza ciudadana, los rotos, ya no sólo los obreros militantes, sino también los nuevos y antiguos *michimalonkos*<sup>1</sup> que exigen sus derechos, el deber de la sociedad chilena a dejar de ocultarlos y negarlos. A eso aspira el nuevo multiculturalismo en Chile.

Ciertamente estamos lejos de conseguir nada al respecto, pero sin duda el país de hoy, con todas sus imperfecciones, es un mundo mejor que los que existieron antes por estos márgenes del sur. Nos hemos acostumbrado un poco más a la diferencia cultural y con eso ya no tendemos a discriminar de las mil formas en que se hacía. Los chistes de los diarios, los comentarios de pasillo, de los medios de comunicación, por lo menos se han cuestionado y ya no pueden decir cualquier cosa. Si bien los intolerantes de siempre se niegan a perder sus membresías, hoy deben de tener más cuidado si quieren seguir por la senda de desarrollo que Chile se ha o le han impuesto. Creo que lo que se produce en la actualidad es el esperado chorreo moral del liberalismo. Ya que no puede entregar más equidad en lo económico, por lo menos se debe entregar la imagen de una equidad en las oportu-

nidades que se ofrecen, aunque sea sólo en la posibilidad de ser diversos y seguir construyendo el mismo Chile en el cual vivimos hoy. El Chile puro del himno nacional, de las puras brisas, cielos y personas, el inmaculado blanco polar que inunda el paraíso mestizo blanco del extremo sur.

En este trabajo voy a centrarme en dos formas de entender este multiculturalismo<sup>2</sup>. Primero en un sentido general que abarca todas las diferencias manifiestas al interior del país como producto de su normal desenvolvimiento, de los múltiples cronotopos (M. Bakhtin, 1992), líneas de tiempo y de espacio que lo han constituido y generado como un lugar históricamente determinado, y que de por sí contiene y expresa múltiples diferencias en su interior. El multiculturalismo aborda por tanto las diferencias etarias, de género (mujeres, hombres, lesbianas, homosexuales, transexuales, travestis), de discapacidad (ciegos, sordos, parálíticos, entre otros); de religión; de clase social, de raza, de región, país, cultura y/o pertenencia a otra tradición etnopolítica. Este multiculturalismo que estoy llamando generalizado ha visto, por ejemplo, aparecer en el último tiempo a los *viejos* (adultos mayores) como una categoría importante de acción y agencia social, asimismo a *travestis* y *transexuales* que han irrumpido

públicamente alegando sus derechos. Un segundo sentido de multiculturalismo, al que estoy llamando restringido, se refiere a las diferencias generadas a partir de la presencia de naciones o pueblos originarios y a los grupos étnicos o etnias migrantes provenientes de otros estados naciones y que



© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

<sup>1</sup> Michimalonko, antiguo jefe mapuche que destruye Santiago en los albores de la ocupación hispana en Chile.

<sup>2</sup> Reinterpreto aquí lo planteado por Will Kymlicka en su libro *Ciudadanía Multicultural* (1996).

se han acercado en Chile desde los mismos albores de su constitución como Estado-nación. Este sentido es el que estrictamente se considera relacionado con la interculturalidad y con el multiculturalismo como tal. La idea es que el sentido general, que incluye hoy al restringido, se ha reafirmado como producto del reconocimiento que han ido tomando en los últimos veinte años los pueblos originarios en el país, lo que ha servido además para abrir campo para los otros reconocimientos. Claro está que no a todos se los ha escuchado por igual, no obstante planteo que las mejoras en cada una de ellas ha implicado un aprendizaje para lidiar con las otras. En Chile se está comenzado a utilizar un lenguaje nuevo, proveniente en este caso del reconocimiento del lugar de los pueblos originarios y de la mujer, que dará pie para que futuras generaciones sean educadas en esta nueva forma de concebir y conceptualizar la diferencia cultural.



© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

### **Panorámica del multiculturalismo en Chile: situación social de los Pueblos Originarios**

Desde que en su sentido genérico aparecieron los migrantes (coreanos, cubanos, peruanos y bolivianos), las comunidades afrodescendientes, las mujeres, los homosexuales, las lesbianas, los sordos, los ciegos, los cojos, los chicos, los impedidos o discapacitados, los gordos, también se ha fortalecido nuestra mirada hacia los pueblos originarios. La presencia de migrantes de otros países, sobre todo de Corea, China, Perú y Cuba, nos hacen parecer una sociedad más multicultural de lo que nos sentimos, lo que nos obliga, a su vez, a ser un poco más tolerantes. Con relación a los pueblos originarios, la sociedad chilena se ha ido dando cuenta que

los indígenas no han desaparecido y nos vamos acostumbrando lentamente a su presencia. Aparecen hoy en los medios de comunicación, la mayor parte de las veces tirando piedras o acusados de haber quemado algún camión o hacienda en el sur de Chile, pero otras veces también practicando su medicina tradicional, celebrando ceremonias religiosas y modelando en las pasarelas internacionales<sup>3</sup>.

Por otro lado, y a pesar de todos estos avances, la sociedad chilena no ha sido todavía capaz de reconocer legalmente su composición pluricultural. Un intento de diciembre del año 2005, en pleno debate electoral planteó nuevamente la necesidad del reconocimiento de los pueblos originarios y la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT)<sup>4</sup>. Luego de arduas discusiones en las que en un principio todas las facciones políticas estuvieron de acuerdo, se optó por rechazar la propuesta, no sin antes que el consenso aparente concordara en la modificación de un artículo en especial: se reafirmó en la Carta Fundamental que la Nación de Chile era “única e indivisible”.

Hoy día existen ocho “etnias” según se reconoce en la Ley 19.253: Mapuche (604.349),

<sup>3</sup> Famosa se ha hecho la modelo de la agencia Elite, Ximena Wilipan, de ascendencia mapuche.

<sup>4</sup> La ratificación del Convenio 169 era parte de los acuerdos que debía cumplir la coalición gobernante en materia indígena. Por más de 15 años varias veces fue llevada a votación, pero nunca con la fuerza necesaria para ser aprobada.



Esclavitud. Trapiche mezclado por esclavos, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

Aymar  (48.501), Rapa Nui (4.647), Atacameño (21.015), Quechua (6.175), Colla (3.198), Kawésqar (2.622) y Yámana (1.685)<sup>5</sup>. A estos se les deberá agregar en el futuro cercano la etnia Diaguita (5.000 aprox.), cuya iniciativa de reconocimiento fue aprobada por el Senado de la República a fines de julio del año 2006. En la actualidad la diversidad de los pueblos originarios se ha ampliado a nueve, los grupos étnicos reconocidos por el Estado chileno. En total son 692.192 indígenas, lo que corresponde a un 4.6% del total de la población del país. La situación de cada uno de ellos es desigual y la presentar  en un pequeño resumen actualizado. Hay que señalar que al igual que en otros países, esta cantidad no permanecerá fija, ya que los procesos de reetnificación y etnogénesis est n posibilitando que aparezcan antiguas poblaciones que hoy se daban por desaparecidas. Es el caso de los Changos que más adelante puedan correr la misma suerte que los Diaguitas, y de las comunidades afrodescendientes que se visibilizan, sobre todo, en la zona norte del país.

Cabe mencionar, además, que el reconocimiento legal es en tanto *Etnias* o *Comunidades*, "...descendientes de las antiguas agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos..."<sup>6</sup>. Lo anterior implica que no existe un reconocimiento como pueblos, si bien el aparato público en la mayoría de sus discursos hace referencia a *Pueblos Originarios*, lo cual implica un doble discurso que puede ser la antesala de un futuro reconocimiento, pero también la continuación de la negación efectiva a la que son sometidos los indígenas en Chile.

#### A. Aymar <sup>7</sup>

Los Aymar  han podido fortalecer las relaciones que desde antaño tenían con sus símiles bolivianos y se est n incorporando a un nuevo diseño de lo que podría ser el mundo andino. Alrededor de 40 mil, la mayor parte de ellos viven en las ciudades cercanas a sus comunidades de origen, si bien mantienen contactos permanentes

<sup>5</sup> Datos Censo 2002. (INE, Mideplan, Orígenes, 2005).

<sup>6</sup> Ley 19.253, 1993 (<http://colegioabogados.org/normas/leyes/19253-indigenas.htm>).

<sup>7</sup> Gran parte de las referencias sobre situación social de los pueblos originarios en Chile corresponden a los resultados de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Parte de esa información fue compilada por J. Bengoa, 2004.

y formas de producción relacionadas a ellas. La antigua movilidad giratoria los ha asentado en las ciudades costeras, pero de ahí deambulan y transitan hacia los altos de la meseta, en un circuito que integra nuevas y antiguas formas de ser Aymará. En términos ceremoniales muestran una cara sincrética, en donde las divinidades y santos cristianos han pasado a formar parte de sus panteones andinos y se celebran varias fiestas en las que se mezcla la adoración al sol, al agua y a la tierra con las figuras de la virgen, Jesucristo y muchos Santos. En términos educativos han podido desarrollar varios programas de educación intercultural bilingüe que vienen fortaleciendo como ningún otro pueblo en Chile el uso de su lengua y el rescate y utilización de sus valores culturales. Asentados en la actualidad en el norte, cercano a sus tierras originarias y también en la Región de Valparaíso y Santiago, se han incorporado de manera más efectiva a la relación con el Estado chileno en la medida que se han sumado a la gran mayoría mapuche que lidera la vida organizacional y pública que tiene que ver con las poblaciones originarias. Sus principales demandas apuntan a mejorar en su calidad de vida a partir del fomento productivo y apoyo a la educación, no importando si estas actividades tienen o no que ver con formas tradicionales de entender lo aymará. También pretenden solucionar de la mejor forma varios conflictos medio ambientales por los que están pasando y que amenazan con contaminar e invadir sus ya alicaídas tierras. Ejemplo de esto me fue relatado por don Luis Carvajal Pérez en la comunidad de Chusmiza, al interior de Iquique. Llevan años de litigio con una embotelladora de agua mineral que ellos mismos dejaron instalar hace muchos años y con la cual habían tenido hasta hace poco una relación de buena vecindad. Hace algunos años la compañía decidió demandar un mayor caudal de las aguas, lo que afecta directa-

mente a la comunidad. El conflicto ha pasado al ámbito judicial en donde los aymará han perdido casi todas las instancias posibles de apelación, lo que no es extraño, puesto que entre sus opositores están altas autoridades y personas entroncadas a la vida política y empresarial del Chile central.

#### B. Lickan Anta

En el caso de los Lickan Antai o Atacameños, han aparecido organizacional y visiblemente luego de la promulgación de la Ley indígena en 1993. Muchos investigadores han planteado que este caso es un ejemplo de etnogénesis o incluso de reetnificación, sobre todo mirándolos desde la gran importancia e influencia que han tenido las políticas estatales y regionales para que ellos reaparecieran en la actualidad. Incluso se dice que la identidad de atacameño o Lickan Antai no existía como tal y lo que había, más bien, era una fragmentación residencial, por localidades autorreferentes que nunca habrían conseguido unificar una propuesta identitaria a no ser por el discurso radical de personas que intentan conseguir beneficios a partir de las ofertas estatales. Me parece que en este sentido está operando un problema de reconocimiento intelectual que superpone una mirada chilena homogeneizante y que desconoce que si la identidad atacameña no se había planteado antes, era fundamentalmente porque era desconocida y ocultada por el discurso nacionalista, que desconoce la base de relaciones culturales y de cercanías cronotópicas que involucran a las poblaciones aludidas. Sin duda que la identidad residencial (M. Bartolomé, 1997), ha sido la mejor forma



© Museo Nacional de las Culturas-INAH.



Mujer Xamatari preparando onoto-afeite rojo de uso más amplio entre los Yanomamos. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.



Yawalapiti. Iniciación. Grupos Xingú Central Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

de manifestarse, pero hay que recordar que ellos pasaron y sufrieron procesos de fragmentación identitaria que los golpearon, dividieron y eliminaron sus antiguas configuraciones etnopolíticas. No obstante, existen marcadas dimensiones simbólicas (A. Barabas, 2003), que sustentan una territorialidad que se apodera desde hace miles de años de ese territorio, lo que da sustento y derecho a existir como tal y presentar sus demandas. Detrás de las críticas siempre está la intencionalidad de disminuir al otro, siempre en una mirada esencialista y dispuesta a desconocer las demandas políticas que son una consecuencia en estos casos de los intereses personales, de las manipulaciones para conseguir beneficios, pero también del cambio de visión que nos permite verlos ahora como distintos y con relación a sus antiguas configuraciones etnopolíticas que pueden comenzar o han reaparecido hoy en día. Los Lickan Antai han pasado así por un proceso de empoderamiento cultural que liderado por personas asentadas en las ciudades cercanas como Calama y Antofagasta, han coordinado no sin conflicto sus acciones con los líderes más antiguos de las comunidades para lograr entre otras cosas posicionarse mejor contra litigios ambientales y poder pasar a controlar el turismo en una amplia región, actividad que antes era explotada casi con exclusividad por personas externas a los atacameños. Este control los ha fortalecido e incluso han obligado a empresas internacionales de eventos deportivos a pagar por el tránsito a través de tierras, reforzando así su patrimonio como Lickan Antai. De esta manera se han fortalecido explotando el turismo y *vendiéndose* culturalmente, ya que están ubicados en el desierto de Atacama y tienen excelentes condiciones para el ejercicio de esta actividad. San Pedro de Atacama, el Valle de la Luna, los salares, están hace tiempo incorporados en el circuito andino, que si bien no llega a Chile central, pasa por esas latitudes y deja cuantiosos recursos que ahora son orientadas al beneficio de sus propias comunidades.

### C. Quechua

La población Quechua está circunscrita a la localidad de Ollague en la segunda región. Al igual que con respecto a los Lickan Antai y a los Colla, se los ha señalado como ejemplo de un proceso de etnogénesis producto de la respuesta a la Ley 19.253. Siendo quechua parlantes han constituido una identidad que se funda sobre su lengua, mientras que el resto de sus bases culturales no los diferencian a cabalidad de otras poblaciones andinas, de Chile, Perú, Bolivia y Argentina. Esta situación se vuelve especial ya que la utilización del quechua se ve altamente amenazado por las políticas de chilenización y castellanización que han sufrido estas poblaciones. En los últimos años, además de los procesos de recuperación lingüística, se han generado varias organizaciones, sobre todo, en la ciudad de Calama que han manifestado un proceso de reetnificación más profundo y que identitariamente los ha hecho participar más a fondo de las políticas de CONADI<sup>8</sup> y del Estado Chile con relación a los pueblos originarios.

### D. Colla

En el caso de los Colla, ellos se han posicionado en el último tiempo como uno de los pueblos originarios pertenecientes al país, no obstante hayan debido luchar por conseguir este reconocimiento. Al habitar en las zonas cordilleranas de la región de Atacama, y sin elementos muy distintivos que caractericen su identidad, se les ha reconocido su vinculación al pastoreo, estableciéndose, además, que su presencia en Chile data de aproximadamente la segunda mitad del S. XIX. Sus mayores problemas han estado vinculados a la presencia de empresas mineras en su territorio. Por suerte para ellos, al ser incorporados en la Ley 19.253 consiguieron ser reconocidos y optar a una serie de beneficios como becas, fondo de tierras y de aguas, que los han ayudado a fortalecerse. Es interesante además, que el etnónimo Colla puede ser asociado ya sea a antiguos reinos en la actual zona de Bolivia, o a una manera más de referirse genéricamente a los indígenas en Argentina, para quienes los

Collitas son los descendientes de los bolivianos o los mismos bolivianos actuales de ascendencia indígena.

### E. Diaguitas

Los Diaguitas han entrado sólo en el último tiempo al catastro de pueblos vivos. Si bien el informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato los incluyó, no habían sido reconocidos sino hasta el presente año (2006), lo que les dará la posibilidad de acceder a los beneficios y derechos que tienen el resto de los pueblos originarios en Chile. Se ha reconocido a los descendientes de Diaguitas del Huasco Alto, precisamente cuando éstos se ven enfrentados al capital transnacional y nacional que busca realizar emprendimientos mineros en lo alto de sus tierras. Son, además, el único pueblo originario al que se le ha sometido a investigación para decretar su existencia legal y los únicos que han debido demostrar en antecedentes históricos, políticos, jurídicos, demográficos, parentales, culturales, simbólicos, entre otros, que los confirmen como legítimos descendientes de sus antepasados. Me tocó participar en ese estudio y lo sorprendente es que en las localidades vecinas a sus hábitats actuales siempre fueron reconocidos como indígenas, sin saber a qué pueblo pertenecían, pero el imaginario local los situaba en esa categoría. Incluso eran beneficiarios de becas indígenas, las que eran al parecer entregadas a un *indígena genérico* al que se reconocía por tradición y sobre el cual nadie se preguntaba su pertenencia identitaria. En la actualidad estas comunidades han podido demostrar continuidad de ocupación territorial desde el siglo XVII en adelante manteniendo la tenencia legal de casi 400 mil hectáreas que correspondían al antiguo Pueblo de Indios del Huasco Alto. Si bien la lengua kakana ha desaparecido, la inscripción lingüística en las toponimias y en los apellidos da profundidad a una continuidad de ocupación que se refleja además en la actividad productiva con sus rebaños de cabras, la utilización de antiguas majadas y el conocimiento profundo del territorio cordillerano, conformando en la actualidad un paisaje cultural intervenido por

<sup>8</sup> Corporación Nacional del Desarrollo Indígena.



Aldea habitación. Yanomamo. Venezuela. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

cientos de generaciones y del que ellos son los herederos. Son precisamente estos pastores los que se ven más afectados por las empresas mineras, las cuales están ocupando sus lugares de desplazamiento para veranadas e invernadas y

tomando de las lagunas (Grande y Chica), el agua que antes iba destinada a sus animales. El proyecto Pascua Lama de la minera Barrick Gold (N. Yañez, 2005), ha despertado la preocupación, sobre todo de los agricultores del valle, donde hay también muchos diaguitas, pero sobre todo de grandes terratenientes (muchos de ellos emparentados con las elites políticas locales) y empresas de agroindustria, que son otro frente de presión en las tierras diaguitas. Se puede decir, entonces, que los diaguitas han sido reconocidos justamente en el momento en que se chocan con un frente minero y a otro agricultor, siendo de esperar que puedan luchar contra tan grandes contendores sin perder sus tierras y pasar a ser la etnia más nueva reconocida y la que más corta duración puede llegar a tener en el imaginario nacional. Existen varias organizaciones asentadas en Vallenar, Copiapó y Alto del Carmen, que levantan el discurso étnico y los habitantes del Huasco Alto están viviendo un proceso de reconversión identitaria y de adscripción a lo indígena que puede

llegar a fortalecer y aumentar el número de posibles diaguitas en Chile. Lo mismo sucede con otras comunidades, esta vez de la Cuarta Región, que también viven procesos similares, sin tanta visibilidad.



Indios Iyewei-Teri arrastrando un bongo para superar el raudal. Yanomamos. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

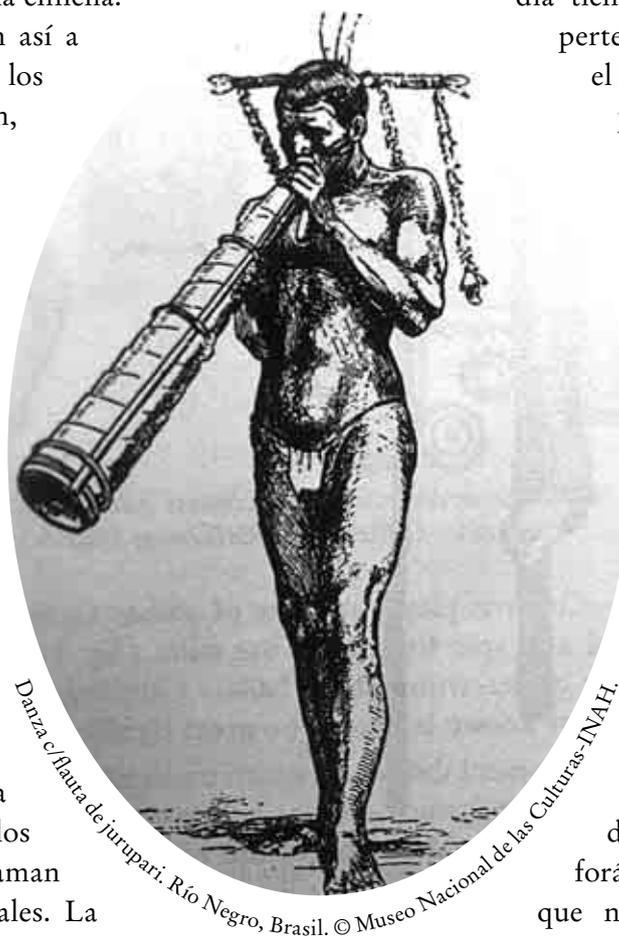
#### F. Rapa Nui

Los Rapa Nui fueron anexados a Chile en 1888 luego que se invadiera su tierra y se los obligara a firmar un tratado en que para los nativos nunca se cedió la soberanía total de la Isla. La situación de la Isla en esa época era desastrosa y la ocupación por parte de Chile vino a evitar que los pocos Rapa Nui que quedaban fueran diezmados por nuevos aprontes colonialistas. No obstante,

el trato justo duró unos pocos años ya que el gobierno chileno arrendó la Isla para actividades agropecuarias, primero a una compañía francesa y luego a una chilena.

Los hacendados pasaron así a gobernar el destino de los Rapa Nui, los aldearon, los sometieron a tratos inhumanos y les fueron coartando la capacidad de controlar sus propios elementos culturales. Esto duró hasta 1950 cuando la Armada de Chile asumió el control sobre la Isla. Con una población cercana a los dos mil habitantes que viven actualmente en la Isla, los Rapa Nui han sido los primeros en marcar una clara distinción entre ellos y los chilenos, a quienes llaman "Conti", por Continentales. La obligatoriedad de la migración los ha llevado a asentarse lejos de la Isla, siendo que el doble de su población vive actualmente en la Región de Valparaíso, Santiago y otras zonas del país. Algunos dicen que esta cifra es aún mayor y podría llegar al rango de las 20 mil personas descendientes de Rapa Nui que viven lejos de su tierra. Siendo polinesios y viviendo a más de tres mil kilómetros de Chile, son actualmente una clásica colonia ultramarina, no diferente a las que mantienen países como Francia y Estados Unidos en la polinesia. Hoy en día se discute la posibilidad de convertir a la Isla en una región autónoma en lo administrativo, ya que depende de la región de Valparaíso. Esto se ha prestado para diferentes interpretaciones, incluyendo el hecho de que se puede estar caminando hacia la consolidación de una verdadera autonomía indígena Rapa Nui. Nada más alejado del discurso nacional, ya que si bien en términos fácticos muchos cargos que conforman la administración de la Isla están en manos de los Rapa Nui, se conformaría un consejo administrativo, cuyos principales puestos serían designados por

el Presidente de la República, lo que obviamente aleja toda posibilidad de un territorio autónomo. De hecho para los Rapa Nui hoy día tiene un costo bastante alto el pertenecer a Chile, puesto que el ingreso per cápita de otros polinesios que también son colonia, es prácticamente el doble o el triple de lo que tienen los Rapa Nui. Hay que decir, además, que muchos de sus elementos culturales tienen que ver más con la polinesia que con América y ellos han sabido mantener estos contactos hasta la actualidad. La explotación del turismo, es un recurso que aprovechan los isleños, si bien la idea de concesiones a hoteleros foráneos y casinos flotantes, que no sean controlados por ellos, también está presente.



Danza c/flauta de jurupari. Río Negro, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

#### G. Kawésqar y Yámanas.

De los indígenas del extremo sur del país sólo los kawésqar (alacalufes) y los yámanas (yaganes) tienen presencia en el país. Si bien el censo arroja en Chile alrededor de dos mil personas para cada pueblo, los que viven en sus tierras originarias son en cada uno de los casos menos de 100 y prácticamente sin ninguna base cultural que haga recordar a sus recientes antepasados. Tanto para ellos como para selk`nam (onas), aoniken (tehuelches), el golpe dado por los procesos de expansión a mediados y fines del siglo XIX y principios del S. XX fue catastrófico. La mayor parte de la población fue diezmada por asesinatos, cacerías de indios, enfermedades y desestructuración de su vida tribal. Fueron sometidos a frentes de expansión que en muchos otros lugares han sido igualmente desastrosos para los indígenas. Debieron soportar primero la explotación minera, en segundo lugar la explotación ganadera y finalmente, la

acción misionera y estatal que buscaba paradójicamente protegerlos. Siendo en total unas 10 mil personas a inicios del S. XIX, su catástrofe poblacional fue tremenda y su desestructuración cultural de tal magnitud que los actuales descendientes vivos pueden ir a mirar al museo fotografías de sus padres, tíos y abuelos expuestos a la antigua usanza. De este impacto, tanto yámanas como kawésqar mantendrán hasta la actualidad vivos a algunos hablantes de sus lenguas, y luchan desesperadamente por recuperar sus competencias idiomáticas. El resto de su cultura mantienen vínculos parentales y muchos de ellos continúan asociados a las formas productivas que los vinculaban con el mar. Un dato interesante para ambos pueblos es la gran cantidad de personas que se han reconocido como pertenecientes a estos pueblos y que habitan hoy a lo largo del territorio nacional, algunos a más de tres mil kilómetros de sus tierras originarias, fenómeno que todavía no tiene una caracterización adecuada.

#### H. Mapuche

He dejado para al final a los mapuche, ya que conforman casi el 90% de la población indígena en Chile y están dispersos por casi todo el territorio nacional. Los

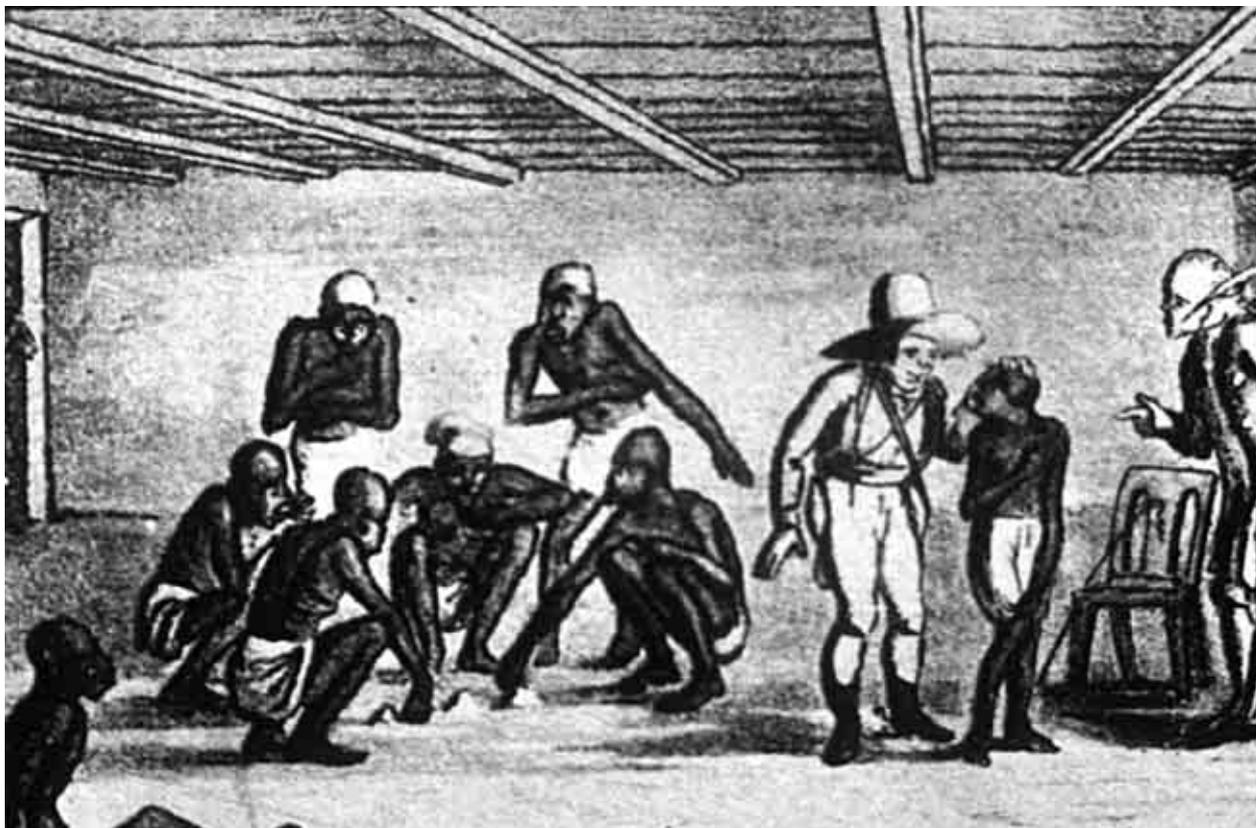
mapuches son casi 650 mil personas y casi la mitad de ellos habitan en las zonas rurales de la Región del Bío-Bío (VIII), de la Frontera (IX) y de Los Lagos (X), que corresponden a sus anti-

guos y actuales territorios ancestrales. Además, hay una gran cantidad de población mapuche que están desplazados de sus territorios originales y viven en Santiago y en otras ciudades de la Región de Valparaíso (V). Con ellos se ha visto reafirmada la existencia de un nuevo tipo social que tiene unos diez años de emergencia y que son los indígenas urbanos. Este caso lo trataré más adelante, ya que forma parte de los fenómenos que aún siendo antiguos, se tratan en la actualidad como fenómenos emergentes. Por último, existen mapuches dispersos por todo el territorio nacional, algunos en ciudades y otros viviendo de la agroindustria que florece desde la región de Atacama hasta los límites con la región del Bío-Bío, y que corresponden a migrantes semi campesinos y semi rurales con permanentes contactos con sus tierras de origen. Si bien han sido el foco de las políticas públicas estatales, en la actualidad permanecen muchos sectores privados de condiciones tanto económicas como políticas y culturales que correspondan a sus anhelos identitarios.

Con más de 200 mil hablantes del idioma (F. Zúñiga, 2006), no se cuenta con políticas lingüísticas que fortalezcan el mapudungun y se ve lentamente como una lengua viva se encamina al desuso o a ser utilizada sólo como una lengua ceremonial. Sus principales conflictos producto de la usurpación de sus tierras ancestrales se han visto matizados por la entrega y devolución de miles de hectáreas de terreno que no han apuntado a la constitución de un territorio y en la mayoría de los casos han profundizado el gran proceso de fragmentación identitaria que se vivió desde las campañas militares que invadieron su territorio a finales del siglo XIX y que culminó con los procesos de radicación y reducción de sus tierras.

A principios de la década de 1980 se sumaron a los movimientos sociales y políticos que buscaban el fin de la dictadura y en 1989 serán los principales partícipes del Acuerdo de Nueva Imperial en que los indígenas de Chile se comprometían a apoyar a la Concertación de Partidos por la Democracia, y ésta, a su vez, se comprometía a realizar actividades políticas y sociales que condujeran al pleno reconocimiento de los indígenas en Chile. (R. Rapailaf, 2002). Producto de estos acuerdos se promulgó la Ley 19.253 o Ley Indígena y se creó la





Esclavitud. Comercio negro, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

Corporación Nacional del Desarrollo Indígena (CONADI), si bien otras dos demandas, la de Reforma Constitucional para el reconocimiento como Pueblos y la ratificación del Convenio 169 siguen pendientes hasta hoy, a más de 16 años del gobierno de la Concertación. Esta dilación en estos y muchos aspectos ha llevado a algunas organizaciones y comuneros mapuche a entrar desde fines de los noventa en una estrategia más confrontacional que sirva para presionar a que se cumplan los acuerdos no realizados. Esto ha llevado a creación de la Coordinadora Arauco Malleco, la cual ha liderado las ofensivas más violentas, que en ningún caso han pasado de la quema de algunos fundos y camiones de maderas que actualmente producen en tierras que los mapuches consideran usurpadas y que no han sido reconocidas en propiedad a ellos, a pesar de que en algunos casos existen resoluciones judiciales que así lo estiman (Colegio de Antropólogos, 1999).

Esta situación llevó a que el gobierno aplicara una estrategia que he llamado del garrote y la zanahoria en donde, por un lado, se niegan sistemáticamente las demandas de autonomía política y de reconocimiento y, por la otra, se aplican políticas asistencialistas que tienden a remarcar las fragmentaciones y que tienen en

muchos casos un alto contenido simbólico, pero también folklorizante. Se aprecia así represión y militarización del conflicto a través de un policía que tiene armamento pesado y que atraviesa y allana con carros blindados las tierras en conflicto, a lo que se le suma una reforma procesal penal que comenzando como plan piloto en la IX Región de la Araucanía, ha judicializado el conflicto como estrategia para criminalizar la demanda mapuche (L. Campos, 2004). Los gobiernos, especialmente el de Ricardo Lagos, fueron enfáticos en manifestar que lo mapuche era un conflicto judicial en donde se trataba con delincuentes y con terrositas, impulsando desde el mismo Estado la aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado y de Conductas Terroristas, de manera indiscriminada y en forma tal de criminalizar la demanda mapuche. Esto ha contribuido a que se desmantelen las organizaciones más radicales, pero no ha evitado que las demandas por lo menos se mantengan hasta hoy. Con relación al reconocimiento simbólico, se ha acuñado una moneda con la imagen de una mujer mapuche y otras iniciativas, principalmente orientadas a visibilizar y mejorar la autoestima entristecida de los pueblos originarios. En este último aspecto son las políticas de salud y los apoyos a actividades espirituales- religiosas las

que más han beneficiado a los mapuches, ya que se ha colocado en el tapete el tema de la salud intercultural y la necesidad de que los mapuche, en donde quiera que estén, puedan ejercer su vida ceremonial y ser parte de su mundo espiritual, reavivando el trabajo de los especialistas de lo sagrado como *machis* y *lewentuchefe*.

Por último, la presencia de un alto número de mapuches en la ciudad de Santiago ha planteado la necesidad de que se establezcan nuevas formas entre ellos mismos de entender y enfrentar los procesos identitarios, y los ha llevado en muchos casos, a establecer demandas estratégicas que permiten apoyos mutuos y la necesidad de acabar con una distinción que no debería generar tipos de indígenas distintos, que es lo que están planteando en la actualidad. La idea es que identitariamente y también en una lucha por fondos financieros de marcado carácter ruralista, se ha debido manifestar la diferencia entre rurales y urbanos, si bien las interconexiones entre unos y otros son más bien difusas y muchas veces tienden a entremezclarse.

### Políticas Públicas y la Relación con el Estado<sup>9</sup>

En la actualidad, las políticas públicas tienen un aspecto más positivo en el reconocimiento de los derechos de los indígenas. A pesar de que la sociedad chilena sigue siendo ciega a la mayoría de sus demandas, se ha intentado a través de varios programas desde el mismo regreso a la democracia, el avanzar en la relación con los pueblos

originarios. Quizás de manera ambigua y hasta doble vinculante (G. Bateson, 1993), se han generado instancias y mecanismos de diálogo como también millonarios programas de inversión que tienden a subsanar la deuda que Chile como sociedad y aparato público aún esgrime con relación a su población indígena. Desde los Acuerdos de Nueva Imperial se han sucedido una serie de organizaciones e instancias tales

como la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), la cual preparó la Ley Indígena y desarrolló las primeras políticas públicas específicamente diseñadas para la población indígena. En 1993 se promulgó la Ley 19.253 que establece normas para la protección, fomento y desarrollo de los indígenas. Posterior a esto los gobiernos asumieron el derecho a la tierra, su protección y su necesaria ampliación, lo mismo que el derecho a la protección de las culturas indígenas. En este sentido se estableció, entre otros, el derecho al uso y conservación de las

culturas y lenguas y la incorporación de contenidos socioculturales en los medios de comunicación y en la educación fortaleciendo la educación intercultural bilingüe en áreas de alta concentración indígena. Además se fomentó el derecho a la participación, al desarrollo y al fortalecimiento de los pueblos indígenas. Todas estas premisas fueron llevadas a cabo por un órgano especial que se llamó Corporación Nacional del Desarrollo Indígena (CONADI), la que se creó junto con la Ley Indígena en 1993. Este órgano está formado por un Consejo Nacional integrado por ministros y representantes indí-



Xavante del Mato Grosso, Indígenas actual. Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

<sup>9</sup> Síntesis del libro *Memoria del Nuevo Trato 2000-2006*, (Gobierno de Chile, 2006).



Relaciones interétnicas, Tchikao, Brasil.  
© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

genas (elegidos y designados), más un Director Nacional que es nombrado por el Presidente de la República.

Como fondos específicos para la ejecución de estas políticas públicas se creó el Fondo de Tierras y Aguas, el Fondo de Desarrollo Indígena, Fondo de Cultura y Educación. Además se crearon los programas de Promoción e Información de los Derechos Indígenas y el Programa de Defensa Jurídica. En el año 1999 se establecieron diálogos comunales y ciudadanos, cuyo objetivo fue establecer y coordinar la ejecución de nuevas demandas indígenas, las que fueron profundizadas a partir del gobierno de Ricardo Lagos en el año 2000. Este gobierno comenzó proponiendo un Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas y 16 medidas que aunque insuficientes, la mayor parte de ellas efectivamente fueron cumplidas antes del fin de su mandato. Estos 16 compromisos consideraban la entrega de 50 mil hectáreas a los pueblos indígenas al año 2001. Para esa fecha se habían transferido más de 118 mil hectáreas, cifra que aumentó a 158 mil al año siguiente. Se dispuso además, la atención focalizada a los sectores y problemas más vulnerables de la población indígena y en la perspectiva de ampliación de los derechos de los Pueblos Indígenas se creó la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, que vendría a ser la base del Nuevo Trato y de las políticas públicas actuales. Además, se generaron distintos programas y se apoyó la transversalización del tema indígena en las distintas instancias estatales, lo que redundó en progra-

mas de capacitación, reforzamiento de la educación intercultural bilingüe, programas de salud intercultural, apoyo en infraestructura y un apoyo específico a los indígenas urbanos.

En el año 2001 se comenzó a desarrollar, con fondos del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Programa Orígenes, cuyo objetivo principal es mejorar las condiciones de vida y promover el desarrollo con identidad de los pueblos Aymará, Lickan Antai y Mapuche en el área rural, particularmente en los ámbitos económico, social, cultural y ambiental. En esta fecha se fortalecen las Áreas de Desarrollo Indígena que son espacios territoriales en que los organismos de la administración del Estado focalizarán su acción en beneficio del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades, y se establecerán en espacios territoriales en que han vivido ancestralmente las etnias indígenas; con alta densidad de población indígena; en que existan tierras de comunidades o individuos indígenas; con homogeneidad ecológica y dependencia de recursos naturales para el equilibrio de esos territorios, tales como manejo de cuencas, ríos, riveras, flora y fauna. Esta áreas están contempladas en la Ley Indígena desde 1993 y han sido paulatinamente implementadas, existiendo en la actualidad 10 de estas áreas: Área Jiwasa Oraje (I Región, Aymará); Área Alto Andino Arica-Parinacota (I Región, Aymará); Área de Atacama la Grande (II Región, Lickan Antai); Área Alto El Loa (II Región, Quechua, Lickan Antai); Área del Alto Bío-Bío (VIII Región, Mapuche-Pewenche); Área Lago Llu-



Pintura corporal, © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

Lleu (VIII Región, Mapuche-Lafkenche); Área del Lago Budi (IX Región, Mapuche); Área Puel Nahuelbuta (IX Región, Mapuche); Área Te Pito o Te Henua, Rapa Nui (V Región, Rapa Nui); Área Cabo de Hornos (XII Región, Yámana).

### Conclusiones

Un sentido de renovado multiculturalismo ha invadido Chile. Esto ha provocado que desde hace algunos años se haya establecido una nueva mirada para la diversidad de la que se están nutriendo también los pueblos originarios. Las políticas públicas antes reseñadas hablan de varios gobiernos que han tenido políticas específicas y que han abordado prácticamente todos los ámbitos de la vida de los pueblos originarios y en donde se han invertido cuantiosos recursos para cambiar la relación histórica entre el Estado, la sociedad civil y los pueblos originarios. No obstante, el reconocimiento a través de la Constitución y la ratificación del Convenio 169 han sido muy difíciles, e imposible de lograr hasta la fecha, lo que refleja que las condiciones de poder y dominación que se han sobrepuesto sobre la población indígena están todavía lejos de replantearse. Esto se refleja además, en los muchos conflictos ambientales que están enfrentando las comunidades indígenas que incluyen construcción de carreteras, nuevas centrales hidroeléctricas, plantas de celulosa,

grandes concesiones mineras que les roban sus recursos hídricos y contaminan sus suelos. Y todo esto amparado por medidas gubernamentales que dilatan el reconocimiento legal para así tener menos trabas para la ejecución de estos megaproyectos. Es decir, las políticas públicas si bien han mejorado sustancialmente la situación de los pueblos indígenas, no han avanzado hacia cuestiones tan fundamentales como el reconocimiento de ciertos grados de autonomía y la protección a todo efecto de las tierras y personas indígenas. Más bien se ha tenido una posición ambigua que muchas veces parece escurirse en políticas esquizofrénicas que si por un lado, entregan beneficios y reconocen ampliamente los derechos indígenas, por el otro, insisten en procesarlo por asociación ilícita terrorista, sepultan sus cementerios con megaproyectos y apoyan sistemáticamente cualquier emprendimiento que en la medida que otorgue beneficios económicos al país, pueda eventualmente, perjudicar a las comunidades indígenas. La posición gubernamental en eso si ha sido clara y es la protección de los grandes capitales y la nula intervención en beneficio de los indígenas. Queda entonces una deuda gigantesca que debe todavía ser saldada y cuyo recuerdo es reactualizado en mayor o menor medida por todos los pueblos originarios quienes se resisten a seguir siendo avasallados por el mismo Estado que antiguamente ocupó sus tierras y coartó sus desarrollos particulares.

## Bibliografía

- BAKHTIN, Mihail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Editora Hucitec, São Paulo, 1992
- BARABAS, Alicia. *Diálogos con el territorio*. CONACULTA- INAH, México, 2003.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Gente de Costumbre, Gente de Razón*. Editora INI-SXXI, México, 1997.
- BATESON, Gregory. [1972] *Pasos hacia una ecología de la mente*. Editora Carlos Lohlé, Buenos Aires, Argentina, 1985.
- BENGOA, José (Comp.). *La memoria olvidada. Historia de los Pueblos Indígenas de Chile*. Comisión Bicentenario, Santiago, Chile, 2004.
- CAMPOS, Luis. “La problemática indígena en Chile. De las políticas indigenistas a la autonomía cultural”, en *Revista de la Academia*. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile. No. 7, Primavera, 2002.
- *Mapuche. Not Yet Pacified*. NACLA, Report on the Americas Volume XXXVII, No. 1, July/August, USA, 2003.
- “La Aplicación de la Reforma Procesal Penal en Chile y El Pueblo Mapuche”, en *Revista de la Academia*, No. 9, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 2004.
- CARVAJAL Pérez, Luis. *Historia de la lucha por los Derechos del Agua de los Pueblos Chusmiza y Usmagama*. Ediciones Carvajal, Iquique, 2004.
- COLEGIO DE ANTROPÓLOGOS. Informe Temulemu. [www.xs4all.nl/~rehue/art/temulemu.html](http://www.xs4all.nl/~rehue/art/temulemu.html), 1999.
- ESTADO DE CHILE. Ley 19.253. Ley Indígena. <http://colegioabogados.org/normas/leyes/19253-indigenas.htm>, Santiago, Chile, 1993.
- GOBIERNO DE CHILE. *Memoria Nuevo Trato 2000-2006- Mideplan*, Santiago, Chile, 2006.
- INE, Mideplan, Orígenes. *Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile. Censo 2002*. Instituto Nacional de Estadísticas, Ministerio de Planificación, Programa Orígenes. Santiago, Chile, 2005.
- KYMLICKA, Hill. *Ciudadanía Multicultural. Introducción*. Editorial Paidós, México, 1996.
- RUPAILAF, Raúl. “Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del estado chileno (1970-200)”, en *Revista de la Academia*. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile. No. 7, Primavera, 2002.
- YÁÑEZ, Nancy. “Las implicancias del Proyecto Minero Pascua Lama desde la perspectiva de los Derechos Indígenas”. Documento de Trabajo. Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, Temuco, Chile, 2005.
- ZÚÑIGA, Fernando. *Mapudungun, el habla de Chile*. Edición Centro de Estudios Públicos, Santiago, Chile, 2006.





# INDIOS, NEGROS Y CIUDADANOS. LUCHAS MULTICULTURALES POR EL RECONOCIMIENTO

Gabriel O. Álvarez\*

Cómo pensar el multiculturalismo desde América Latina o más específicamente desde Brasil. La crisis posmoderna, que puso en jaque las certezas de la modernidad y sus meta-narrativas, afectó de lleno a la antropología de los países centrales. Una de las respuestas frente a esta crisis de las certezas de la modernidad fue el multiculturalismo, en sus diversas variantes: los estudios culturales y la antropología posmoderna en los Estados Unidos; los estudios subalternos, con la conciencia hindú del proceso colonial; la construcción del Orientalismo por parte de Occidente como poder colonial; los trabajos sobre la disgregación negra de los migrantes caribeños en Europa. En suma, diversas líneas teóricas que cuestionaron la hegemonía del discurso blanco homogenizante llamaron la atención hacia la diversidad, provocada por migrantes negros, asiáticos y palestinos. Este nuevo espacio fue conquistado gracias a migrantes, socializados en la academia de los países centrales, que cuestionaron la supuesta homogeneidad cultural occidental. Es interesante notar, que la crisis en los paradigmas vigentes en la academia occidental terminó por crear un lugar de habla desde donde se hizo sentir la voz de excluidos e invisibilizados. Sí durante la modernidad los meta-discursos privilegiaban los referentes nacionales y los recortes de clase, la crisis posmoderna introdujo nuevas voces y perspectivas. Asiáticos, caribeños, negros, mujeres, homosexuales, y otras minorías se sumaron al espacio público, con un doble movimiento en la academia y en el movimiento social. Desde esta nueva perspectiva renovaron el discurso oficial de la academia de los países centrales.

Frente a la crisis de las meta-narrativas en los países centrales, no podemos dejar de preguntarnos: y ¿en casa cómo andamos? Seguimos con las modas de los países centrales o tenemos algo original que aportar desde nuestra posición de países periféricos. En un mundo cada vez más globalizado, los países periféricos también se confrontan con su propia diversidad, que pone en jaque las

---

\* GABRIEL O. ÁLVAREZ es doctor en Antropología por la Universidad de Brasilia (2000). Especialista en antropología de las políticas públicas. Autor de *Mercosur Ritual* (2000), *Amazonia Ciudadana* (2002), *Políticas Blancas Tradiciones Negras* (2006), coordinador del libro *Industrias Culturales en el MERCOSUR* (2003), ha publicado diversos artículos en revistas especializadas. En la actualidad está finalizando el proyecto: *Tradición y Política entre los Sateré-Mawé*, en el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia, con financiamiento del PRODOC/CAPES.

ideologías nacionales de mestizaje y homogenización cultural. Creo que es válido preguntarnos, cómo sería una perspectiva multicultural desde América del Sur o, en otras palabras, qué tipo de multiculturalismo producen las luchas por el reconocimiento en Latinoamérica.

Cardoso de Oliveira (1981), en sus análisis epistemológicos acostumbraba señalar que, mientras que los países centrales están modelados por diferentes paradigmas teóricos, (culturalista-norteamericano británico-empirista y franco-racionalista) con pesadas cargas filosóficas, desde los países periféricos tenemos mayor libertad para transitar por los diversos paradigmas. Por otro lado, si tenemos algo en común como latinoamericanos es un pasado de luchas, que se suceden en el tiempo, a veces con resultados inciertos.

Ribeiro (2003), acuñó el término cosmológicas para señalar la perspectiva de observar a occidente desde los países periféricos. En este breve trabajo quiero apuntar otro camino, que es el de la participación (o el intento de participación) de las minorías en la política del blanco, o cómo los grupos indígenas o negros reivindican el derecho a la diferencia en la esfera pública liberal y blanca. Qué acontece en este espacio público cuando la lógica de la acción comunicativa (blanca y liberal) se confronta con la alteridad, con el *habla* de indios, negros y minorías que pelean por el derecho al reconocimiento.

El mercado mundial en expansión modeló la relación entre unidades políticas, poblaciones y territorios. En este proceso se relocalizó la fuerza de trabajo, se exterminó a poblaciones en función de las demandas del mercado, el cual está segmentado étnica y jerárquicamente ordenado (Wolf 1994). Este Estado-nación forjado por las elites de fines del siglo XIX, osciló entre variaciones populistas y autoritarias que tenían en común el motor de un futuro compartido con la población, invocada como país. Un pueblo, una nación y una comunidad orientados desde el poderoso aparato

administrativo del Estado, sin evitar derramamientos de sangre. Las identidades tradicionales fueron aplastadas con poderosos rituales patrios, fueron encubiertas por los símbolos nacionales que invisibilizaron la condición de minoría étnica a la que fueron sometidas las poblaciones nativas y los descendientes de los trabajadores esclavos.

Los modelos de mestizaje latinoamericanos, como el calderón de razas, o el crisol, en la versión platina, fueron eficaces herramientas de homogenización puestas al servicio de la construcción de un proyecto de nación, sintetizado por prototipos románticos. La imagen romántica del indio como buen salvaje o como antigua civilización, el gaucho y el espíritu de autonomía fueron construcciones ideológicas que se sobreponían a la cruel realidad latinoamericana de exterminio de poblaciones indígenas, de creación de latifundios y de un sistema de trabajo esclavo africano que modeló la construcción de la nación liberal.

Cuando Cardoso de Oliveira ([1966] 1996), formuló el concepto de *fricción interétnica* tenía en mente el proceso de colonialismo interno que caracterizó la formación de los estados nacionales de América Latina. Él llamó la atención hacia ese proceso contradictorio y dialéctico del encuentro entre las poblaciones nativas y los frentes de expansión de la sociedad nacional. Al mismo tiempo que competían con los indios por los recursos y el control del territorio, necesitaban de la fuerza de trabajo indígena para explotarlos. En los seringales de la región norte o en las haciendas de creación de ganado en el sur, los indígenas fueron la mano de



Mestizos. Amazonas. Cerca de Manaus, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas- INAH.



Quechua "La Donank". © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

obra explotada en emprendimientos dirigidos al mercado global. En las plantaciones de látex, el patrón controlaba la entrada a la propiedad desde un almacén en el cual se intercambiaban productos procesados por la materia prima. Un sistema de deudas prendía a los trabajadores y renovaba el compromiso de trabajar para pagarle la deuda al patrón.

Las identidades tienen un doble carácter, como construcción ideológica y como posición en la estructura social. Por debajo de la línea divisoria de clases sociales se proyecta otro corte más profundo, de carácter étnico. Las identidades funcionan como brújulas que orientan las relaciones sociales. Como construcción ideológica la imagen del indio fue estigmatizada en estas regiones de frontera de la sociedad nacional. Ser indio se asocia a una serie de estereotipos negativos: como resistente al progreso, atrasado, mal trabajador, o se asocia su imagen a la de alcoholatras (Cardoso de Oliveira 1976). Ser indio es cargar una identidad estigmatizada sujeta a ser invocada frente al menor inconveniente.

Gran parte de la población no soportó el peso de ese estigma y pasó a renegar de su identidad indígena para asumirse como *caboclo*. Estos desdichados quedaron en el peor de los mundos, porque salieron del mundo del indio –rico en tradiciones culturales– y no fueron incorporados en el mundo del blanco (Cardoso de Oliveira 1996).

Una situación análoga aconteció con las poblaciones negras estigmatizadas como esclavas. El tráfico de esclavos trasladó más de cuatro millones de esclavos para Brasil y aproximadamente seis millones para el resto de América (Verger 2002, Wolf 1994). La asociación de la negritud con el pasado esclavista recuerda constantemente a la población afroamericana la condición servil y de sobreexplotación a la que fueron sometidos sus ancestros. El fin de la esclavitud no significó una integración automática o un ascenso social en el sistema económico que ayudaron a construir. En varios casos la integración significó tener que pagar el precio de la renuncia a la tradición y a la propia identidad negra. En Brasil

existen centenas de categorías para describir el color de la piel. Esta multiplicidad de categorías es producto del *racismo cordial*, que consiste en no tratar al interlocutor con el término negro, como si de esa manera se evitara aplicar directamente el estereotipo, que subsiste a nivel ideológico y está pronto para ser invocado frente a una situación de conflicto (Florestan Fernández 1979). A diferencia de Estados Unidos donde existe una nítida división entre razas, en Brasil, con la ideología del mestizaje, las categorías raciales se encuentran llenas de ambigüedades. Mientras que en los Estados Unidos, basta una gota de sangre negra para ser considerado negro, en Brasil acontece la mudanza de categorías de color a medida que se asciende en la estratificación social. Los que acceden a estratos superiores experimentan un blanqueamiento en el trato interpersonal y los pobres son cada vez más negros (Oracy Nogueira 1985).

Estas reflexiones subyacen al planteamiento de una diferencia de percepción entre un multiculturalismo a la americana y un mul-



ticulturalismo a la latinoamericana. Desde los Estados Unidos, el multiculturalismo se racializa y divide entre poblaciones nativas, negros e hispanos (latinoamericanos), diferentes de la población blanca. Desde América Latina el mestizaje modelado por rótulos estereotipados sobre lo que debe ser un indio, un negro, racializar la discusión cultural puede significar un retroceso. En una América Latina caracterizada por el genocidio y etnocidio, las poblaciones indígenas y afro-americanas tuvieron que enfrentar una lucha, en el terreno simbólico, para resignificar y desracializar el significado de ser indio y negro. En este campo político, las luchas por el reconocimiento consiguieron una resignificación de las identidades, de sus derechos y, lo que es más importante, tuvo reflejo en la autoestima de estas poblaciones.

### **Poblaciones indígenas: tradición y política**

Las poblaciones indígenas sufrieron la acción de dos poderosas agencias, la iglesia y el órgano indigenista del Estado. Las primeras empeñadas tradicionalmente en la conversión de los indígenas y en la erradicación de los rituales tradicionales: etnocidio. El segundo, originalmente preocupado con la transformación del indio en trabajador nacional y convertirlo por medios tecnológicos (Ribeiro 1979, Lima 1995). El resultado de este doble proceso, al que se le suma el contexto de fricción con el frente de expansión de la sociedad nacional, llevó al genocidio (matanza de cuerpos) y al etnocidio (exterminio de culturas tradicionales). La reunión de Barbaños (1971), que reunió antropólogos latinoame-

ricanos y líderes indígenas se transformó en una divisoria de aguas para la lucha del movimiento indígena y para la práctica antropológica en el continente.

Durante las décadas de 1960 y 1970 tuvo lugar en Brasil la implementación de un gran proyecto de desenvolvimiento nacional-autoritario caracterizado por la construcción de grandes proyectos caracterizados por el gigantismo, como la carretera trans-amazónica, diversas hidroeléctricas en territorio indígena, explotación de petróleo, minerales y otros emprendimientos. Este esfuerzo por extender las fronteras con creación de grandes proyectos no sólo alcanzó poblaciones hasta entonces no contactadas, como los Waimiri Atroarí, los Wai-Wai y, recientemente los Zoe, sino que reintrodujo tensiones en la situación de pueblos ya *integrados*.

Imaginemos el impacto de un proyecto de explotación de petróleo en área indígena. El contingente de hombres movilizados desde diferentes circuitos de trabajo, el impacto en términos de capacidad de sustentación del medio ambiente frente a un núcleo concentrado de población mayoritariamente masculina. Pensemos en la repercusión de este grupo de hombres en término de consumo de alcohol y el aumento de la prostitución con el reclutamiento inclusive de mujeres indígenas. Súmese el uso indiscriminado de la dinamita trasladada para los zondajes. Los indígenas durmiendo encima de las cajas de dinamita, la utilización de los explosivos para la pesca, en lugar del veneno tradicional. Para los indígenas, una sustancia tan potente no podía dejar de tener efectos mágicos, y el contenido de los cartuchos fue utilizado experimentalmente

sobre el cuerpo de los indígenas enfermos. Esta situación fue vivida por los Sateré-Mawé a finales de los años setenta.

A finales de la década de 1970 se inicia, con apoyo del Consejo Indigenista Misionario Regional Sur (CIMI) una interesante experiencia intercultural entre las poblaciones indígenas: las asambleas interétnicas. En estos eventos fueron movilizados diferentes líderes de los pueblos indígenas para relatar y escuchar sus problemas. El resultado fue una nueva conciencia de los problemas similares enfrentados por los diferentes pueblos indígenas. Renato Athias recuerda que en la época del CIMI, donde fueron contactados por una embajada de tuxauas (jefes) Sateré-Mawé. Realizaron una de las primeras asambleas en el territorio indígena. El barco que llevaba los convidados fue recibido por los Sateré con fuegos y cohetes a medida que subía el río Andirá.<sup>1</sup> Esta reunión interétnica fue fundamental para la consolidación de los indígenas como actor político. En un momento marcado por el gobierno militar, los indígenas fueron una de las primeras voces en levantarse contra el modelo desarrollista autoritario. Tuvo lugar el surgimiento de una primera generación de líderes indígenas carismáticos que supieron articular un discurso, dirigido al público blanco, que encontró eco en una sociedad silenciada por la censura (Ramos 1998, Albert 2000).

La consolidación del movimiento indígena, el aumento de la cartera de financiamiento y la participación firme y decidida en diversos foros tuvo el efecto pedagógico de crear una nueva generación de líderes indígenas, socializados en la lógica de los proyectos (Albert 2000, Álvarez 2005). Esta nueva generación de líderes no tradicionales participó en diversos foros de negociación y consiguió

a lo largo de la década de 1990, la demarcación de numerosas tierras indígenas; la implementación de un programa de atención diferenciada para la salud indígena; las directrices de un programa de educación diferenciada dictado por profesores indígenas; el acceso a beneficios de la previsión social, como jubilación para el trabajador rural indígena; y la implementación de proyectos de desenvolvimiento sustentable, algunos dirigidos directamente para el mercado global. Entre los diversos logros de esta generación de líderes no tradicionales se destaca la implementación de una nueva agenda para los pueblos indígenas y la formulación, en la práctica, de una nueva idea de etnociudadanía. Uno de los mayores logros fue la recuperación de la autoestima de los pueblos indígenas y no la definición jurídica, teórica o ideal de esta nueva relación con el Estado-nacional. Los indios dejaron de ser vistos como un obstáculo al desarrollo para presentarse como exponentes de un desarrollo alternativo, sustentable, que no pase por la devastación de la región amazónica.

Estas conquistas tienen diferentes desdoblamientos, tanto en la región norte como en otras regiones del país. En el nordeste de Brasil, por ejemplo, asistimos a diversos procesos de etnogénesis. Pueblos que se consideraban extintos o integrados, por la aplicación de un mestiza-



Txucarramal "Descanso del guerrero", Brasil, Xingú. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

<sup>1</sup> Renato Athias, *Comunicación personal*.

je implementado por la iglesia en el inicio de la colonización portuguesa, resurgen e invocan su identidad indígena como recursos para el reconocimiento de sus tierras (Oliveira 1999). Es interesante destacar que algunos de estos pueblos emergentes, (o resistentes), que lideran el movimiento indígena en el NE, como los Xucurú, inspiran su acción política en los zapatistas de Chiapas. Junia Marusia,<sup>2</sup> llama la atención sobre el hecho de que los pueblos del nordeste brasileño sufrieron una experiencia de mestizaje similar al que sufrieron las poblaciones de la América hispana. Más allá de las distancias geográficas y culturales, ambas poblaciones pasaron por situaciones similares y tienen el valor de enfrentar el poder político para hacer valer sus derechos.



Xingú – Brasil. 1981. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

Cabe resaltar que en los casos de los pueblos indígenas del nordeste, la erosionada tradición cultural da lugar a la difusión de rituales compartidos por los diversos grupos, como el Toré, y la utilización performática de pinturas corporales, vestimentas y adornos con plumas como índice de diferenciación. La lucha por el reconocimiento ocupa un lugar central en la construcción de las nuevas identidades, al paso de que el parentesco, clásico criterio de adscripción o pertenencia al grupo, deja lugar a la participación en la lucha política como criterio definidor de la nueva identidad.

A lo largo de la presente década asistimos al incremento del número de políticos indígenas.<sup>3</sup> La nueva generación de líderes, socializada en el movimiento indígena viene incursionando en la política local. En las elecciones a lo largo de la década de 1990 asistimos al aumento del número de indígenas que participaron como candidatos y muchos de ellos consiguieron ser electos como *vereadores* (miembros del ayuntamiento o concejo deliberante de la ciudad). La participación en la política local no es vista como contradictoria con la participación en el movimiento social, por el contrario, se ve la participación en la política como un camino complementario. Desde el movimiento social se consiguió elaborar una agenda de políticas para los pueblos indígenas, más para la implementación de la misma es necesario participar de la política local. El ejercicio del cargo de vereadores, o concejales, brindó a estos líderes no tradicionales un aprendizaje político de familiarización con la máquina de *gobierno*. La limitación es que como *vereadores*, su función política queda restringida a la fiscalización de la actuación del ejecutivo local, la *prefectura* o municipio.

<sup>2</sup> Investigación en elaboración.

<sup>3</sup> Durante la década de 1980 Brasil tuvo su primer (y único) diputado indígena: Mario Juruma. Paradójicamente, él no fue electo con los votos de los Xavantes o con el voto indígena. Darcy Ribeiro fue el principal responsable por la elección de Mario Juruma, que fue electo gracias a los votos de Río de Janeiro, reducto electoral del senador, antropólogo y novelista. El diputado indígena fue uno de los referentes de la generación de los líderes carismáticos.

Durante las elecciones en 2004, tuve la oportunidad de acompañar la campaña del candidato indígena en el municipio de Barreirinha, (Amazonas, BR). La candidatura de Mecias Sateré a prefecto de este pequeño municipio amazónico fue reveladora del entrecruzamiento de la tradición indígena y la participación en la política.

La campaña del candidato indígena proponía *la alianza de indios y caboclos para derrumbar la muralla que los separa del blanco*. Acompañé al candidato en sus visitas a las comunidades del interior y me llamó la atención de que sistemáticamente iniciaba su presentación afirmando que no tenía un plan de gobierno, que estaba visitando las comunidades para escuchar a las personas y construir ese plan. En su discurso reafirmaba su identidad con los caboclos como *alguien* del pueblo, que ya pasó hambre, y al mismo tiempo se diferenciaba como indio, resaltando el coraje y los logros de la lucha del movimiento indígena. El mismo candidato, que iniciara su discurso declarando falta de propuestas comparaba la atención a la salud que tienen los indios a través del sistema de salud diferenciada, con las dificultades enfrentadas por los caboclos. Comparaba las dificultades que enfrentan los caboclos cuando van a la ciudad o la de sus hijos que residen en ella para poder estudiar, con la situación de los indígenas que cuando van a la ciudad cuentan con la asistencia de la Secretaría de Asuntos Indígenas creada durante su mandato como vereador. La performance del candidato terminaba defendiéndose de los estereotipos creados por la ideología dominante en la región: *dicen que si Mecias es electo la ciudad va tener olor de indio, que sólo vamos a dar empleo para indio, que voy a dar empleo para mi*

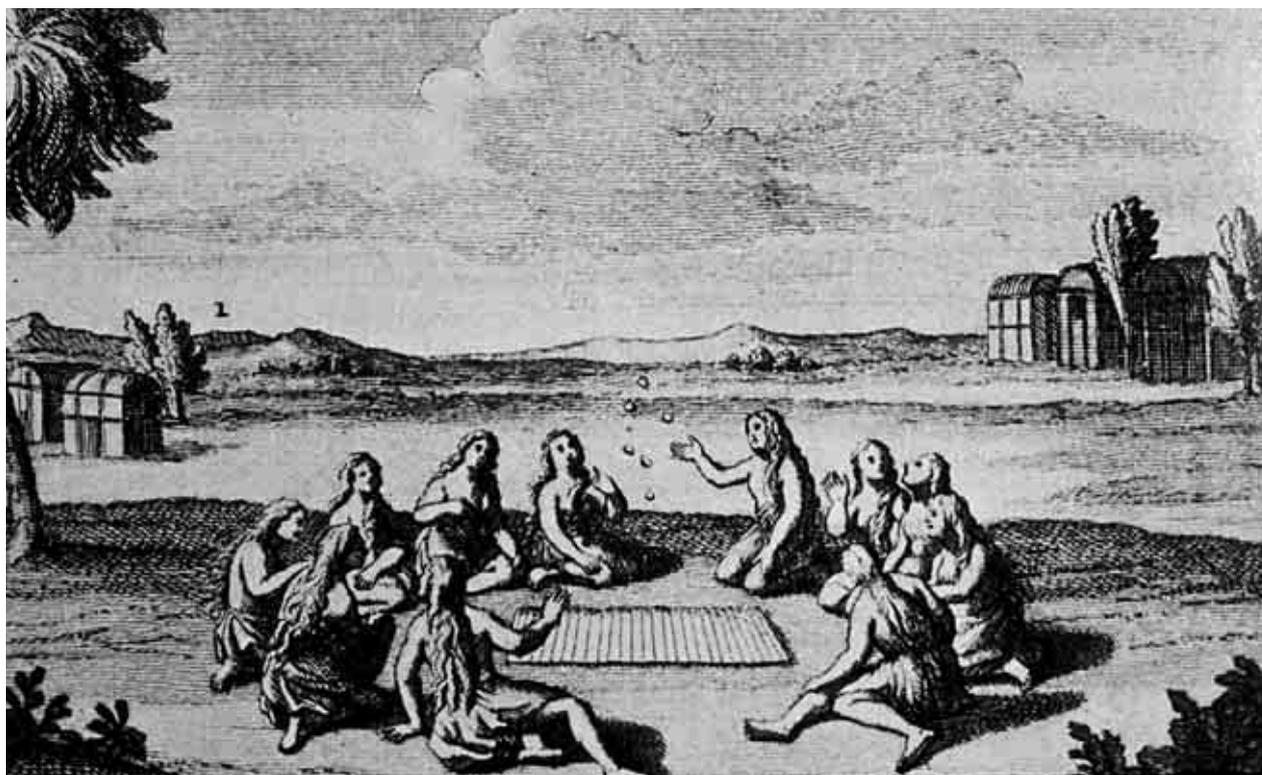


Joven pintado de viuam listo para ceremonia Javar. Xingú, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

*familia*, para después de rebatir las acusaciones concluir *indio también es un ser humano*.

Reflejo de las relaciones interétnicas, la población de Barreirinha se ve a sí misma como indios caboclos y doctores. Indios y caboclos son identidades, pero también son una posición en la estructura social. El muro que separa a los caboclos y los indios de los doctores no es sólo simbólico, fue construido a través de la dominación económica y la manipulación de las instituciones, fue pintado con la ideología de la estigmatización y los prejuicios. Es un muro histórico, que remite al levante de indios, negros y caboclos durante la Cabanagem. Sobre el paño de fondo de las experiencias culturales híbridas, se destacan dos valores Tupis tradicionales: el diálogo y la guerra. El diálogo en las propuestas de formulación de las políticas desde las comunidades, *mandar obedeciendo*. La guerra, transformada en política y en la reivindicación firme por los derechos. En el discurso del candidato indígena, las experiencias de políticas diferenciadas aparecen como referentes para la política de los caboclos. La extensión de la ciudadanía universal por medio de políticas diferenciadas refuerza la percepción de que existe una ciudadanía para los doctores y otra para los excluidos.

La propuesta de *no tener propuestas* nos remite a los consejos de jefes tupi y a una forma de ejercer el poder que podría definirse como *mandar obedeciendo*. Cabe resaltar que esta concepción nativa se encuentra también en México como lo pone de evidencia los trabajos de Miguel Bartolomé (1996, 2002) y Alicia Barabas (1996). La alianza entre indios y caboclos remite a la *Cabanagem*, la actual fue una revuelta popular que se inició en las proximidades de



Aldea adivinación. Tupinamba, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

Belem y se extendió por el interior de Amazonas. Esta revuelta, acontecida entre 1835-1840, fue el producto de un levantamiento de caboclos, indios y negros contra las autoridades del imperio. Derrumbaron diversos gobernantes y saquearon las propiedades de los comerciantes portugueses que controlaban la región. Los Sateré-Mawé participaron en este levante, en un primer momento del lado de las tropas legalistas y rápidamente asumieron el lado de los Cabanos. Después de la rebelión los Sateré fueron duramente reprimidos, lo que casi llevó el grupo a la extinción.

Para entender esta hibridación es necesario comprender, a grandes rasgos, la tradición cultural de este grupo tupi, los Sateré-Mawé. Esta tradición posee dos valores centrales, la guerra y la buena palabra, ambos aparecen representados en dos rituales todavía vigentes en el grupo: el *watma*<sup>4</sup> o ritual de la Tocandira y el *çapo* o consumo ritual de guaraná.

Los cantos, que marcan el tiempo del ritual son agrupados en tres tipos y se suceden a lo largo del ritual. La ceremonia se inicia con los

cantos sobre el origen, que narran los acontecimientos míticos. El segundo cuerpo de cantos se refiere al periodo de la guerra entre los clanes. El ritual termina con los cantos sobre la *Cabanagem* o la guerra contra los blancos. Cabe destacar la incorporación de estos eventos históricos en la mitología y rituales del grupo. En este campo, el blanco ocupa el lugar reservado para el extranjero en la ideología tupi, el lugar del enemigo. Por otro lado, la *Cabanagem* todavía permanece viva en la memoria de los caboclos. En este grupo la revuelta se asocia también a la violenta represión con que fue sofocada.

El otro ritual es el *çapo*, un ritual más difuso, como tomar guaraná rayado en el agua en un recipiente que gira de mano en mano, siguiendo el sentido de las agujas del reloj. El guaraná se relaciona con una ética de la palabra: lo que se dice durante el consumo de guaraná tiene que ser cumplido. Es como si el guaraná transformase las palabras y pensamientos haciéndolos acontecer. El guaraná simboliza para el grupo, el verdadero *tuxama*, (jefe), la buena palabra y es consumido en abundancia durante los concejos

<sup>4</sup> El *watma* es un ritual de iniciación, donde el joven tiene que colocar sus manos en unos guantes llenos de hormigas tocandira, una especie de gran tamaño y con un agujón en el abdomen. Los guantes están adornados con las plumas del Gavilán Real, ser mítico que se destaca por el coraje en la venganza por la muerte del padre. El iniciado pone la mano en el interior del guante acompañado por el canto y la danza de los que participan del ritual (Álvarez 2005b).

de jefes. En la tradición tupi el jefe tiene un poder no coercitivo, las decisiones son tomadas en asambleas y el poder pasa por la construcción de consenso entre los diferentes líderes (Laraia). Cabe resaltar que estos valores pernearon la campaña, la guerra, transformada en la lucha política, y la buena palabra, en el reclamo firme por los derechos.

Al revisar las luchas de los pueblos indígenas, con énfasis en los Sateré-Mawé muestran un *continuum*. El carácter común de las diversas luchas y el reconocimiento. Primero con la reformulación de la agenda política desde el movimiento social, en un segundo momento con la entrada en la política local, como una estrategia complementaria con vistas a implementar un modelo híbrido, con un substrato tradicional. El resultado de estas luchas es la construcción, en la práctica, de una etnociudadanía.

### **Negritud: cotas o políticas de reconocimiento**

En los últimos años experimentamos un cambio de políticas en relación con la negritud en Brasil. Su punto más alto está en la aplicación de una política de cotas raciales inspirado en el modelo multicultural norteamericano. Todos reconocen que esta medida no es una solución definitiva. Su mayor mérito puede ser el de visibilizar el problema de la negritud y la exclusión de esta población de ámbitos como la universidad. Por otro lado, realiza el des-servicio de racializar la negritud y apagar la riqueza cultural de la tradición africana.

¿Qué acontece si miramos las diferentes tradiciones afro-brasileñas? Encontramos más de dos mil y 500 comunidades remanecientes de quilombos; encontramos diversas religiones, altamente estructuradas, con complejas jerarquías por detrás de los genéricos cultos afro-brasileros. Hermandades ne-



Evangelización. Jesuitica en el Amazonas, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

gras organizadas en el seno de la iglesia durante la época del imperio continúan vivas como poderosos instrumentos tradicionales de asistencia para estas poblaciones tradicionalmente desasistidas por el Estado. Cuando mirados con mayor atención, hasta los propios desfiles carnavalescos, como los maracatus de Recife se transforman en miméticos cortejos religiosos.

La Constitución de Brasil de 1988, conocida como constitución ciudadana por el reconocimiento de derechos a las minorías y la implementación de derechos difusos, estableció la demarcación de las tierras indígenas y el reconocimiento de las tierras de los remanecientes de quilom-



bos. A pesar de no estar completamente terminada la demarcación de tierras indígenas, las poblaciones consiguieron el reconocimiento de gran parte de las tierras, casi el 10% de la región norte y numerosas tierras de dimensiones menores en otras regiones de Brasil. Por contraste los remanecientes de quilombos sólo consiguieron el reconocimiento de una decena de comunidades rurales.

Atrás de este aparente fracaso político tenemos que reconocer un importante logro político en la redefinición de lo que se entiende por quilombo. El término inicialmente fue utilizado para referirse a las poblaciones de esclavos fugitivos que se reagrupaban en las tierras del interior lejos del alcance de las expediciones punitivas. Estos quilombos clásicos o de resistencia, coexisten con otras comunidades rurales, algunas de ellas fruto de la decadencia de las grandes plantaciones o de la explotación de oro. Con la decadencia de estos emprendimientos los antiguos esclavos fueron abandonados y continuaron viviendo en las tierras de la plantación decadente o de la explotación del mineral ahora extinta. Otras tierras fueron el producto de herencias o tierras nunca reclamadas. Cómo reconocer el derecho para uno de los grupos y excluir las otras comunidades similares (Almeida 2002, O'Dwyer 1993). Lo que está en juego

es el reconocimiento del derecho a tierras tradicionales, frente al avance de la frontera agrícola, la especulación inmobiliaria y la expropiación de las tierras.

Las hermandades negras nos remiten a la época del imperio, cuando las relaciones entre la población y el Estado estaban mediadas por la iglesia. Las hermandades de Nuestra Señora del Rosario de los Hombres Prietos eran las iglesias en las que se organizaba la población negra, tanto esclavos como alforriados o libertos. Nuestra Señora del Rosario era en homenaje a San Benedito, único santo negro de la iglesia católica. El otro personaje negro en la iglesia es un rey, Baltasar, uno de los reyes magos.

Las hermandades enterraban los muertos en el interior de la iglesia, hasta que el movimiento sanitarista prohibió esta práctica. A partir de esa época pasaron a construir sus cementerios en los fondos de la iglesia. Los esclavos que no pertenecían a la hermandad no tenían derecho a un funeral y sus cuerpos eran arrojados al mar o enterrados sin ninguna ceremonia. Para estas poblaciones, pertenecer a la hermandad significaba tener derecho a una buena muerte.

Existen diversas interpretaciones sobre el papel desempeñado por las hermandades. Para algunos, eran una forma que tenía la iglesia para controlar las poblaciones negras. Para otros, las



Kaipo, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.



Family inside Chichicastenango Church, Guatemala. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

hermandades eran un punto de apoyo para los esclavos fugitivos, que eran encaminados, por la hermandad, para los quilombos (Leda Martins 1997 Quintão 2002, Sousa 2000). Verger (2002), señala que las hermandades funcionaban también como una caja de ahorro, donde los esclavos depositaban el dinero obtenido con trabajos en sus días libres, o pequeños robos de oro durante la mineración. Esta caja de ahorro también efectuaba préstamos para que los esclavos pudiesen comprar su carta de alforria y ganar su libertad.

La estructura de las hermandades contrapone los reyes a los tamboreros, el personal del tambor. El tambor está asociado a la tradición y al hechizo. Por otro lado, el reinado ofrece una moldura de organización social. Todos los años se realiza la fiesta de la coronación del rey y de la reina. Algunos declaran que antiguamente existía un reinado doble, por un lado, el rey fiestero y, por otro, un rey permanente. Encontramos algunas hermandades que incorporaron la figura del presidente de la hermandad. Los reyes son secundados por una corte compuesta por los jueces, tesorero, procurador. Las hermandades, con sus reinados y mesa directora ofrecen,

todavía hoy, una poderosa estructura de organización social que permea estas poblaciones negras del interior de Brasil.

Estas hermandades funcionaban como lugar de encuentro, circulación, información, comunicación y de reproducción mimética de las tradiciones. Las hermandades eran el lugar donde los santos católicos eran adorados con cantos y percusiones africanos. Era también el lugar donde los dioses africanos eran cultuados mimetizados, sincretizados en el culto a los santos católicos. Las más antiguas casas de candomblé de Bahia se iniciaron en el seno de las hermandades y hasta hoy cargan el peso del sincretismo que asocia los diversos *orixás* a los santos.

El candomblé abarca un *continuum* de tradiciones híbridas que va desde los grupos tradicionales Fon e Yoruba hasta los cultos de inspiración Banto. Las diversas naciones reflejan las diversas tradiciones que van desde los Dje-dje y Keto, hasta la nación Congo-Angola. Contempla también otras manifestaciones espiritistas más híbridas como umbanda y caboclo donde se hacen presentes entidades ligadas al nuevo territorio, como el caboclo o maestro indígenas en el culto de la *Jurema*.

Los cultos afro-brasileños fueron reprimidos durante el gobierno Vargas, que se inicia en 1935 y culmina con el Estado-Novo en 1950, primer proyecto desarrollista de Brasil. Hasta 1976 el candomblé estaba criminalizado. Era necesario pedir autorización en la Delegación de Juegos y Costumbres para realizar los toques. La autorización no garantizaba ningún tipo de protección de la policía, que podía aparecer arbitrariamente y llevar a todos los participantes del culto presos para averiguación.

En 1946, los principales terreiros de Bahia se organizaron para la creación de una Federación de Cultos Afro-brasileños. Después de una larga negociación consiguieron que la responsabilidad por la fiscalización de los terreiros pasasen de la policía para la federación compuesta por los propios *pais e mães de Santo*. La descriminalización fue vista como una liberación y fue conmemorada con la participación simbólica en el momento de la firma del decreto, en 1976.

La constitución de 1988, que reconoció la libertad de cultos, no reconocía el candomblé



Pintura facial. Xingú, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.



Escena carnaval rara, Haití. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

como religión. Esto se pone de manifiesto en un hecho aparentemente marginal, como fue la lucha de los padres y madres de Santo por tener derecho a la jubilación como ministro de orden religiosa.

Si consideramos como valores centrales a los valores que movilizan los grupos, no deja de ser llamativo que la lucha por el derecho a la jubilación tenga movilizado a las *Baianas* y a la Asociación de Cultos Afro-Brasileros. A finales de la década de 1990, las *Baianas del Acarajé*, ligadas a la asociación, se movilizaron para obtener junto a la Previsión Social el derecho a jubilarse como trabajadoras artesanales. El problema es que la categoría de *Baianas del Acarajé*, productoras de un bolito de poroto molido, originalmente comida destinada al *orixá Iansã*, no existía como categoría en la nomenclatura de la Previsión Social. Lo llamativo es que esta lucha llevó a la creación de la Asociación de las *Baianas del Acarajé* (ABA). Esta asociación que se formó inicialmente en torno de la obtención del derecho a la jubilación, rápidamente adquiere nuevas funciones después de obtener su reconocimiento.

En el caso de los *pais e mães* de Santo lo que estaba puesto en juego para el reconocimiento de su derecho a la jubilación era el reconocimiento de los cultos afro-brasileños como religión. Desde el Estado se les cuestionaba el no tener un cuerpo doctrinario. La respuesta dada desde la Federación fue la realización de un encuentro del que surgió un código de ética, que contempla los diversos cultos afro-brasileros. En ese código de ética está explicitado el consenso en torno de los orígenes de los diversos cultos, el tiempo necesario de preparación para la ordenación sacerdotal y las jerarquías de las diversas naciones en la que están organizados los cultos afro-brasileros. En el caso de las religiones afro-brasileras vemos que más importante que el dinero de la jubilación, el motor que provocó la movilización política fue la lucha por el reconocimiento.

## Conclusión

Frente a un multiculturalismo que al mismo tiempo que descubre nuevos lugares de habla, encapsula, en cierta medida en compartimientos estancos, el multiculturalismo desde América

Latina, o desde las luchas por el reconocimiento, se presenta generando nuevos espacios de ciudadanía. A lo largo del trabajo presentamos una serie de casos de luchas donde la tradición cultural ocupa un lugar central en las luchas políticas. ¿Qué podemos concluir de esto?

En primer lugar el conflicto es constitutivo del civismo, de la construcción de estos grupos como actores políticos. El espacio público es básicamente una arena de resolución de conflictos, la esfera pública es la interconexión de múltiples espacios públicos (Habermas 1984). Las políticas no pueden ser pensadas, como inscriptas sobre una *tabula rasa*, como en la modernidad. Las luchas por el reconocimiento crean un espacio público, comunicacional, para la discusión de políticas. La comunicación tiene que ser entendida en sus múltiples niveles: comunicación racional (Habermas 1984), comunicación ritual (Leach, Álvarez 2004), lucha por el reconocimiento (Honneth 1996). La lucha por el reconocimiento, vista como una forma de comunicación tiene una gramática que genera actores políticos, líderes no tradicionales que operan como *brokers*, una ampliación de la ciudadanía, o una etnicidad producto de la pragmática.

La lucha por el reconocimiento se presenta orientada por la tradición, son luchas multiculturales,

por la obtención de derechos. Derecho a la tierra, salud, trabajo, educación, seguridad social, en suma una ciudadanía que contemple la diversidad de tradiciones culturales.

Sí, a la moda posmoderna, tomamos estas luchas como narrativas, observamos que por el carácter tradicional de sus protagonistas, adquieren a nivel semántico, un alto contenido de *autenticidad*, la cual no deriva de un carácter *exótico*. Por el contrario, es producto de la resistencia. En Brasil, como en el resto de América Latina, donde la ideología del mestizaje fue uno de los pilares de la construcción del Estado-nación, podría resultar más fácil negar la identidad tradicional, destinada al crisol o al calderón. Estas poblaciones tradicionales, en diversas oportunidades fueron obligadas a mimetizarse, a quedarse callados, frente al accionar del aparato de Estado. Quedarse *chupando el dedo*, como declaró un quilombola. A pesar de la invisibilización, estos grupos no desaparecieron. En las luchas por el reconocimiento vemos sus contornos, emergiendo como nuevos actores políticos, en un campo donde tradición no es antagónica de modernidad, o quien sabe de posmodernidad. El punto central es que en América Latina, el multiculturalismo adquiere un nuevo sentido al ser observado a través del cristal de las luchas por el reconocimiento.



Kaipo, Brasil, V. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

## Bibliografía

- ALBERT, Bruce, "Associações Indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira" in Ricardo 2000:197-207. *Povos Indígenas do Brasil*, 1996-2000. São Paulo, Instituto Sócio Ambiental. 2000.
- ALMEIDA, Alfredo F. W. "Os Quilombos e as novas Etnias", en O'Dower (org), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro, Editora FGV/ABA. 2002.
- ÁLVAREZ, Gabriel O. "O Ritual da Tocandira entre os Sateré-Mawé: aspectos simbólicos do waumat". *Série Antropología*, Brasília, No. 369, 2005.
- , "Política Sateré-Mawé: do movimento social à política local", in *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, V.1, No. 2, pág. 9-44. 2004.
- BARABAS, Alicia, "La rebelión zapatista y el movimiento indio en México". *Série Antropología* No. 208, Brasília, Departamento de Antropología UnB. 1996.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, "Movimientos etnopolíticos e autonomías indígenas en México", *Série Antropología* No. 209. Brasília Departamento de Antropología. 1996.
- , "Movimientos indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción identitaria". *Série Antropología*, No. 321, Brasília, Departamento de Antropología UnB. 2002.
- BASTIDE, Roger, *O Candomblé da bahia (Rito Nagô)*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1961.
- CANCLINI, N. García. *Culturas Híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo, EDUSP.
- CARDOSO de Oliveira, Roberto, *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Pioneira, 1976.
- *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Brasília, CNPq., 1988.
- *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 1996.
- ESCOBAR, Arturo, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo*. Santa Fe de Bogotá, Editorial Norma, 1996.
- FERNÁNDEZ, Florestan, *O Negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.
- GRUESO, Líbia, ROSERO, Carlos e ESCOBAR, Arturo, "O processo de organização da comunidade negra na costa meridional do Pacífico da Colômbia", en Álvarez, Sonia, Dagnino, Evelina e Escobar Arturo, *Cultura e Política nos movimentos sociais Latino-Americanos*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000.
- HABERMAS J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- HONNETH, Axel, *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. Cambridge, Mit Press, 1996.
- LEDA MARTINS, Maria, *Afrografias da memória: O Reinado do Rosario* Belo Horizonte, Mazza Edições, 1997.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza, *Um grande cerco de Paz*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1995.
- NOGUEIRA, Oracy, "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil" en *Tanto Preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo, TAQ, 1985.
- O'DWYER, Eliane Cantarino, "Remanescentes de quilombos na fronteira amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra", en *Ensaio e Debates*, setembro/dezembro, 1993.
- OLIVEIRA, João Pacheco de... (org). *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999.
- QUINTAO, Antônia Aparecida, *Irmandades Negras: outro espaço de luta e resistência (São Paulo 1870-1890)*. São Paulo, Annablume - FAPESP, 2002.
- RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1998.
- RIBEIRO, Darcy, *Os índios e a civilização*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1979.
- RIBEIRO, G. L. "Cosmopolíticas", en *Postimperialismo. Cultura y política em el mundo contemporáneo*. Barcelona, Gedisa, 2003.
- SCHWARCZ Lilia K. M. "Questão Racial e etnicidade" en Miceli (org) *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo, Brasília, Editora Sumaré/ ANPOCS/CAPES, 1999.
- SOUZA, Raimundo Nonato Rodriguez de .... 2000. *Rosário dos Pretos de Sobral - CE. Irmandade e festa (1854-1884)*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado Interinstitucional em História Social UFC/UF RJ.
- VERGER, Pierre *Fluxos e Refluxos: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX* Salvador, Corrupio, 2002.
- WOLF, Eric, *Europa y la gente sin historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.





# BOLIVIA. PLURINACIONAL E INTERCULTURAL

Xavier Albó\*

## El proceso histórico

En lo que ahora es Bolivia ya hubo, desde antes de la Colonia, una doble vivencia muy diversificada: en su región occidental andina, la del Qullasuyu<sup>1</sup>, una de las cuatro partes de la notable experiencia estatal del Tawantinsuyu andino que se expandió mucho más allá de nuestras fronteras; y, en las tierras bajas del norte y el oriente, la de otros numerosos y poco conexos pueblos indígenas de múltiples orígenes.

Este doble sustrato originario aún marca con fuerza el carácter pluricultural del país, sobre el que se van acumulando las otras experiencias históricas.

## La herencia colonial

El sistema colonial se instauró primero en la región andina, sobre la base organizativa del Tawantinsuyu, que en lo que hoy es Bolivia, llevaba entre 40 y 100 años y posiblemente no estaba aún muy establecida. Este orden colonial se puede caracterizar como un sistema “dual” con la “república de españoles”, hegemónica, y la “de indios”, claramente subordinados a los primeros, unos mediante el servicio directo en la hacienda o en las ciudades y los comunarios, mediante la mita minera y otros tributos en trabajo y bienes. La principal articulación entre españoles e indios tributarios era el nivel superior de autoridades originarias a las que los españoles dieron el nombre de *caciques*, traído desde el Caribe.

---

\* XAVIER ALBÓ es doctor en filosofía (Ecuador) y en antropología lingüística (Cornell, USA). En 1971 fue cofundador del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), donde sigue hasta ahora como investigador y miembro del equipo de acción política. Autor de más de 20 libros mayormente sobre la temática sociocultural, sociolingüística y política del campesinado y pueblos indígenas de Bolivia. El más reciente, con Franz X. Barrios: *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías* (La Paz, PNUD, 2006).

<sup>1</sup> El primer nombre, dado a los andinos, proviene de *Qullasuyu*; el de “camba” era hasta entonces el término despectivo con que los cruceños llamaban a los indígenas orientales, pero entonces vino a significar cualquier persona de tierras bajas.



Waiapi: Pueblo de la foresta entre Guiana Francesa y Brasil (estado de Amapa). © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

En las tierras bajas, la Colonia llegó más tarde y mostró una mayor gama de situaciones, no sólo por su gran variedad étnica sino también por sus formas de subordinación y explotación, mucho mayor en las haciendas que se fueron expandiendo desde Santa Cruz, hasta una significativa autonomía indígena en reducciones misionales como las de Moxos y Chiquitos, aparte de grupos nunca colonizados, como los “indios de guerra chiriguano” [guaraní] en el Chaco, y los de bastantes zonas periféricas aún sin contactos significativos.

## La República

La Independencia vino precedida del gran levantamiento indígena de 1780-4, dirigido por los “virreyes” Amaru y Katari, en parte como reacción a las reformas borbónicas que rompieron el anterior “equilibrio” entre las “dos repúblicas”. Este levantamiento fue controlado por la Colonia, pero abrió los ojos a los criollos para emanciparse de España (1809 a 1825). La República resultante fue obra criolla/mestiza sin participación indígena significativa. Inicialmente mantuvo cierto esquema dual porque el nuevo Estado sólo podía sobrevivir con los tributos

indígenas, rebautizados como “contribución territorial”.

Pero cuando se recuperó la minería ya no fueron necesarios, se aceleró la expoliación de tierras. Su resultado no fue la incorporación de los indígenas a la proclamada ciudadanía nacional sino su mayor subordinación en haciendas. En las tierras bajas, ya desde fines de la Colonia, se montaron las grandes fincas ganaderas en Moxos y Chiquitos tras el retiro forzoso de los misioneros. A fines del siglo XIX se avanzó también hacia las fronteras abandonadas del norte, con más estancias ganaderas por el Chaco y el *boom* de la goma por el norte, todo ello a costa de los pueblos indígenas locales y su mano de obra casi esclava.

Estos procesos no fueron pacíficos sino marcados por reiteradas sublevaciones indígenas tanto en los Andes como en los Llanos, acalladas por las armas.

## El Estado del 52

Tras la derrota de Bolivia en la Guerra del Chaco (1932-35), la clase política volvió a repensar el país y Estado boliviano desde diversos ángulos, como nunca antes, hasta que con la Revolución

Nacional del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), triunfante en 1952 se consolidó lo que desde entonces se conoce como “El Estado del 52”, inspirado en la Revolución Mexicana de las décadas precedentes. Fue recién esta Revolución y su nuevo Estado Nacional los que masificaron la conciencia de “nación boliviana”, que se venía gestando desde la Independencia, pero en sectores más reducidos.

El nuevo Estado del 52 priorizó la unidad nacional frente a la polarización étnica, los regionalismos y las periferias olvidadas. Nacionalizó las minas, redistribuyó tierras de hacienda con la Reforma Agraria. En lo político, esta Revolución Nacional amplió la participación de los sectores subalternos mediante el voto universal, la organización de sindicatos (minera, urbana y campesina) y sus brigadas parlamentarias.

Pero todo ello se hizo con un fuerte centralismo partidario del MNR y del Estado y, en ese proceso se “campesinizó” y “sindicalizó” a los indígenas, sobre todo andinos, dentro de la nueva ideología del “Estado mestizo”, que pretendía diluir las diversidades étnico culturales, por ejemplo a través del muy ampliado acceso a la escuela castellanizante. No se trataba sólo de la adopción de elementos de la otra cultura (enculturación siempre presente), sino también y sobre todo de cambiar el sentido de la *iden-*

*idad* indígena (aymara, quechua...), por el de que todos somos iguales como miembros de un Estado mestizo.

Con recursos generados por la minería estatal y otros apoyos internacionales, se fomentó la apertura hacia Santa Cruz y el Oriente, por una doble vía: la apertura de la frontera agrícola mediante colonias de pequeños agricultores andinos y la dotación de grandes extensiones y el fomento de la ganadería, la agroindustria y la explotación de hidrocarburos, controladas, sobre todo, por una nueva oligarquía terrateniente local, muy fortalecida durante los regímenes militares que sustituyeron al MNR a partir de 1965. Se inició también así el conflicto étnico, cultural, social y económico andino/oriental, conocido localmente como *colla/camba*<sup>11</sup>, primero entre los inmigrantes andinos y la vieja oligarquía cruceña y, con el transcurrir de los años, entre el estilo más empresarial y criollo de las tierras bajas, que busca ganar mayor poder interno y en el conjunto del país y el más social y étnico de las tierras altas, donde sigue concentrándose la mayoría de la población nacional.

### Revive la conciencia étnica

Desde fines de los años sesenta, este modelo nacionalista-mestizo empezó a hacer aguas, primero con el katarismo aymara (cuyo nombre proviene de la rebelión anticolonial de 1780), que con el retorno a la democracia (1978) hegemonizó, transformó y dio un fuerte toque étnico a la anterior organización “sindical” y “campesina”. Ya planteó explícitamente el “estado plurinacional”, lo que sugiere que los pueblos indígenas se consideraban ya de alguna manera vaga “naciones” constituyentes del Estado-Nación boliviano, del que también se sentían parte. Desde los años ochenta los pueblos indígenas minoritarios y más dispersos de las tierras bajas, también fueron aglutinando sus organizaciones étnicas en torno a la Confederación Indígena del Oriente Boliviano, u otras interpretaciones ulteriores de la misma sigla (CIDOB), logrando su mayoría de edad en la Marcha por el Territorio y la Dignidad, de 1990 hasta la ciudad de La Paz. Las celebraciones de “500 años de resistencia”, en torno de 1992, consolidaron la aproxi-



mación entre pueblos indígenas de todo el país.

Aunque esta reemergencia se inició desde el interior de Bolivia, pronto se reforzó por fenómenos internacionales como la constatación de que, tras la caída del bloque soviético y su propuesta socialista basada sólo en la lucha de clases, seguían los conflictos étnicos allí y en otros países de Europa y Asia. Los movimientos feministas, ambientalistas y otros apoyaron también la reemergencia étnica.

El Estado y los partidos que gobernaban en Bolivia no habían tenido la iniciativa en esta emergencia étnica nacional e internacional. Pero, por la presión desde ambos frentes, fueron adoptando aperturas significativas como las siguientes:

Ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas, 1991.

Víctor Hugo Cárdenas, primer Vicepresidente aymara, 1993-97.

Cambios de los arts. 1 y 171 en la Constitución Política de 1994, reconociendo el carácter multiétnico del país y, a un nivel retórico, el reconocimiento de las TCO (“tierras comunitarias de origen”, equivalentes a los “territorios indígenas” del Convenio 169 de la OIT), y siquiera en ellas, los “usos y costumbres” y la justicia comunitaria.

A partir de ello empezó a entrar lo étnico en la legislación, por ejemplo, el rasgo “intercultural y bilingüe” de la Reforma Educativa de 1994; la forma de propiedad TCO en la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) de 1996; y el reconocimiento de personería jurídica de las comunidades campesinas e indígenas, dentro de la Ley de Participación Popular [LPP] de 1994, cuyo énfasis principal fue más

bien dar por fin relevancia a los *municipios* particularmente a los rurales, con competencias y recursos propios.

### Hacia un nuevo estilo de país

El proceso precedente iba de la mano, sobre todo desde 1985, con la implementación de un modelo neoliberal globalizador, pero excluyente de los marginados de siempre. En cierta medida, aún cuando la conciencia étnica había surgido de los propios pueblos indígenas, encontró un eco tardío en los partidos de izquierda como una alternativa o complemento a la anterior lucha de clases y, en los sectores gobernantes de derecha, quizás también como una manera de desviar la atención frente a sus intereses económicos más globales.

Sin embargo, esa propuesta neoliberal globalizadora no llegó a cuajar e hizo crisis, sobre todo a partir de 2000, como muestran las crecientes movilizaciones que desde entonces fueron ganando cuerpo hasta culminar en las dos “sucesiones constitucionales”: la del Vicepresidente Carlos Mesa en vez de Goni Sánchez de Lozada en octubre 2003 y la del Presidente de la Corte Suprema de Justicia en vez de Mesa en junio 2004. Este último convocó elecciones adelantadas para diciembre 2005, que dieron como resultado la elección por una mayoría absoluta del 54% del primer presidente indígena de Bolivia, el aymara Evo Morales, con gran repercusión en el continente y el mundo.

Para entender mejor las implicaciones de este cambio en el futuro de Bolivia, mostremos a continuación la actual diversidad cultural del país.



## Gama étnico lingüística

El último censo, de septiembre 2001, arrojó una población total de 8.3 millones. Con relación a nuestro tema incorporó dos preguntas lingüísticas y –por primera vez– también la siguiente sobre auto identificación étnica, aplicada sólo a los de 15 y más años: “¿Se considera perteneciente a algunos de los siguientes pueblos originarios<sup>2</sup> o indígenas?”. Seguía la lista de los cinco pueblos más numerosos –aymara, quechua, guaraní, chiquitano, mojeño– más “otro” (que después se podía explicitar), y la opción de responder “ninguno”, hizo un 38%. Resaltemos que se evitó utilizar la categoría genérica “indígena”, a veces demasiado peyorativa, y de manera correlativa, tampoco se consideró la posibilidad de responder con otras categorías igualmente genéricas como “mestizo”, que se usaron por última vez en el Censo 1950. Algunos se han quejado de esta omisión pero, por su falta de especificidad, éstas son categorías poco útiles que, por esa misma razón, se mantienen ahora en muy pocos censos latinoamericanos<sup>3</sup>.

En síntesis, el 62% que en total se auto identificó como indígena en realidad lo hizo señalando su pertenencia a alguno de los siguientes pueblos concretos:

30.7% quechuas

25.2% aymaras

6.1%, alguno de los otros 31 grupos étnicos registrados por este censo.

Estos últimos están todos en las tierras bajas orientales, salvo el uru. Los más numerosos son: chiquitanos (2.2%), guaraníes (1.6%) y mojeños (0.9%). Otros cinco tie-



Rito. Danza que representa el espíritu del No Javache, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.



Música, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

<sup>2</sup> Desde los años noventa éste es el nombre preferido localmente, sobre todo por quechuas y aymaras, por no tener las cargas históricas negativas de “indígena”.

<sup>3</sup> El Ecuador ha experimentado una emergencia étnica semejante a la boliviana. Sin embargo, su último censo, también de 2001, utilizó de partida estas formulaciones genéricas y casi todos (77%) se refugiaron en la categoría genérica “mestizo” quedando menos del 7% en la de indígena, más peyorativa. ¿Habría ocurrido lo mismo con las formulaciones utilizadas en Bolivia?

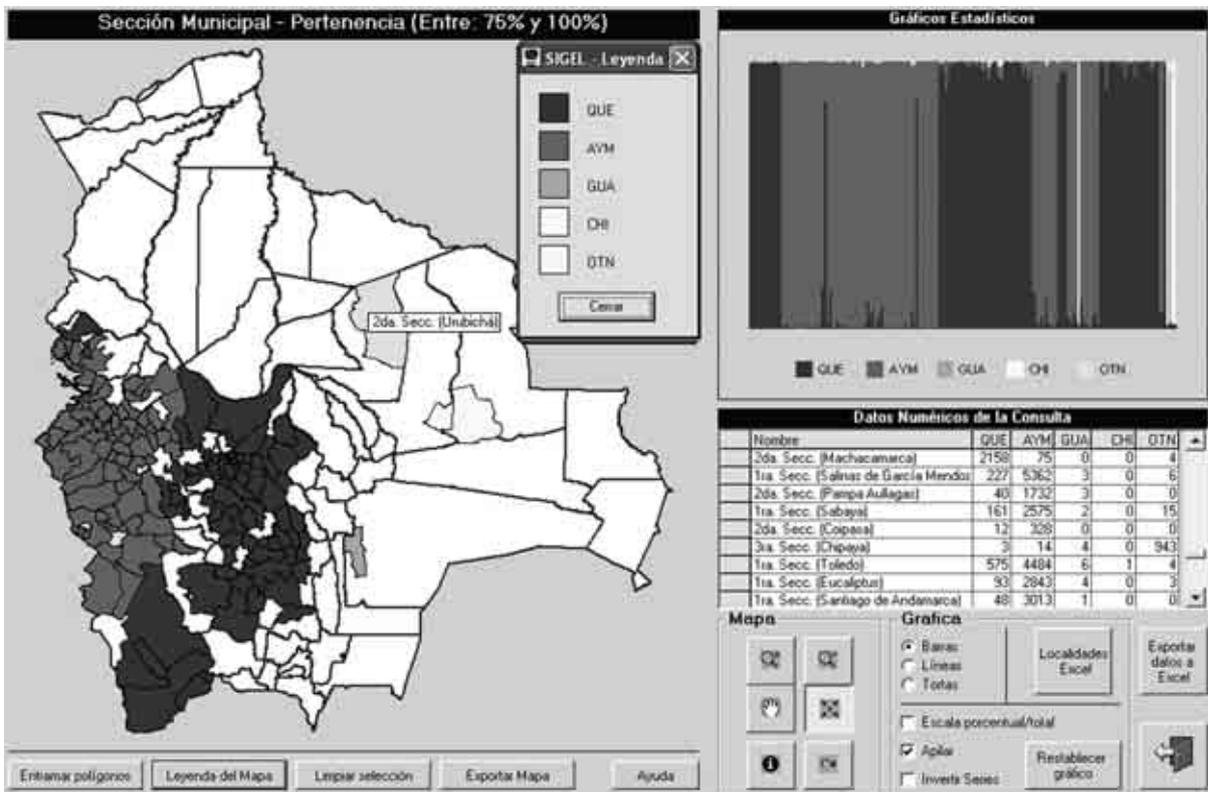
nen entre 12 y cuatro mil personas (de mayor a menor: movima, guarayo, tsimane, takana y reyesano (maropa); otros ocho superan el millar (leco, itonama, yuracaré, uru, ayoreo, cavineño, mosetén y weenhayek), los restantes no llegan ni a mil, incluyendo cinco con menos de cien miembros.

Los quechuas y aymaras constituyen la inmensa mayoría rural andina (sobre el 90%), pero en el Oriente y el Chaco los diversos grupos indígenas viven mucho más entreverados con otros campesinos que no lo son o son inmigrantes andinos, conocidos también como *collas*.

El mapa 1 muestra aquellos municipios altamente indígenas por cuanto el 75% o más de su población de 15 años o más (la única a la que se preguntó) dice pertenecer a algún pueblo indígena. La mayoría son quechuas o aymaras, aunque aparece también el municipio uru de Chipaya en medio de la región altiplánica aymara y –en las tierras bajas orientales– dos chiquitanos, uno guaraní y otro guarayo. El mapa 2 complementa el anterior mostrando otros municipios, mayormente de las tierras bajas, en que cumplen esta con-

dición el 50-74% de la población, es decir, hay mayoría absoluta originaria, pero sin llegar al 75%.

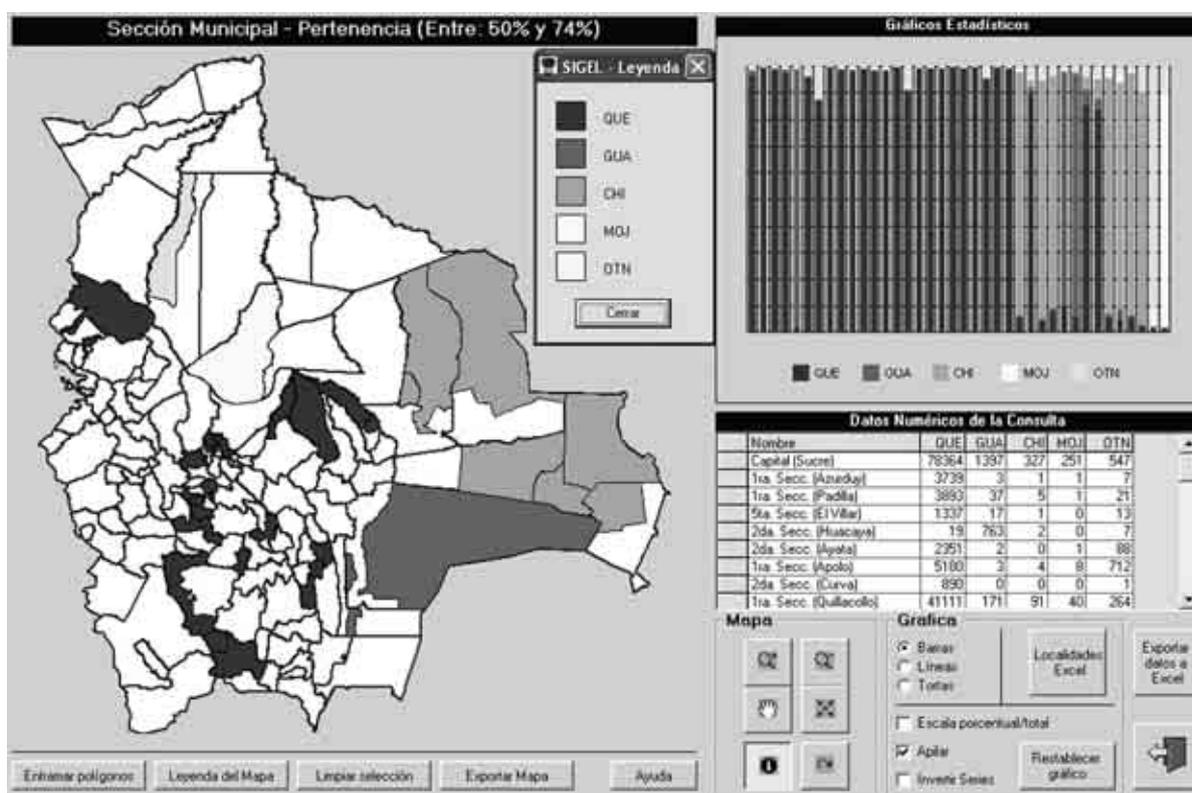
Entre los dos mapas quedan seleccionados casi todos los municipios de la región andina, incluyendo todas las capitales departamentales andinas (si en ellas sumamos a quechuas y aymaras). Casi la mitad de los municipios del departamento oriental de Santa Cruz tienen también mayoría absoluta de algún pueblo indígena (incluidos dos con inmigrantes quechuas y otro en que éstos son la principal mayoría relativa, con un 49%). En Beni, en cambio, sólo hay dos: San Ignacio, con mayoría mojeña (aparte de otros pueblos menores) y Reyes con reyesanos/maropas. Sólo en los pequeños departamentos de Pando, en el extremo norte, y de Tarija, en el extremo sur, la totalidad de sus municipios tienen un 75% o más de no indígenas. Pero aún en ellos, hay grupos minoritarios sea de pueblos indígenas orientales o de inmigrantes andinos quechuas o aymaras. No hay pues duda de que Bolivia es un país con una población mayoritariamente indígena y que la gran mayoría de de sus municipios cumplen también esta condición.



Mapa 1. Municipios con un 75% o más de población mayor de 15 años autoidentificada con algún pueblo indígena.

(Santiago de Andamarca, al final del recuadro estadístico, incluye Orinoca, donde nació el presidente Evo Morales; más arriba está el municipio uru de Chipaya)

Fuente: Censo 2001, elaboración Molina y Albó, comp. 2006, Gama étnica y lingüística de la población boliviana, mapa generado por el programa SIGEL



Mapa 2. Municipios con un 50 a 74% de población mayor de 15 años autoidentificada con algún pueblo indígena. (Por limitaciones del programa no entran los siguientes municipios aymaras: Teoponte, Licoma, Irupana y Caranavi (La Paz); Caracollo y Huari (Oruro) y Caripuyo (Potosí). Fuente: Censo 2001, elaboración Molina y Albó, comp. 2006, Gama étnica y lingüística de la población boliviana, mapa generado por el programa SIGEL

Por otra parte, un sector importante de quienes siguen considerándose miembros de algún pueblo indígena u originario ahora vive ya en las ciudades, sobre todo andinas. Según el citado censo, en la ciudad de La Paz un 50% se auto identificó aymara y otro 10% quechua; y en la ciudad anexa de El Alto, un 74% se dijo aymara y otro 6% quechua. Las demás ciudades andinas tienen también mayoría quechua y/o aymara, según la región. Incluso en la ciudad oriental de Santa Cruz, que siempre se consideraba blanca y española, ahora un tercio de sus habitantes (32%) se identifican como pertenecientes a algún grupo indígena, sobre todo quechua (15%), chiquitano (5.5%), aymara (5.4) y guaraní (3.2).

El censo 2001 preguntó además a toda la población hablante qué lenguas sabía, con el resultado de que un 47.3% dijo saber alguna lengua indígena; y en cuál de ellas aprendieron a hablar en la primera niñez, con un 35.4% que dijo haber aprendido en alguna lengua indígena.

De toda esta información se concluye que, si bien es evidente que hay un sostenido descenso de quienes afirman saber una lengua indígena (debido en gran medida a la fuerte emigración

a las ciudades), ello no va acompañado de un mismo ritmo de pérdida del sentido de pertenencia a alguno de los pueblos indígenas, que es el criterio privilegiado por la OIT en el art. 1 de su Convenio 169 para considerar a alguien indígena. Pero estas diferencias, según el criterio utilizado, ya sugieren que, en realidad, ser o no ser indígena o parte de un pueblo específico no es una cuestión simplemente dicotómica sí/no. Se lo puede ser de muchas maneras, dentro de una amplia gama de matices.

Para aproximarnos a esta gama, a partir de las preguntas censales, en Molina y Albó (comp. 2006), hemos creado una categoría combinada de *condición étnico lingüística* (o CEL), con una escala gradual de etnicidad entre un polo más indígena (quechua, aymara, chiquitano...) y otro menos indígena, a la que se ha llamado *escala CEL*. El gráfico 1 muestra los valores que adquiere esta escala en los nueve departamentos y, en su parte inferior, se explica el significado de cada uno de ellos. Por tratarse de una síntesis, no hemos diferenciado allí cada pueblo originario pero es importante recordar que el dato censal en que se basa sí lo hace.

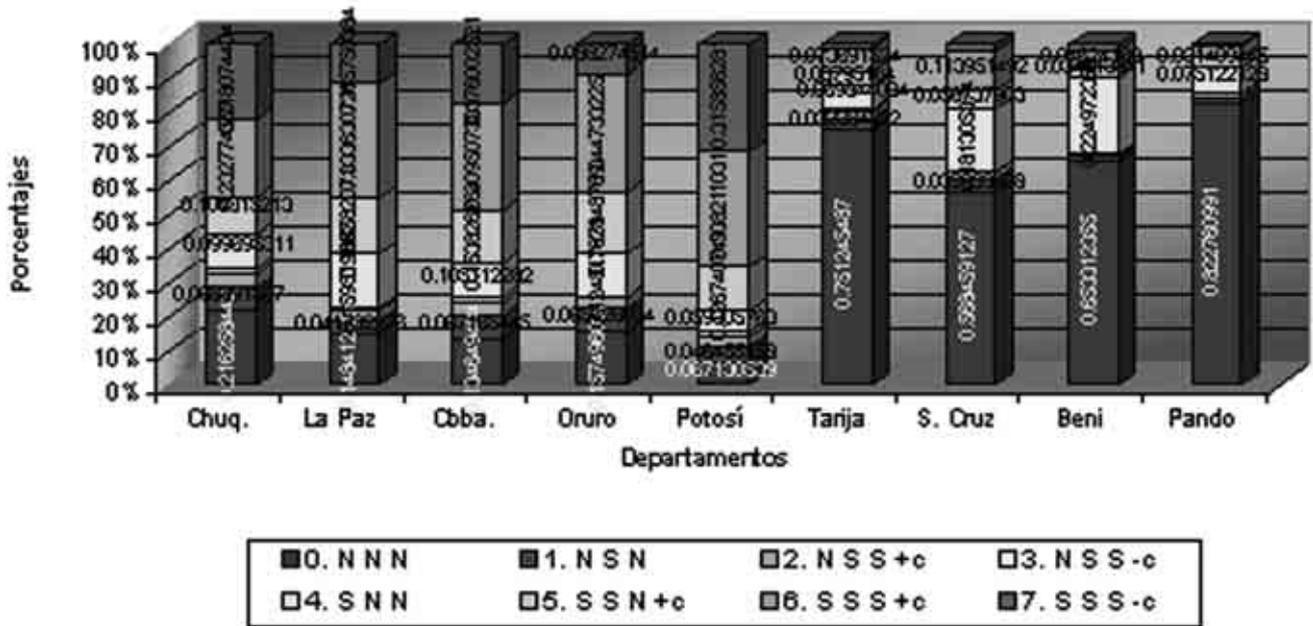


Gráfico 1. Condición étnico lingüística [CEL] por departamentos.

**Explicación de los valores o niveles CEL**

- 7 SSS -c SÍ pertenece [a un pueblo originario], SÍ habla la lengua, SÍ la aprendió de niño; no sabe castellano
- 6 SSS +c SÍ pertenece, SÍ habla la lengua, SÍ la aprendió de niño; sabe castellano
- 5 SSN SÍ pertenece, SÍ habla la lengua, NO la aprendió de niño; [por tanto, sabe castellano]
- 4 SNN SÍ pertenece, NO habla la lengua, NO la aprendió de niño; [por tanto, sabe castellano]
- 3 NSS -c NO pertenece, SÍ habla la lengua, SÍ la aprendió de niño; no sabe castellano
- 2 NSS +c NO pertenece, SÍ habla la lengua, SÍ la aprendió de niño; sabe castellano
- 1 NSN NO pertenece, SÍ habla la lengua, NO la aprendió de niño; [por tanto, sabe castellano]
- 0 NNN NO pertenece, NO habla la lengua, NO la aprendió de niño; [por tanto, sabe castellano]

Fuente: Censo 2001, elaboración Molina y Albó, comp. 2006, Gama étnica y lingüística de la población boliviana, p. 193.

Un rasgo clave de esta escala es que, al combinarse en ella cuatro indicadores, se puede matizar mucho más el sentido y alcance de la condición étnica. Así el polo o nivel siete indica la máxima etnicidad indígena y a la vez la máxi-

ma distancia del polo o nivel cero no indígena y viceversa, mientras que los niveles seis y uno indican también la máxima etnicidad indígena o no indígena, pero con apertura al otro polo, si- quiera a través del conocimiento de su otra lengua: representan el ideal de interculturalidad, sin pérdida de lo propio, pero con apertura al otro distinto. Los demás valores indican otras situaciones intermedias entre uno u otro polo.

Con esta escala gradual, se puede matizar también mucho más lo que cada persona ha entendido al decir que era aymara, quechua... (res- puesta 'sí' a la primera columna, común a los *niveles siete a cuatro*) o que no se sentía miembro de ningún pueblo originario (respuesta 'no' a la misma pregunta en los *niveles tres a cero*). En los primeros, la gama va desde quienes, además de afirmar su condición aymara (quechua, entre otros), saben la lengua e incluso la aprendieron en su primera niñez (*niveles siete y seis*) con respuesta 'sí' en las columnas 2ª y 3ª) hasta los que ni saben su lengua ni la aprendieron de niños (*nivel cuatro*). Y, entre los que declaran no pertenecer a ningún pueblo indígena, la gama va desde los que ni siquiera saben alguna lengua in- dígena (*nivel cero*) hasta los que la saben e inclu- so fue su primera lengua en la niñez (*niveles dos*



Religión vudú, Haití, 1961, © Museo Nacional de las Culturas- INAH.

y tres). Este *nivel tres*, aunque poco frecuente, tiene un significado muy particular, pues niegan su identidad a pesar de no saber hablar siquiera castellano; se da sobre todo en algunas áreas rurales quechuas de Potosí y Chuquisaca.

Esta gradualidad cuestiona la tendencia prevaleciente de dejar zanjada de una manera tajante y dicotómica que unos son indígenas (o aymaras, chiquitanos) y otros no. Esta escala CEL –con su gama gradual de ocho combinaciones– es mucho más rica, concreta y objetiva que una simple clasificación genérica de “indígenas” o, para el caso, también de “mestizos” o “blancos”, sea cual fuere el criterio o corte adoptado para ubicar a la población en alguna de esas tres categorías genéricas.

Resulta particularmente revelador el *nivel cuatro* dentro de la escala CEL, correspondiente a quienes dicen pertenecer a algún pueblo indígena, pero no saben ni supieron su lengua. Dicen pertenecer, por tanto, por algún otro motivo, como el lugar de origen de ellos o sus ascendientes y la práctica de determinados rasgos culturales. Esta categoría es relativamente poco significativa en el área rural (12.3%; y notablemente menos en los departamentos andinos), pero pasa a ser la segunda más importante (28.7%), en el área urbana, después de la categoría cero con los no indígenas aislados (37.7%). Tiene también un

aumento notable desde un 4.9% en la población más anciana, de 65 y más años, hasta un 20.5% en el grupo de 15 a 19 años, los más jóvenes a quienes el

censo preguntó su pertenencia. Pero lo significativo es que sean tantos aquellos para quienes, incluso en las ciudades y entre la población joven, la pérdida de la lengua no implica rechazar su pertenencia a un pueblo originario, al menos hasta ahora. Más aún, en muchos de los pueblos indígenas minoritarios del oriente, esta es la categoría prevaleciente. Están, por ejemplo, en esta situación el 62.8% de los que se consideran guaraní, el 89.0% de los mojeños y el 93.9% de los chiquitanos, mientras que en los quechuas y aymaras siguen por debajo del 20%, en su mayoría urbanos.

Declararse miembro de un pueblo, indígena o no, aún sin saber la lengua que lo caracteriza, no tiene nada de falaz ni anormal. Es también la condición más habitual de algunos otros pueblos muy conscientes de su identidad, como los vascos y los irlandeses en Europa, muchos judíos fuera de Israel o buena parte de los actuales mapuches en Chile. La lengua es un poderoso identificador étnico allí donde sigue siendo fuerte y de uso universal. Pero nunca es la condición *sine qua non* de pertenencia étnica y, en su ausencia, otros rasgos –como el territorio de residencia o de referencia, la historia compartida, la religión o ciertos rituales, su forma de organización, determinadas costumbres, comidas o incluso ciertos giros y términos lingüísticos icónicos– pueden ocupar el lugar simbólico que, para otros pueblos, tiene la lengua.

Como contrapunto o espejo de este nivel cuatro, los *niveles tres y dos* incluyen a quienes tienen plenamente la condición indígena desde la perspectiva lingüística –por hablar la lengua y haberla aprendido además como la primera en la niñez– pero niegan pertenecer al pueblo indígena correspondiente. Es decir, parecería que se avergüenzan de su identidad indígena. Lo sorprendente es que actualmente son apenas un 3.8%, muchos menos que los del anterior nivel cuatro. Es muy probable que años atrás, cuando todavía no existía la actual política de apertura a lo indígena, hayan sido bastantes más. Analizando más a fondo este grupo llama la atención que, dentro de él, más de una cuarta parte pertenece al nivel tres, es decir, rechazan su identidad indígena a pesar de seguir siendo monolingües en lengua nativa sin hablar siquiera castellano. Su presencia es mayor en áreas rurales quechuas, sobre todo de Chuquisaca y de Potosí,



Indianer Yam, Amazonas, 1960.  
© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

llegando a ser en este último departamento más de un tercio de todo el grupo.

El gráfico muestra la distinta distribución de esta escala CEL por departamentos, para los mayores de 15 años, que respondieron a la pregunta de autopertenencia, incluyendo tanto a la población urbana como rural. Queda clara la diferente distribución entre la región andina y el resto, que a veces se ha autodenominado la “Media Luna”. En la región andina prevalecen por mucho los altamente indígenas (*niveles siete, seis, cinco*), con la cota máxima en el departamento de Potosí. Nótese que ello ocurre aún incluyendo a las ciudades capitales, donde aumenta significativamente el nivel cuatro (SNN), entre la población joven. En cambio en la “Media Luna” prevalecen los plenamente no indígenas (*nivel cero*), sobre todo en los departamentos extremos de Pando y Tarija. Pero es significativo que en Beni y, sobre todo, en Santa Cruz los indígenas superan el tercio, aunque la mayoría de ellos están, de nuevo, en el *nivel* 4cuatro, con los que ya no saben la lengua propia de su pueblo.



Pintura corporal, Xingú, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

## Implicaciones para un Estado boliviano intercultural

En las elecciones a fines de 2005, lo que más llamó la atención nacional y mundial fue el advenimiento promicial de un indígena aymara –Evo Morales– a la presidencia del país y por mayoría absoluta en primera vuelta. Con ello ha habido también un acceso mayor de indígenas a cargos clave del Estado, aunque las estructuras estatales aún no han cambiado. Para lograr esto último el nuevo gobierno ha dado una alta prioridad a una Asamblea Constituyente, cuyos miembros fueron elegidos en julio 2006 (con un margen semejante de apoyo) y entraron en funciones en agosto.

Uno de sus temas centrales será sin duda la estructuración pluri e intercultural del nuevo Estado. En esta última parte haremos algunas propuestas, inevitablemente telegráficas por razones de espacio (y más desarrolladas en Albó y Barrios), (2006), sobre cómo podría enfocarse este tema, a la luz de los datos hasta aquí presentados.

## Un Estado pluricultural, intercultural y plurinacional

Dado el carácter *multi étnico y pluri cultural* que marca a la Sociedad y Nación-Estado bolivianos y a quienes deben servirse de sus diversas instituciones, la cualidad *inter cultural* debe incidir en ellas y en todo el Estado.

[En una situación como la boliviana la “neutralidad” del Estado para llegar a todos los ciudadanos no debe expresarse en la prescindencia de esta diversidad sino en su potencialidad para asumirla con una posición pluralista y abierta a esta diversidad cultural.]

En la medida que estas diversas identidades étnicas y culturales son además consideradas algo fundamental e irrenunciable de los pueblos que las viven, el Estado –si así lo desean y cumplen ciertas condiciones– les debe acordar el rango de “naciones” o nacionalidades y, por tanto, definirse a sí mismo como un Estado *pluri nacional*, sin menoscabo de que además, a este nivel de país, podamos seguir hablando del Estado-

Nación o de la Nación Boliviana.

[De esta forma, los diversos pueblos que la componen se sentirán orgullosos de ser parte de un Estado capaz de acogerlos y dinamizarlos a todos en su diversidad. Este puede ser un proceso lento y de ritmo diversificado, de acuerdo al nivel de conciencia de cada pueblo originario. Pero, como se insinúa ya en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada preliminarmente en las Naciones Unidas<sup>4</sup>, no se lo puede soslayar a nombre de una estructura estatal previa, diseñada al margen de ellos.]

Estos principios y otros derivados, como el del pluralismo jurídico y los derechos colectivos de cada pueblo (*véase infra*) deben quedar ya claramente establecidos en la parte dogmática que encabece la nueva Constitución Política. No debe relegarse sólo en un “régimen especial” (como ahora ocurre, por ejemplo, con las TCO), puesto que en un país como Bolivia afectan al conjunto del país y su población.

### Derechos ciudadanos iguales y derechos colectivos a la diferencia

Todos los bolivianos –indígenas y no indígenas– tienen, por el hecho de serlo, el derecho y la garantía constitucional a ser reconocidos como ciudadanos iguales como individuos miembros del Estado. De manera correlativa, todos tienen la obligación de reconocer estos mismos derechos a los demás y de cumplir sus obligaciones como ciudadanos.



Economía. Café, Haití, 1961. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

Además, todos los pueblos indígenas y cada uno de ellos en su especificidad, por ser tales, tienen el derecho colectivo y la garantía constitucional de ser reconocidos como pueblos constitutivos del país y de poderse expresar y desarrollar como tales pueblos, nacionalidades o naciones diferenciadas en el seno del Estado Multiétnico, Pluricultural y Plurinacional.

Para el cumplimiento de esta garantía, en muchos casos podrá ser oportuno que estos pueblos indígenas tengan ciertos márgenes de autonomía frente al resto de la población y

que, para ello, constituyan sus propios territorios político-administrativos, revisando si es preciso jurisdicciones previas que fueron trazadas sin respetar la unidad y organización cultural de dichos pueblos.

[Como vimos en los mapas 1 y 2, muchos municipios ya podrían declararse “indígenas”. Pero cabe pensar también en territorios indígenas más amplios que agrupen varios municipios modificando tal vez sus fronteras actuales o incluso los límites departamentales (por ejemplo, en el caso guaraní, pueblo minoritario partido ahora por las fronteras de tres departamentos). Más complicada es la situación de algunos grupos minoritarios de tierras bajas, cuyos poblados salpican sólo partes del territorio de varios municipios, por ejemplo, a lo largo de uno o varios ríos.]

Como individuos y pueblos ciudadanos de este Estado Multiétnico, Pluricultural y Plurinacional, todos tienen el derecho y el deber de relacionarse entre los distintos para conformar

<sup>4</sup> Ver artículos tres a cinco. Esta Declaración ha sido ya aprobada por su Comisión de Derechos Humanos en julio 2006, con lo que se prevé una aprobación final en la Asamblea General a finales del mismo año.



Transporte de cultivos. Ucayali, Perú. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

también un Estado y Sociedad Intercultural con un sentido de igualdad y entendimiento mutuo entre los pueblos, nacionalidades o naciones que lo constituyen. Ello implica no sólo actitudes de respeto sino también el mutuo enriquecimiento, por ejemplo, en el uso, conocimiento e intercambio de los diversos idiomas y formas culturales.

### El juego entre pluri e interculturalidad territorial

En aquellas unidades territoriales menores, sobre todo municipios, en las que haya *notable homogeneidad cultural* (como la que nos ha mostrado el mapa 1), las diversas instituciones, estatales o no, se desarrollarán de acuerdo con esa cultura local ampliamente dominante, si así lo decide su población.

En ellas se asegurará además la necesaria interculturalidad y el acceso a la lengua común castellana para

facilitar la debida relación y articulación con el conjunto del Estado Nacional y también una buena relación con los demás grupos minoritarios asentados en el lugar.

En territorios y jurisdicciones con una población culturalmente más diferenciada (situación más común en las tierras bajas, en grandes ciudades y en los niveles departamental y nacional), la interculturalidad de sus instituciones, estatales o no, debe asegurarse mediante las siguientes cautelas:

- La presencia de personas que –además de su debida calificación para el cargo– provengan efectivamente de esas diversas culturas, en aquellas instancias claves del aparato estatal en que se toman decisiones.
- La capacidad comunicativa y dialogante de todas las instancias del aparato estatal con la gente de diversas lenguas y culturas que a ellas suelen recurrir, de acuerdo con las particularidades de cada municipio o región.

– Para ello, de manera creciente, debe exigirse que, para poder ejercer su cargo, los servidores públicos tengan la debida apertura intercultural y calificación lingüística, de acuerdo con las características de la región donde cumplen su servicio.

– Poner los medios para que así ocurra. Por ejemplo: incluir estos criterios en el perfil para puntuar y nombrar al personal; programar y realizar actividades de capacitación en estos aspectos para el personal



El Amazonas. El infierno verde, Biblio, 1988. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

futuro o en ejercicio; evaluar periódicamente el avance.

Los grupos minoritarios asentados en determinados lugares dentro de uno o más municipios deben gozar dentro de ellos de aquellos márgenes de autonomía indispensables para poder desarrollar adecuadamente las características culturales específicas.

Los derechos colectivos específicos de cada pueblo originario no se extinguen cuando sus miembros viven fuera de su territorio tradicional. Por tanto, en las ciudades y otras regiones pluriculturales donde converge gente de estos pueblos deben existir normas y mecanismos específicos para asegurar el respeto de sus derechos colectivos.

Crear una instancia específica que asegure e impulse el carácter plurinacional e intercultural de todo el Estado boliviano. Deberá ubicarse en los más altos niveles de la estructura

estatal, por ejemplo, directamente dependiente del Ministerio de la Presidencia o de la Vicepresidencia y como instancia especializada dentro del Tribunal Constitucional.

\* \* \*

En síntesis, este país hoy llamado Bolivia está ahora en unos fecundos dolores de parto para renacer desde sus raíces, sin ignorar tampoco los injertos recibidos de tantas otras partes del mundo. Esperemos y contribuyamos a que el resultado sea una hermosa y dinámica criatura, que nos permita ver que la llamada América Latina sigue siendo también y ante todo Abya Yala, 'la tierra virgen, ya madura para ser fecunda', como ahora gustan decir los pueblos originarios del continente, inspirados en la lengua y cosmovisión del pueblo Kuna en Panamá y Colombia.

## Bibliografía

ALBÓ, Xavier y Franz X. BARRIOS, *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. La Paz, PNUD. Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2006, El estado del Estado en Bolivia, Documento de Trabajo 1/2006.

MOLINA BARRIOS, Ramiro y Xavier ALBÓ, coord. *Gama étnico lingüística de la población boliviana*. La Paz, Sistema de Naciones Unidas. (Incluye un CD interactivo para generar mapas) 2006.





## MULTICULTURALIDAD E INDIANISMO EN EL PERÚ

Juan M. Ossio A.\*

Siempre ha causado sorpresa que el Perú, siendo tan parecido a Ecuador y Bolivia, haya carecido en los últimos tiempos de grandes movilizaciones populares enmarcadas en consideraciones étnicas. Ni se han dado levantamientos como el denominado Inti Raymi que paralizó a buena parte de Ecuador por el año de 1990 ni protestas extremas como aquella en Bolivia que defenestró al Presidente Sánchez de Lozada y que posteriormente llevó al Presidente Carlos a Meza a poner su cargo a disposición ante el Congreso.

Los últimos movimientos con raigambre étnica en el Perú han sido el de Atusparia a fines del siglo XIX y el de Rumi Maqui a principios del XX. Sin embargo, fueron movimientos circunscritos que no alcanzaron una proyección nacional. En realidad, a lo largo del siglo XX la única insurrección de origen provinciano con ascendencia en el mundo rural que ha alcanzado este tipo de proyección fue la de Sendero Luminoso que mantuvo en vilo al país desde 1980 hasta 1992 en que su líder, Abimael Guzmán, fue capturado. Sin embargo este movimiento, si bien se engarza en un sustrato cultural andino, estuvo lejos de usar un lenguaje étnico como el que enarbolan las movilizaciones de nuestros países vecinos. Más aún, valiéndose de una reinterpretación del maoísmo marxista, trató de ponerse en las antípodas de estas consideraciones tratando de suprimir, cual extirpadores de idolatrías, las fiestas patronales, las ferias y hasta la veneración a los cerros y a la madre tierra por considerarlas como expresión del “opio de los pueblos”. No obstante sucumbieron, al igual que algunos grupos religiosos derivados del adventismo, como los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, a los encantos de ciertas premisas del mesianismo andino. De ello dan cuenta su visión encapsulada de la historia, el uso envolvente de esquemas clasificatorios dualistas y la adhesión a un principio metafísico erguido por encima del bien y el mal y depositario del verdadero marxismo.

---

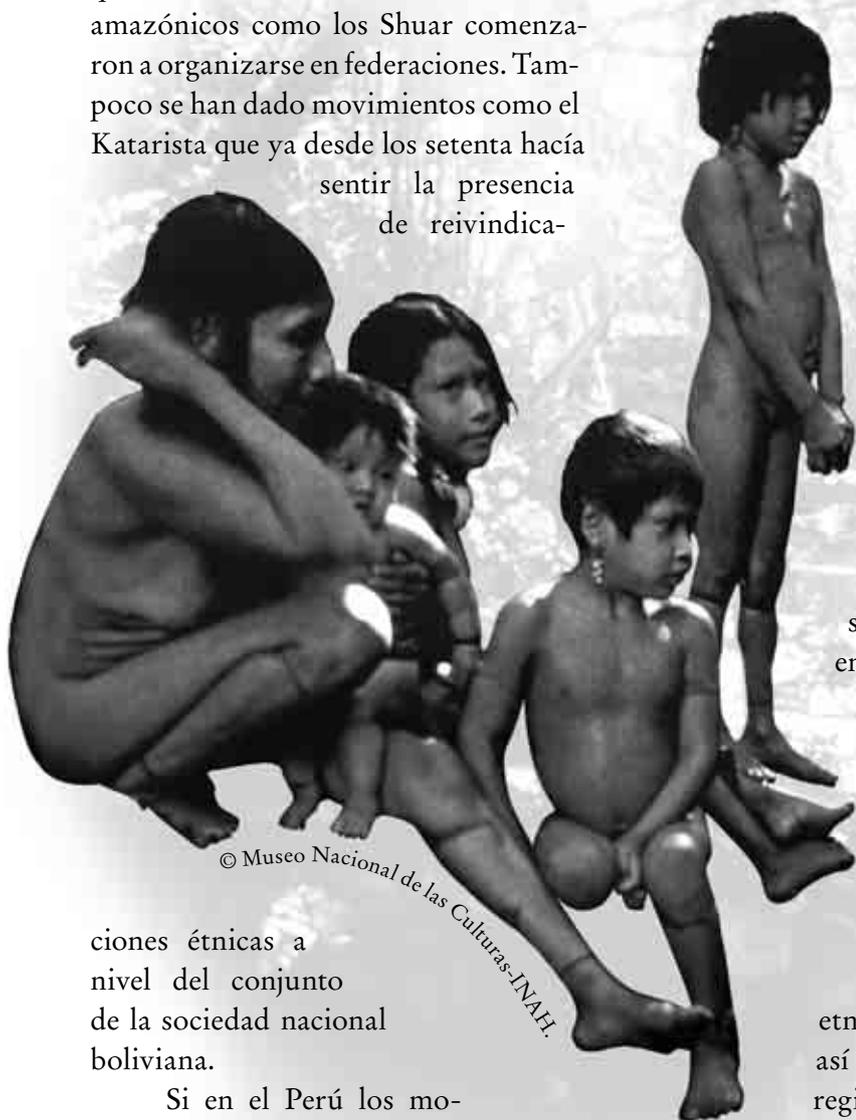
\* JUAN OSSIO es doctor en Antropología por la Universidad de Oxford en Inglaterra, catedrático principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Miembro de Número de la Sociedad Peruana de Historia. Ha sido becario de la *Guggenheim Foundation*, de la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* y de la *Fundación Ford*. Sus más recientes publicaciones son: *Protocolo de Relacionamento para pueblos aislados en la reserva Territorial Kugapakori, Nabua, Nanti y otros*, CONAPA, 2004, Lima; *El código Murúa*, Editorial Testimonio, 2004, Madrid. Además ha producido cuatro documentales sobre fiestas andinas.

¿Por qué pues a lo largo del periodo republicano no se han dado en el Perú insurrecciones populares con proyección nacional en nombre de los indígenas o de algunos de sus símbolos? ¿Por qué, hasta muy recientemente, no han habido representantes de los pueblos originarios que en nombre de su condición indígena hayan logrado ocupar cargos públicos de rango nacional? Correlato de todo ello es que no existen agrupaciones sólidas con este tipo de alcance basadas en consideraciones étnicas como ocurre en Ecuador y Bolivia. En el Perú no hay nada semejante a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) gestada por 1986, pero inspirada en una larga tradición que viene de la década de los sesenta cuando amazónicos como los Shuar comenzaron a organizarse en federaciones. Tampoco se han dado movimientos como el Katarista que ya desde los setenta hacía sentir la presencia de reivindica-

unidades sociales que alguna vez se llamaron comunidades indígenas y ahora campesinas es la que ejerce más peso, se podría calcular como población originaria un 50% de los habitantes del país. Identificar a los indígenas es una tarea difícil porque son muy pocas las poblaciones que reivindican esta condición. Una larga tradición homogeneizante y discriminatoria que se intensifica en el periodo republicano es en gran medida responsable que se minimicen los valores étnicos. A diferencia de Ecuador y Bolivia ya desde la época incaica las etnias que habitaban el territorio de lo que hoy es el Perú estuvieron más expuestas a debilitarse. Primero se podría citar la vieja política preinca de trasplantar poblaciones de una región a otra que expandieron los gobernantes incas. A estas poblaciones se les conoció como “mitimaes” y si bien se les exigía conservar los distintivos de sus etnias es muy probable que con el correr del tiempo sus vínculos con el grupo matriz se debilitase. En la época colonial se acrecentó este debilitamiento por la conformación de los repartimientos y las reducciones a pueblos instaurada por el Virrey Toledo que tuvieron un desarrollo privilegiado en los que hoy es el Perú por contraste a Ecuador y Bolivia. Finalmente, a todo ello se sumó un deformado ideal igualitario enarbolado en la República y un creciente centralismo que a la par de promover tendencias discriminatorias, trató de imponer verticalmente un Estado nacional unitario sin reconocer las diferencias culturales.

Hoy esta marcada orientación homogeneizante en el Perú se traduce en casi la desaparición de las etnias que en el pasado vivieron en la costa, así como en los valles interandinos. Estas regiones presentan un panorama muy distinto al que se ve en la amazonia donde la presencia de diferentes etnias ocupan vastas franjas territoriales es marcadamente notoria.

Ecuador y Bolivia por su parte, no sólo presentan el mismo panorama que el Perú en sus regiones amazónicas sino también en las andinas. En el primero de los nombrados



© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

ciones étnicas a nivel del conjunto de la sociedad nacional boliviana.

Si en el Perú los movimientos indianistas no han alcanzado la fortaleza que tienen los de nuestros países vecinos no es porque se tenga menos poblaciones originarias. Es cierto que la tarea de su identificación no es sencilla, pero seleccionando un conjunto de variables, entre ellas la procedencia de aquellas



© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

todavía se mantienen los cayambes, cañaris, otavalos, entre otros, mientras que en el segundo, etnias como los laymes, los machas y muchos otros grupos pareciera que nunca fueron afectados por las reducciones del Virrey Toledo, pues ocupan vastas porciones de territorio siguiendo un patrón de asentamiento muy semejante al que se describe para el periodo prehispánico.

La homogeneización sumada a las tendencias discriminadoras derivadas de la Colonia y robustecidas por las asimetrías entre la costa y la sierra y el centralismo han motivado que nadie en la costa o en los valles interandinos del Perú se quiera sentir indígena. Calificativos como “indio” o “cholo” son rechazados por considerárseles peyorativos. De aquí que se prefiera reivindicar condiciones de clase y no tanto de origen étnico. Ser “campesino” es más aceptable que ser “indio” u “indígena” como lo quiso convalidar Juan Velasco Alvarado aboliendo por decreto estos términos de corte étnico a favor de aquel con matices clasistas. Es debido a ello que las comunidades dejaron de

llamarse indígenas para adoptar el término campesinas.

Tal es el desdén por las diferencias que muchos creen que hacerlo connota resabios racistas. En un artículo publicado en el diario *La República*, Edgardo Rivera Martínez sostenía que:

*Según la Constitución y nuestras leyes, y según la Declaración Universal de los Derechos Humanos, todos somos iguales, cualesquiera que sean nuestro color y rasgos externos, y no puede haber en consecuencia, lugar para el racismo en nuestra patria. Muchos peruanos tenemos la fundada convicción de que es absurda y vergonzosa, además de obsoleta, la discriminación antaño imperante que se traducía en términos tales como indios, indígenas, aborígenes para llamar a nuestros campesinos.* Rivera M., E., Sobre indios e indígenas, en *La República*, p. 14, martes 16 de Julio de 1985).

Como he señalado en otras oportunidades en la orientación homogeneizadora han coincidido tanto intelectuales de izquierda como de derecha. Los primeros lo hacían privilegiando la vertiente clasista para acomodar la realidad social al dogma marxista de la lucha de clases mientras que los segundos en aras de un pretendido mestizaje que diera sustento a la “unidad nacional” requerida por el sistema republicano.

Esto no quiere decir que corrientes indigenistas no se dieran en el Perú. Por supuesto que las hubo tanto en el siglo XIX como en el XX, pues para muchos eran notorios los agravios que recibían los herederos del pasado prehispánico por parte de numerosos hacendados. Tampoco podía dejar de eludirse que sobre ellos recayó la tarea de mantener al Estado hasta que el Presidente Castilla abolió el tributo indígena. Sin embargo, exceptuando al indigenismo del XIX, el propugnado por Mariátegui en el XX fue marcadamente homogeneizante, porque por un lado, se presentó al indígena como poseedor de una cultura potencialmente socialista y, por el otro, como una víctima explotada del capitalismo a la que el socialismo tenía que redimir. En otras palabras se le presentó no tanto como el portador de una cultura diferente sino como un legitimador del socialismo en el Perú.



Indianer Vam, Amazonas, 1960. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

Ante semejante panorama es comprensible que quedara muy poco margen para el desarrollo de organizaciones de corte etnicista. Sin embargo, aparecieron en una época más tardía cuando este fenómeno cuajaba en Bolivia, Ecuador, Brasil y otros países. Como podría esperarse fueron los amazónicos los que tomaron la iniciativa aunque estimulados por algunas órdenes religiosas u Organizaciones No Gubernamentales (ONG's).

El Latinoamérica las organizaciones indianistas se inician en la década de los sesenta. Una de las primeras en formarse fue la federación de los Shuar en Ecuador. Esto ocurre en 1964 con el respaldo de los sacerdotes Salecianos y como un medio para defenderse de la penetración de colonos exógenos. Este ejemplo es seguido por otros grupos intensificándose su expansión a lo largo de la década de los setenta.

En un primer momento se trata de organizaciones que no trascienden los límites de una etnia. Poco a poco, sin embargo, se amplían incorporando a distintos grupos de una misma familia lingüística como es el caso del Consejo

Aguaruna Huambisa que, fundándose en 1977, se convierte en una de las primeras asociaciones étnicas que se crean en el Perú.

A partir de los ochenta estas organizaciones dan un salto mayor integrando a varios grupos étnicos.

“Así surgió – nos dice Rodolfo Stavenhagen – la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE), la Asociación Indígena de la Selva Peruana (AIDSESP), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia, la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), y muchas más. Todas ellas organizaron sus congresos, publicaron sus manifiestos y declaraciones, dirigieron peticiones a los gobiernos estatales y nacionales así como a la comunidad internacional y con frecuencia organizaron acciones militantes tales como marchas de protesta.... Una forma de organización más reciente es la confederación indígena a nivel nacional. Una vez más la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) ha estado en la vanguardia de la actividad política cuando organizó dos masivos levantamientos indígenas pacíficos en Ecuador en 1990 y en 1993 que prácticamente paralizaron al país y obligaron al gobierno nacional a negociar con los pueblos indígenas sobre cuestiones agrarias y otros problemas...” (Stavenhagen, 1997, p. 16 y 17).

Como se puede apreciar en el Perú son principalmente etnias amazónicas las que participan en este fenómeno que no sólo se generalizaba en Latinoamérica sino en otras partes del mundo. Impactados por aquella orientación homogeneizadora que hemos mencionado, los pueblos andinos del Perú se mantuvieron aparte. Ellos prefirieron seguir adheridos a las viejas organizaciones de corte sindicalista hasta ahora último en que algunos han comenzado a descubrir el valor de las organizaciones fundadas en lo étnico.

Exceptuando los aimaras de Puno que viven en los alrededores del Lago Titicaca casi ningún otro grupo andino del Perú maneja un lenguaje etnicista como criterio cohesionador. Nada semejante se ve entre los pobladores andi-

nos de habla quechua aunque algunos comienzan a dar algunos pasos en esta dirección. Más que criterios étnicos lo que priman entre ellos son consideraciones regionales que se derivan de la actual configuración política del país y aquella vertiente clasista a la cual hicimos alusión. Sin embargo, como buenos descendientes del pasado prehispánico no dejan de tener latente algunos matices étnicos como el contrastar a los locales de los foráneos con una variedad de términos vernáculos, o mantener unas fronteras internas que son ajenas a la demarcación política del territorio peruano. Una de ellas es la Raya que separa a las poblaciones bajas del Cusco de las Altas y otra es una colina llamada Tayacassa, que al parecer da el nombre a la provincia huancavelicana de Tayacaja, que se dice haber separado a los Huancas de los Chancas en un punto cercano a la frontera entre Junín y Huancavelica.

Si bien estos matices todavía no han engendrado movimientos como el del *Inti Raymi* en el Ecuador o el de *Pachakuti* en Bolivia están avanzando. Aunque todavía de manera muy débil algunas organizaciones se están gestando. Es el caso del Consejo Unitario de los Ancara-Huancavelica.

Una señal significativa del avance del factor étnico en la política peruana se puede advertir tanto en el proceso electoral de 1990 como el del año 2000 y en el que concluyó hace poco. En todos estos procesos se termina contraponiendo un candidato como representante de los andinos a otro, que es visto como el candidato de los blancos o criollos. En 1990 al ser vinculado Vargas Llosa con los ricos automáticamente se le convirtió en el candidato de los blancos, lo cual fue reforzado por Fujimori al

autoproclamarse como el “chinito acompañado de cholitos”. Tal fue el grado en que se motivaron los sentimientos étnicos y localistas que en departamentos bastante tradicionales como Puno, Huancavelica, Apurímac, Ayacucho, Cuzco y Ancash, Vargas Llosa no alcanzó ni el 20% de los votos; en La Libertad, Moquegua, Cajamarca, Madre de Dios, Tacna, Pasco, Junín y Huánuco, ni el 30%; en Lambayeque, Piura, Amazonas, Ica, San Martín, Tumbes y la Provincia Constitucional del Callao, departamentos no tan andinos, comienza a mejorar su votación; en Arequipa, Ucayali y Lima supera el 40%; en Loreto obtiene un poco más del 50% de los votos; y sólo gana entre los peruanos radicados en el extranjero.

Es muy probable que estos resultados debieron alertar a más de un político sobre la importancia del factor étnico en la política nacional peruana. Posiblemente uno de ellos fue Alejandro Toledo, un provinciano ancashino cuyos rasgos físicos son notoriamente andinos, pero con gran experiencia en el plano internacional. Otro fue Roger Cáceres, un eterno parlamentario de origen puneño, cuyo movimiento enarboló el símbolo del Chullo. Y uno más,

Ezequiel Ataucusi Gamonal, el líder de una agrupación religiosa con raigambre andina que predicaba el restablecimiento de los valores del Tahuantinsuyo y usaba como símbolo la llamada bandera inca con los colores del arco iris.

Años después surgirían movimientos de índole semejante, como Renacimiento Andino. Pero ya despojado de toda duda sobre el atractivo que podrían ejercer las consideraciones étnicas, el que retomaría con más fuerzas el uso de los símbolos andinos en su campaña sería Alejandro Toledo. En esta tarea recibió una gran ayuda de



© Museo Nacional de las Culturas-INAH.



Pintura facial, Xingú, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

una hábil estudiosa de los pueblos que habitan los valles interandinos, es decir su esposa, la antropóloga Eliane Karp.

La asesoría que recibió debió ser de buen nivel, pues su movimiento político pronto incorporó símbolos que tienen una gran fuerza entre los andinos. Uno de ellos, usado prominentemente, es la “chakana” que alude al orden esencial del universo donde se destaca la cuadripartición del universo a partir de un centro circular que hace las veces del principio metafísico que reconcilia los opuestos complementarios. Otro es la figura emblemática del Inca Pachacuti, inspirador de movimientos indígenas en Bolivia como Ecuador, que alude a una figura mítica a quien se le da el valor de “restaurador del orden”. A todo esto se suma la movilización contra la elección fraudulenta de Fujimori que consecuente con este despliegue de motivos andinos la llamó “marcha de los cuatro suyos”.

Que esta estrategia le trajo dividendos no cabe la menor duda, pues en las elecciones de 2000 prácticamente ganó a Fujimori, quien tuvo que valerse del fraude en su frustrada perpetuación en el poder, y en las del 2001 su triunfo fue indiscutible aunque tuvo que pasar a la segunda

vuelta. En esta última las circunstancias del momento llevaron a que su rival fuese un político tradicional que lideraba un partido político con gran raigambre en algunos departamentos de la franja costeña del norte. Este desenlace en la práctica se traduciría en la contraposición entre un candidato representante de la cultura andina y un criollo con raigambre costeña. Al final todos los departamentos andinos cerraron en bloque con Toledo, mientras que Alan García ganó principalmente en los departamentos costeros exceptuando Arequipa, Moquegua y Tacna.

Fiel al estilo usado en su campaña Toledo no sólo fue ungido como presidente bajo los conductos formales que exige la ley sino que quiso consolidar su consagración primero en Machu Picchu, el santuario más representativo del mundo andino, y luego en Sacsahuamán, donde cada año se rememora el antiguo culto que los incas daban al sol.

A tono con el lugar y con los pueblos que lo ungieron en el mando más importante del Estado Peruano, en este viejo escenario descubierto por Hiram Bingham y ante la presencia de numerosos mandatarios de otras partes del mundo, pronunció un encendido discurso a fa-

vor de los pueblos indígenas como ningún otro presidente de nuestra historia republicana lo había hecho. Empezó diciendo: “He querido hacer esta ceremonia en el lugar más emblemático del Perú profundo. Dije en mi campaña que si yo era elegido vendría a agradecer la fuerza que me dieron los Apus y la Tierra para luchar por recuperar la democracia. Hoy se inicia un nuevo tiempo, desde aquí te agradezco Perú por este enorme privilegio”. Luego, con emoción afirmó contundentemente: “Prometo en estos cerros hacer todo lo que esté a mi alcance para poder integrar la modernidad y la competitividad, sin desgarrar los rasgos de nuestra identidad nacional”, añadiendo que ponía “como testigo a estas murallas, prometo que lucharé contra la pobreza en el Perú”.

En otras palabras trató de conciliar la modernidad con la tradición; la participación en un mundo globalizado sin menoscabo de la identidad cultural. Comprometerse a semejante tarea no era nada fácil y menos en un país que ha brillado por las tendencias excluyentes entre distintos sectores. Para empezar ni los mismos sectores a quienes quiso reivindicar perseveraron en el respaldo inicial que le habían otorgado y ni que decir de los sectores más privilegiados que siempre recelaron de sus simpatías indigenistas. Menos aún, muchos de los más poderosos seguidores de Fujimori que nunca pensaron que podrían acabar en prisión como vulgares delincuentes.

Partiendo de los rencores de aquellos que perdieron sus ilícitos beneficios amparados por el régimen fujimontesinistas, pasando por los que todavía no han podido despojarse de una mentalidad centralista excluyente, siguiendo con algunos seguidores que no entendieron lo que se proponía imitando las viejas corruptelas de antaño y terminando con un vasto sector popular con mentalidad localista y de mirada un tanto miope, Toledo ha tenido por delante una titánica tarea de proporciones gigantescas para cualquier mandatario.

Sin embargo, no siempre fue comprendido por los sectores a quienes quiso favorecer especialmente por su política de atraer inversiones privadas a fin de crear más trabajo y suplir las viejas orientaciones estatizantes que promovieron algunos gobiernos populistas y mercantilistas que se dieron en el pasado.

El maniqueísmo hacia lo exógeno y, en particular, hacia la inversión privada es una nota común a casi todos los movimientos indígenas de Ecuador, Perú y Bolivia. No bien el Presidente Lucio Gutiérrez de Ecuador viajó a los Estados Unidos para atender distintos temas internacionales entre los que se contaba el pago de la deuda externa al Fondo Monetario Internacional (FMI), cuando los indígenas, que lo habían apoyado para llegar al poder, se sintieron traicionados. Diocelinda Iza, Presidenta de las organizaciones indígenas del norte de Cotopaxi, expresó lo siguiente: “Los indígenas estamos indignados, señala el 24 de noviembre de 2004 al periódico *Observatorio de las Multinacionalidades en América Latina* (OMAL), ya no creemos en ninguna palabra de los gobernantes. Había al inicio un proyecto político esperanzador, donde nosotros trabajamos -los indígenas participamos en la campaña de Gutiérrez-. Pero, cuando ganó la primera vuelta se fue a Estados Unidos a negociar con ellos, a ponerse a su mando”. Gutiérrez a su vez asumió la presidencia en el 2002 y algunos meses después se produce el rompimiento. Tres de sus



A. Médica, Haití 1961, © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

ministros indígenas renunciaron y a partir de aquel momento perdió el apoyo de quienes lo llevaron al poder. Su delito, tener que cumplir con lo que todo mandatario tiene que hacer en un mundo que como nunca antes siente los efectos de una intensa globalización.

Razones semejantes son las que han llevado al poder a Evo Morales en Bolivia y por muy poco margen casi también a Ollanta Humala en el Perú. Como podemos apreciar no se trata de discursos aislados. Ellos esconden sentimientos bastante generalizados que a veces explotan en marchas contra el Tratado de Libre Comercio (TLC), contra la erradicación de la hoja de coca, contra una explotación minera u otra de carácter energético.

Para muchos los esfuerzos de Alejandro Toledo por atraer inversiones, mantener estable la moneda, pagar la deuda externa, erradicar la coca ilegal, hicieron de él un neo-liberal, pro-gringo y traidor a la causa indígena. Otros, que deberían apoyarlo por desarrollar estos lineamientos y por la necesidad de asegurar la estabilidad de nuestra débil democracia, lo criticaron por no ajustarse a los cánones de la burguesía limeña, por tener un estilo provinciano. Unos más, entre los que se incluyen muchos amigos del régimen pasado no le perdonaron la pérdida de sus privilegios. Finalmente no fueron pocos los que se sintieron muy incómodos por ser gobernados por un “cholo”.

A pesar de que la economía crecía, que había más inversiones, más afluencia de turistas, que las vías de comunicación se expandían nada de esto valía. Más pesaba aquella visión de corto plazo, exacerbada entre algunos indígenas pero extendida entre muchos peruanos, lo que se traducía en los porcentajes bajos que Toledo obtenía en las encuestas. Sin embargo, no llegó a ser lanzado como sus colegas de Bolivia, Ecuador y hasta de Argentina. ¿Qué lo salvó y le permitió al final de su mandato alcanzar un reconocimiento traducido en un repunte en las encuestas? A mi modo de ver que no somos un país de extremos. Tenemos una propensión al chauvinismo y la autarquía como lo demuestran estos movimientos indígenas y como en una escala dramática lo expresaron



© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) pero, por otro lado existe lo que Hernando de Soto llamó el “Otro Sendero”. Es decir la presencia de una vasta población, en gran medida de origen provinciano, que aunque iniciados en la informalidad participa de una cultura del éxito que ha permitido que pueblos jóvenes hasta muy recientemente de una humildad sobrecogedora figuren ahora como distritos prósperos y como adalides de un nuevo Perú que no se atemoriza ante la globalización y que la trata de enfrentar con coraje.

El ejemplo de estos provincianos se expande y comienza a llegar a muchos rincones apartados donde como en la comunidad ayacuchana de Andamarca o la Isla de Taquile y otras más se trata de reconciliar la tradición con la modernidad. Asimismo, muchos líderes indígenas comienzan a comprender que la globalización es un hecho inexorable y que la única

manera para sobreponerse a ella es aprender sus reglas del juego. Saben que si muchos de sus congéneres son pobres es porque se han mantenido aislados, viven en etapas históricas pasadas y no han podido acceder a los conocimientos modernos. Cada vez son más conscientes que pueden coexistir en la modernidad o que es posible que en Perú se forje la unidad en la diversidad dejando para el pasado los sentimientos excluyentes.

Pero así como hay indígenas que tienen conciencia de la realidad actual también hubo un gobierno que trató de rescatarlos del olvido y, paulatinamente en distintas instancias, partiendo de la Constitución, se comienza a reconocer que el Perú es un país pluricultural, multiétnico y multilingüe. En consonancia con estas tendencias se han tratado de crear espacios de concertación con los pueblos originarios a nivel del Poder Ejecutivo que se han plasmado en

entidades como la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA) y posteriormente en el Instituto de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA). Se trata pues de pasos muy importantes hacia la erradicación de los sentimientos excluyentes, pero cuyo éxito se verá coronado sólo cuando las partes que lo conforman logren un gran nivel de confianza mutua y asuman su marcha al porvenir con una gran dosis de realismo.

Tendrán que darse muchos pasos para poder dominar las tendencias localistas y de corto plazo que actúan con intensidades diferentes entre gran parte de los peruanos. Para ello lo que se requiere a gritos es ahondar el proceso de descentralización, instrumentalizar una educación adecuada y promover una buena dosis de desprendimiento que contraste con las corrientes excluyentes del pasado.

## Bibliografía

- RIVERA M., E., "Sobre indios e indígenas", en *La República*, p. 14, martes 16 de julio de 1985, Lima, 1985.  
 SATAVENHAGEN, Rodolfo, "Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina", en *Araucaria*, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades ([http://www.us.es/araucaria/nro7/ideas7\\_2.htm](http://www.us.es/araucaria/nro7/ideas7_2.htm)), 1977.  
 WILLER, Hildegard, "¿Indigenismo o fascismo andino? buscando un Humala", p. 64, en *Ideele* N° 158, Lima, Instituto de Defensa Legal, (set. 2003, p.62-67), 2003.





# ANTROPOLOGÍA ABIERTA, ANTROPOLOGÍA AMBIGUA. TENDENCIAS ACTUALES DE LA ANTROPOLOGÍA ECUATORIANA

Segundo E. Moreno Yánez

Como se puede comprobar en el libro *Antropología ecuatoriana: pasado y presente* (Moreno Yánez, 1992), hasta la última década del siglo XX es manifiesta una consolidación académica de la Antropología en el Ecuador, “con una meta común: contribuir a la afirmación de la identidad ecuatoriana como multiétnica y pluricultural” (Moreno Yánez, 1992: 101). En el quehacer multidisciplinario ha sido también evidente su incorporación a las corrientes más universales del pensamiento filosófico, en general, y de la tradición antropológica, en particular. Como en todos los “estilos” de Antropología, una ciencia cada vez más internacionalizada, la matriz disciplinar no ha alterado su estructura en nuestras latitudes ecuatoriales. Como en otras antropologías latinoamericanas, son perceptibles cinco paradigmas operantes en la modernidad de nuestra disciplina: la escuela estructural-funcionalista de inspiración británica, el estructuralismo levi-straussiano, diversas modalidades del marxismo divorciadas de los dogmas del socialismo real, la escuela culturalista angloamericana y el interpretacionismo geertziano que, en nuestros días, ha dado lugar a la recuperación tardía de un paradigma filosófico del siglo XIX, como explica Cardoso de Oliveira (1997:98), “el hermenéutico, recuperado por Dilthey de las filosofías clásica y medieval, y modernizado por Gadamer y Ricoeur “en el siglo XX”, bajo el término de posmodernidad.

Los elementos teórico metodológicos presentes en la Antropología ecuatoriana demuestran predilección por las teorías generadas en países del tercer mundo donde se ha consolidado una tradición intelectual cercana a nuestra realidad. Tal sería el caso de México en la Antropología Social y del Perú en las investigaciones arqueológicas y particularmente etnohistóricas, donde está presente la dimensión de lo andino. Las mencionadas dependencias intelectuales,



Quechuas, ceremonias mayordomos símbolos, prendedor, pelota y vela. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

por otro lado, han llevado frecuentemente a un escaso reconocimiento a la tradición del pensamiento antropológico ecuatoriano y, a veces, a una repetición metodológica y temática, huérfana de todo análisis.

### Indianidad: desde la tradición al cambio político

La solidaridad con los sectores marginados de la sociedad ecuatoriana, de forma preferencial con los indígenas, ha llevado a la estrecha colaboración de algunos antropólogos con proyectos de autogestión y etnodesarrollo. Esta utopía se ha desvirtuado, en algunas ocasiones, en una sobrevaloración irracional de lo indígena, que podría expresarse en la frase: “palabra de indio, palabra de Dios”, y cuyas consecuencias son obstaculizar una visión global de los problemas de la sociedad ecuatoriana e incluso latinoamericana. Ya en un pasado lejano se descubre en un indigenismo fundamentalista y en las corrientes desarrolladas un interés por la denuncia de la injusticia social, pero con un marcado tinte proteccionista. (Moreno Yáñez, 1992: 105-106).

A partir de la Reforma Agraria de 1964 se da una evolución de las organizaciones indígenas hacia propuestas eminentemente agraristas, las que en la década de 1970 fueron interpretadas por los científicos sociales cercanos al marxismo dentro de la más pura tradición de la campesi-

nología iniciada en América Latina por Mariátegui (1977: 99 y ss.), y dirigida hacia la supresión del “feudalismo agrario” sobreviviente, expresado en el régimen de propiedad y en las diversas formas de trabajo servil. La experiencia de los pueblos indios de la Región Amazónica Ecuatoriana, con la defensa de sus territorios étnicos y una mayor afirmación de su lengua y cultura ante los embates de la colonización, se complementó con un discurso ecologista, en respuesta al deterioro del medio ambiente propulsado por la explotación petrolera,

especialmente de la corporación nacional Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE) y de la transnacional TEXACO. (Gómez *et.al.*, 1992).

El influjo de las propuestas de los pueblos indígenas amazónicos, asesorados por las corrientes etnicistas de la Antropología ecuatoriana (Moreno Yáñez, 1992: 101-106), orientó al movimiento indígena hacia la defensa de autonomías más de índole cultural que política. En este contexto el liderazgo indígena se autodefinió como una confederación de “nacionalidades” Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) e inició un reconocimiento como “actor” aceptado en la sociedad ecuatoriana que, años más tarde encontró su brazo político en el partido “Pachakutik”. La búsqueda de aliados por parte del movimiento indígena y los cálculos políticos de los disminuidos sindicalistas públicos y de los residuos de una izquierda desorientada después de la “caída del muro de Berlín”, posibilitó una alianza política. Después del “levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990” (cfr. Moreno Yáñez, Figueroa, 1992), fue evidente que estos actores “extraños” al movimiento indígena lo orientaron hacia una generalización de sus demandas en detrimento de una ideología tradicional claramente étnica. Para calculadores dirigentes políticos blanco-mestizos el indio actual se ha transformado en el auténtico representante de la resistencia popular, como ya lo fueron sus antepasados según

textos de la historia oficial, ante la conquista española. (Moreno Yáñez, 2000: 4-5).

### Actores del “indocoronelazo”

En la asamblea de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, reunida en Santo Domingo de los Colorados, en noviembre de 1999, se establecieron contactos entre dirigentes del movimiento indígena y algunos oficiales de la Fuerza Terrestre ecuatoriana que habían sido combatientes en el conflicto armado de 1995, entre Perú y Ecuador, y que no estuvieron de acuerdo con la firma del tratado de paz que obligaba al Ecuador a entregar una zona del Alto Cenepa, lugar del conflicto, al vecino del sur. Las medidas económicas del gobierno presidido por Jamil Mahuad y especialmente el congelamiento de los fondos dentro del sistema financiero, decretado en marzo de 1999 como una forma de salvataje a banqueros corruptos, desataron una fuerte oposición al gobierno.

Hasta noviembre de 1999 las propuestas de la CONAIE respondían a las necesidades económicas, sociales y culturales de sus organizaciones de base, mientras su “brazo político”, el partido Pachakutik, contaba con varios miembros en el Parlamento y había alcanzado la elección de un buen número de autoridades locales y provinciales. ¿Por qué abandonó la dirigencia de la CONAIE el modelo de la “larga marcha” a través de las instituciones y, de pronto, exigió la renuncia no sólo del presidente sino la disolución de los tres poderes del Estado? Hasta el momento se desconocen los detalles de esta evolución política. Es cierto, sin embargo, que algunos directivos de la CONAIE establecieron contactos con los coroneles que protagonizaron el golpe de Estado, el 21 de enero del 2000 y que conformaron una efímera “Junta de Gobierno de salvación nacional”.

Quizás una justa interpretación esté en el acercamiento de algunos ideólogos del marxismo que han conseguido convencer a la dirigencia indígena de que sus ideales corporativistas y anhelos nativistas coinciden con la vía hacia el socialismo. Los Pueblos Indios, por su lado, se han reconocido como identidades diferenciadas frente a otras identidades socio-culturales. Esta sobrevaloración de lo étnico, sin

sobrepasar los límites de una “clase” y con la renuncia o aún desprecio de otros grupos sociales, no posibilitó la existencia de un proyecto político unificador. Los marginados y explotados del mundo podrán asociarse bajo el grito de “proletarios del mundo uníos”, pero jamás lo harán a la sombra de la consigna étnica de “indios del mundo uníos” (Moreno Yáñez, 2000: 6-7).

A las 10:20 horas del viernes 21 de enero del año 2000, el “Parlamento de los Pueblos del Ecuador” desconoció a los tres poderes del Estado y designó una “Junta de Gobierno” conformada por un coronel del arma de caballería, un ex magistrado de la Corte Suprema de Justicia y el presidente de la CONAIE. Además se dio lectura al “Mandato del Parlamento de los Pueblos”, por el que esta entidad asumía los plenos poderes para decidir sobre el nuevo rumbo económico, político y moral del Ecuador. En lo alto del Parlamento Nacional, por unas horas, ondearon el tricolor nacional y la bandera del arco iris, insignia del Tahuantinsuyo: esta última de mayores dimensiones, como que intentaba absor-



ber los tres colores ecuatorianos. Quizás este fue un error histórico: asumir una sola identidad étnica para la totalidad del conglomerado ecuatoriano y dejar en el olvido a las mayorías que, aunque sufren una pobreza semejante, no se consideran "indígenas". El sábado 22 de enero la capital fue testigo del abandono apresurado de los protagonistas indígenas que el día anterior, con sus disfraces de "aruchicos" y "diablumas", habían ritualmente "tomado la plaza". Como toda ceremonia simbólica, la toma del poder no duró sino un día y éste sin "octavario". (Moreno Yáñez, 2000: 3-9).

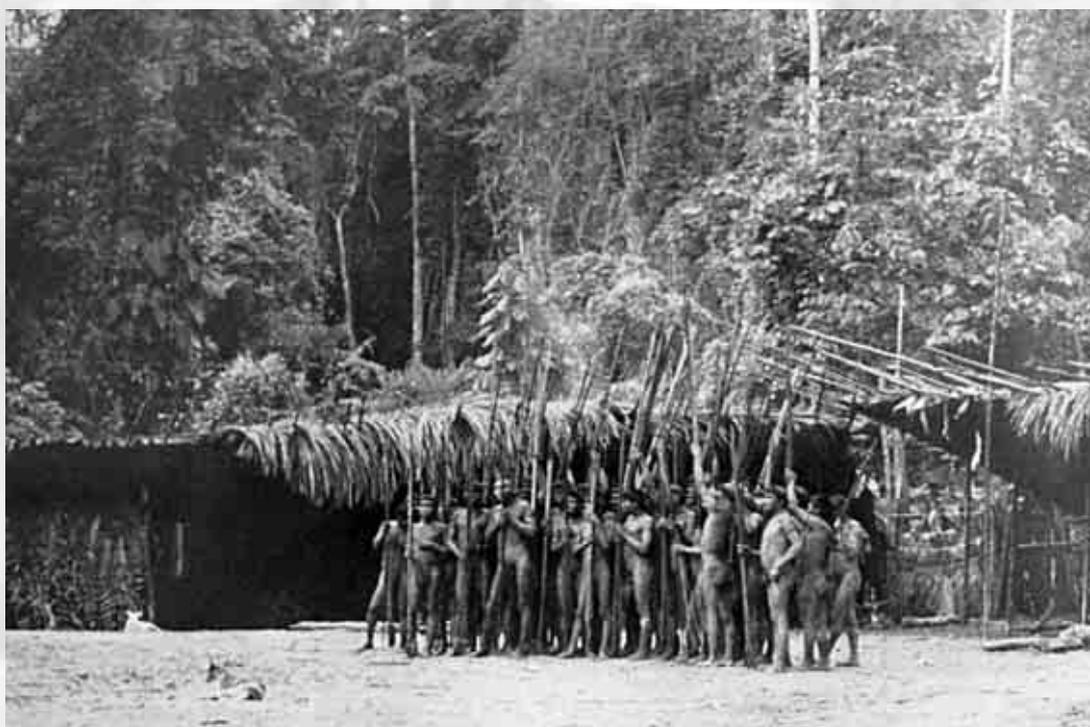
### ¿Modelos alternativos políticos?

Análisis posteriores han demostrado que la iniciativa de la rebelión popular del 21 de enero del 2000 provino inicialmente de oficiales militares retirados, con contactos con el movimiento indígena y grupos de izquierda, y de un grupo de oficiales de mandos medios (coroneles) en servicio activo que, meses antes, como se ha mencionado, y como reacción al feriado bancario y a la congelación de los depósitos a plazo fijo (medidas para salvar a la banca corrupta), habían decidido sustituir al presidente Mahuad con una junta de gobierno encabezada por un militar. Centro de estudio sobre las apreciaciones y proyecciones de índole económica y social

era la Academia de Guerra del Ejército, donde se discutieron varios "escenarios" para diseñar estrategias adecuadas.

Precisamente en un día de abril de 1999, al decir del teniente coronel Mario Lascano Palacios (2001: 55), "de aquellos en que la Academia de Guerra festeja sus fiestas patronales", se expuso al presidente Mahuad las conclusiones de la "Apreciación Geopolítica": un estudio elaborado por los estudiantes y profesores sobre la situación nacional, vista desde la perspectiva geopolítica. Sus conclusiones reflejaban la realidad del país y evidenciaban posibles problemas limítrofes en el futuro, el impacto de la corrupción en el ámbito social y las repercusiones del partidismo irresponsable en el escenario político. Quizás su mayor malestar era causado por la propuesta del "Plan Bush" de convertir a las fuerzas armadas latinoamericanas en "guardias nacionales", lo que implicaba automáticamente la reducción o pérdida de la soberanía nacional. El éxito del "indo-coronelazo" del 21 de enero se debió, según Lascano (2001: 8), a la confabulación de "las dos más grandes fuerzas organizadas del país: indígenas y militares", (Cfr. también Álvarez Grau, 2001).

A partir de la publicación del libro *La cuarta vía al poder. El 21 de enero desde una perspectiva latinoamericana* (Dieterich, 2000), que incluye entrevistas a líderes indígenas y



© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

militares ecuatorianos, además de Fidel Castro, Hugo Chávez y Noam Chomsky, se ha discutido en algunos claustros académicos sobre modelos alternativos políticos que buscan una transformación profunda e inmediata de las caducas estructuras capitalistas dependientes y de sus corruptas elites económicas. Esta energía de masas se ha expresado en forma de levantamientos más o menos espontáneos en Bolivia, Paraguay, norte de Argentina y Ecuador; y a decir de Dieterich (2000: 7), “como energía sublimada en formas de organización sociopolítica y armada, como en Colombia y Venezuela”. Para el mencionado autor son modelos coincidentes para la transformación latinoamericana la revolución bolivariana de Venezuela, el levantamiento indígena-popular-militar del Ecuador, el avance de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en Colombia, que formarían el “triángulo de Bolívar, a lo que se sumarían la experiencia zapatista en México y la revolución de la cultura” de Fidel Castro. También el historiador ecuatoriano Juan Paz y Miño (2002), se interroga sobre el significado del movimiento indígena ecuatoriano frente a sus similares de México, Bolivia y Guatemala, lo que también conduciría a la pregunta sobre la factibilidad de una “cuarta vía” revolucionaria en América Latina, no con tintes marxistas, sino con una orientación popular nacionalista.

### **Nada solo para los indios”**

Un año después del 21 de enero, quizás como conmemoración de un rito anual, aunque con una clara oposición a las medidas económicas tomadas por el gobierno en acuerdo con el Fondo Monetario Internacional, el nuevo levantamiento indígena de enero de 2001, significó para el movimiento, por vez primera, una acción de unidad de las principales organizaciones que convocaron y actuaron en el levantamiento: la Federación de Indios Evangélicos (FEINE), la Confederación de Nacionalidades Indígenas



Choza elevada, Yaguas, Perú. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

del Ecuador (CONAIE), la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), el Seguro Campesino y otras.

El lema de las movilizaciones y posteriores diálogos con el gobierno fue “nada solo para los indios”, frase símbolo que buscaba sintetizar solidaridad y, al mismo tiempo, un afán de asumir representatividad de todos los sectores del Ecuador. Este evento demostró, más que otros históricamente anteriores, la presencia organizativa indígena como un sujeto social fuerte, experimentado y con amplios recursos de movilización. No se debe olvidar la existencia de un difuso apoyo de algunos sectores urbanos de la sociedad. (Acosta *et.al.*, 2001). Quizás ésta fue la última manifestación de unidad del movimiento indio, pues la posterior campaña electoral en el 2002 no fue sino la génesis del divisionismo en el movimiento indígena y aún dentro de las organizaciones regionales confederadas en la CONAIE.

Los fracasos de los gobiernos partidistas de centro-izquierda (Sierra) y de centro-derecha (Costa), los sonados descabros del populismo de la derecha hacia el centro liderado por Bucaram (Costa), dejaron como última opción al “populismo práctico gutierrista”, de corte serrano, con gran presencia de militares retirados y enorme falta de cohesión en sus alianzas políticas. Con el ascenso al solio presidencial del coronel Lucio Gutiérrez, ascendió al gobierno, como principal aliado, una facción mayorita-

ria de la CONAIE. Es difícil pensar cuando se saborea el poder. Esto explica el desmesurado error que cometieron los directivos de la CONAIE al involucrar a su organización en la telaraña del que denominaban “gobierno de transición”. Desde sus orígenes el brazo político era el partido “Pachakutik” y su razón de ser asumir el cogobierno con Sociedad Patriótica. Pronto, sin embargo, se vio la falta de cohesión en la alianza y un desaforado interés de muchos, hasta entonces “incorruptibles” dirigentes indígenas, en buscar cargos rentables para sí y para sus parientes, particularmente en el servicio exterior y en los organismos del Estado que ofrecían fácil lucro. Se descubrió entonces el “negocio de parecer indio”.

Para las Ciencias Sociales ecuatorianas, la presencia indígena dentro de un nuevo contexto político, basándose en polemizar con su tradicional enemigo, el pueblo mestizo, ha promovido una reconfiguración de los imaginarios, que se han inventado alrededor de los pueblos indios. El ancestral complejo de culpabilidad, por las varias veces secular explotación a la población indígena, ha construido en algunos estudiosos un imaginario “neo-exótico” de los indios, considerados *per se* como ajenos a la maldad, solidarios y ecologistas, receptáculos museales de la sabiduría andina. Se olvidaron estos ensayistas que, como todo grupo social, también los indios están inmersos en complejas tramas de poder que generan conflictos internos y que, como en toda sociedad viva, producen una mayor diferenciación y estratificación

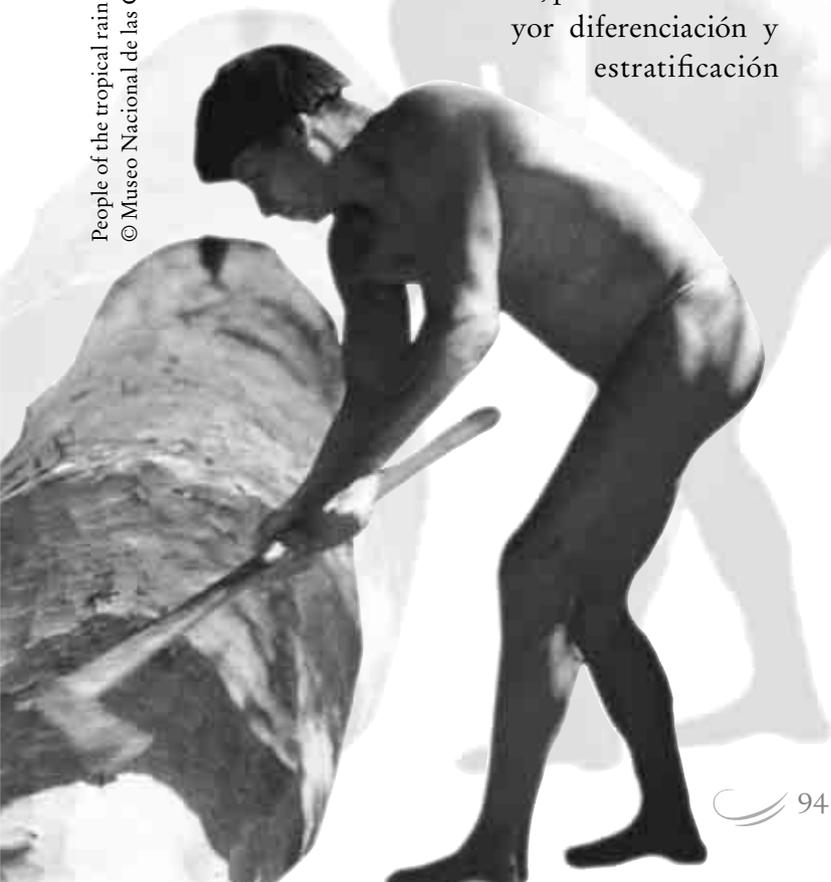


J. Mayoruna Aculturación, Perú. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

social. Desgraciadamente, una Ciencia Social convertida en una “indiólogía idealizada” ha construido un endeble edificio mítico que poco bien hace a la identidad indígena.

Su breve paso por el poder no sólo destruyó la unidad del movimiento indígena y el alejamiento de las bases en la CONAIE, sino que, detrás de un discurso político definido como “mestizado”, se descubrió que en los actuales movimientos indígenas ha perdurado la línea pragmatista andina de los grandes organizadores del Incario. Con ella coinciden, dentro de una clara modernidad, los intereses arribistas de quienes buscan ascender a la seducción del poder. Lejos de la sabiduría de los “amautas”, muchos dirigentes indígenas optaron por el pragmatismo del rentable cargo público. Los cuadros oficialistas de Pachakutik plegaron sus ponchos ante los coroneles, en medio del discurso ambiguo de una burguesía indígena emergente, que sacrificó sus principios por defender causas familiares y privadas. Como dijo el dirigente indígena de la provincia de Cotopaxi, José Paca (Hoy, Quito 27.07.2003): “más son los perjuicios que los beneficios obtenidos en el poder, porque se ha perdido la confianza del pueblo”.

People of the tropical rain forest, 1981.  
© Museo Nacional de las Culturas-INAH.



Una vez abandonada la alianza con el gobierno de Sociedad Patriótica, la CONAIE y su brazo político Pachakutik, nuevamente en la oposición, han buscado desde entonces examinar la aventura de haber sido “señor gobierno” y buscar una mayor “indianización” del movimiento con el control más directo de la CONAIE sobre su “brazo político” y con la disminución del influjo de los “compañeros mestizos”. Particular atención ha prestado la actual directiva de la CONAIE, presidida por el “líder histórico”, Luis Macas, por recuperar la unión venida a menos por la política divisionista del régimen de Gutiérrez, apoyado por su

su desestructuración. En estas circunstancias, si la Antropología como “ciencia de las diversidades” ha sido la promotora de sociedades y culturas excluyentes, también se ha sentido obligada a dejar de lado “etnicismos folkóricos” y proponer una conciencia de ciudadanía, que construya una universalidad no homogénea, pero sin diferencias excluyentes y sin reivindicaciones de particularismos fundamentalistas.

Acorde con estas reflexiones y según el “Pensum” de la Escuela de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), nuestra disciplina, antaño centrada casi exclusivamente en el tema étnico, está



I. Yagua. Aculturación, Leticia, Colombia. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

ministro de Bienestar Social, el antiguo dirigente de la CONAIE y coautor del “indocoronelazo” Antonio Vargas. En estas circunstancias el “desmoralizado” movimiento indígena estuvo ausente en la “Sublevación de los Forajidos” (20 de abril de 2005) que, bajo la consigna “¡que se vayan todos!”, logró la destitución del gobierno de Lucio Gutiérrez.

### Más allá de “lo indio”

Como se ha demostrado en páginas anteriores, en el Ecuador el indigenismo ha estado vinculado a la construcción del Estado-nación, mientras el indianismo, de corte etnicista, promueve

en camino de dejar de ser la “fase superior del indigenismo”, para dedicar su atención a otros temas claves de la sociedad ecuatoriana, considerada ésta como un conglomerado heterogéneo y diverso, pero con una unidad histórica y territorial, que le proporciona un marco de coherencia y continuidad. De este modo, la Antropología en el Ecuador ha desplegado un interés específico por la Arqueología y la Etnohistoria, ya no puramente descriptiva, a fin de determinar, a partir de sus raíces, el destino y la trayectoria de nuestra sociedad. En los campos especializados de la Antropología Económica, la Política y la Simbólica, nuestra disciplina ha implementado estrategias

comparativas para entender a los grupos étnicos, a los sectores campesinos tradicionales y a los diversos actores de las sociedades complejas urbanas, sin dejar de lado los problemas multidimensionales, tales como los sistemas de valores, la ideología, la cosmovisión y las temáticas religiosas.

Como se ha puesto de relieve en páginas anteriores, aunque la génesis y el desarrollo del movimiento indígena a partir de la Reforma Agraria en la década de 1960, ha sido en el Ecuador significativo, por no decir espectacular, desde 1990 en adelante ha sido objeto de estudio interdisciplinario, en el que han estado presentes no sólo científicos sociales como antropólogos y sociólogos, sino también juristas, religiosos, arquitectos y políticos. Paralelamente aquellos temas que para la Antropología ecuatoriana eran marginales y que se referían a grupos no indígenas o tradicionales, sino a la sociedad urbana, aparecen con mayor frecuencia



Kaipo, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

en las publicaciones y particularmente en las tesis o disertaciones de grado. No sólo se buscan nuevos temas sino nuevas estrategias en el tratamiento antropológico del problema. No admira, por lo tanto, que en los trabajos más actuales se abandonen gradualmente los clásicos de la Teoría Etnológica y ocupen su

lugar autores como Jürgen Habermas, Michel Foucault, Roland Barthes y otros. Incluso existe una tendencia, todavía oculta, de demostrar no la veracidad objetiva de los datos presentados en el estudio, sino de priorizar el ejercicio investigativo como tal, la novedad en la problematización, los análisis en contextos de interacción y otros.

Todavía no se ha publicado en el Ecuador, como ya lo hicieron los peruanos (Urbano, 1991) y los colombianos (Uribe y Restrepo, 1997) una *Antropología en la Modernidad*. De acuerdo con María Victoria Uribe y a Eduardo Restrepo (1997: 11) se puede afirmar que algunos trabajos “adquieren su pertinencia en la puesta en escena, cada cual a su manera y en múltiples sentidos, de la necesidad de una mutación de la que podríamos denominar, parafraseando a Foucault, la mirada antropológica” en las Ciencias Sociales ecuatorianas.

Como en otros países de América Latina, también en el Ecuador es perceptible la articulación de la modernidad y la reestructuración del tejido social, en especial del Estado-nación como representación de la unidad y como campo de acción social. Para las nuevas corrientes de la Antropología están presentes los retos que nacen de la creación identitaria en el contexto de la globalización, expresada en la transnacionalización del capital, descentralización de los procesos productivos (maquila, entre otros), fragmentación y desarticulación del Estado-nación como campo de organización social, con el consecuente desmantelamiento de las políticas sociales (salud, educación, bienestar social) y culturales. La fragmentación social y la marginalidad frente a la concentración de riqueza material y simbólica en beneficio de las elites transnacionales y adscritas a los centros de po-



der, han creado movimientos sociales con una clara adscripción religiosa o étnica que, además de representar nuevas formas de resistencia y supervivencia ante el nuevo orden mundial, producen formas nuevas de “nativismo”, grupos sectarios y excluyentes y nuevos esquemas de percepción que buscan autodefinirse como contestatarios. Como explica Marcelo Bonilla Urvina (2003: 157-158), se podría decir que “esta reconstitución social se produce en los campos de las periferias o márgenes sociales, como por ejemplo, nuevos tipos de asociaciones de solidaridad y contrapeso político que aparecen en los barrios marginales de las grandes ciudades globales, como escudo protector de las grandes masas subordinadas ante los poderes centrales”.

### Entre la ciudad construida y la ciudad desdibujada

Se ha mencionado que la Antropología ecuatoriana, en la década de 1970, privilegió las temáticas relacionadas con el campesinado y las sociedades indígenas, mientras que la aproximación a la problemática urbana era limitada y se ceñía demasiado a la persistencia de lo étnico en la ciudad y a la ruralización de la cultura urbana. La tradición de la disciplina antropológica estaba más cercana al mundo rural, mientras el mundo urbano era objeto de los estudios sociológicos.

Con una clara preocupación por las “dimensiones ocultas” de la vida social, Xavier Andrade (1992), defendió una novedosa disertación como una crítica antropológica del mundo de las drogas. Su trabajo fue el producto de dos experiencias de investigación sobre este fenómeno en la sociedad ecuatoriana, por lo que su tesis estudia a los pequeños comerciantes de drogas ilegales y a los pandilleros juveniles. A través de seguimientos etnográficos aporta con valiosos elementos a la discusión respecto a las políticas hegemónicas en la guerra contra las drogas, así como con novedades en el análisis antropológico. “Atrás de los perversos: para una crítica antropológica de las drogas” (1992), es un acercamiento antropológico al problema de los “pequeños traficantes” en los barrios suburbanos de Guayaquil, como actividad económica de informales ciudadanos, y una etnografía

de la vida pandillera con su dimensión más preocupante: la violencia explícita asociada a tales organizaciones.

Como un segundo ejemplo de los nuevos estilos de Antropología urbana se menciona una temática análoga tratada por Milena Almeida Mariño en *Isla de la Trinidad o de la condena* (2001), en la que se refiere a la dinámica de un mundo que se reproduce día a día en una frontera imaginaria: un barrio suburbano del sureste de Guayaquil, donde no se escuchan las voces de sus pobladores frente a la crónica roja, a las amenazas de desalojos y a la degradación del medio ambiente. Un espacio de violencia cotidiana se convierte, para quienes lo habitan y especialmente para las mujeres, en un lugar de vida, abierto a la convivencia y a la lucha por la supervivencia.

En su investigación Milena Almeida indaga, en primer lugar, la percepción interna de las mujeres, su “mirada interna” o espacio de cotidianidad. Ellas transforman los “espacios del terror” en “espacios de vida”, donde procrean



Pintura ceremonial. Atadura brazos, cintura y tobillos, Waura, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.



© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

nuevos ciudadanos y luchan por la sobrevivencia de la unidad doméstica. En una segunda parte indaga la autora la “mirada externa” o de los medios de comunicación durante un periodo en el que se declaró la emergencia ciudadana. Dentro de una ciudad moderna, construida idealmente como un espacio geométrico y geográfico, resultado del calculado diseño de urbanistas que expresa el lenguaje del poder, el barrio es la tierra elegida para la escenificación de la vida cotidiana, con sus comportamientos y con sus beneficios simbólicos. Allí se obtienen ventajas en la relación de fuerzas que se establecen entre los vecinos; se desarrolla un respeto a la ley tácita que brinda legitimación social; se establece una organización sexual del espacio público, marcado por la presencia de mujeres durante el día y a la noche por la mayor concurrencia de hombres; finalmente el rol del cuerpo (palabras, gestos), y su vestimenta demuestran las puertas que se pueden atravesar y los límites que no se pueden transgredir.

Un interesante ejemplo del manejo de la comunicación global desde la civilización urbana del primer mundo, es la construcción del imaginario, desde 1950, del valle de Vilcabamba

(al sur del Ecuador), como una “isla de inmunidad” para los enfermos del corazón y como el paraíso final de la senectud. Se quiso entonces convertir a Vilcabamba como un destino para el turismo de salud, por lo que pronto empezaron a llegar extranjeros atraídos por el “Valle sagrado” y después por las cualidades psicotrópicas del cactus San Pedro o Aguacolla (*Trichocereus Pachanoi*). En el Ecuador se trazó, como en el resto de la América Andina, una “senda oculta” del turismo sicotrópico con centros en La Esperanza (provincia de Imbabura), Baños de Tungurahua y en el “Valle de la longevidad” Vilcabamba (provincia de Loja).

Sobre este tema y lugar Eliana Vivanco Hidalgo (2000) estudió los conflictos culturales, prácticas y discursos en torno al nuevo uso del San Pedro, lejos de la medicina tradicional más bien rural, y con connotaciones subjetivas en los actores procedentes de culturas urbanas. La autora trata de explorar los conflictos que se producen cuando actores externos se apropian de los saberes tradicionales, cuando una planta sagrada se transforma en una “fetiche mercantil” y cuando un turismo extraño, que se dice “etnoespiritual” es promocionado informal-

mente por los “turistas mochileros”. Para Eliana Vivanco es de interés el choque de significaciones sobre las prácticas culturales en el escenario de una comunidad mestiza tradicional, en el que irrumpen otros sujetos pertenecientes a “culturas viajeras” con valores urbanos del Primer Mundo.

### Género y masculinidades

Entre los nuevos actores sociales de la última década del siglo XX ocupa un lugar privilegiado el movimiento de mujeres, considerado no sólo como organizaciones de mutua ayuda y solidaridad de género, sino como la constitución de un brazo político, a partir de los principios de identidad, oposición y totalidad. De “mujeres en movimiento” se constituyó en esa década un “movimiento de mujeres” como sujeto político.

Dada la circunstancia de que en la presente ponencia sólo puedo referirme a algunos ejemplos, he escogido como estado de la cuestión actual el libro *Identidad y Ciudadanía de las mujeres* (Silva Charvet, 2005), donde trece

autoras describen las experiencias de empoderamiento de mujeres de diversa condición social, étnico-cultural y generacional, vivenciadas en varios escenarios de la geografía ecuatoriana. Los estudios ponen en evidencia las complejidades del proceso de su construcción de identidad de género, además de su participación en la construcción de identidades locales, regionales y étnicas en sus respectivas comunidades. Como su título señala, el debate principal se centra sobre la identidad y ciudadanía de las mujeres.

El “empoderamiento”, definido como el proceso por el cual los seres humanos toman control de sus vidas, ha sido descrito como un proceso en espiral que afecta a las personas involucradas. Evidencia cinco niveles: la cobertura de las necesidades (bienestar), el igual acceso a oportunidades, la concientización hacia el cambio de *status*, la participación en la toma de decisiones y un equilibrio controlado entre los géneros. Los mencionados niveles han orientado los proyectos de desarrollo de las comunidades y sus consiguientes análisis teóricos, a fin de generar y aplicar nuevas formas de poder por parte de las mujeres hacia una ampliación de la democracia. (Silva Charvet, 2005: 42-43).

Complementa la pauta anterior dentro de los estudios sobre equidad de género la publicación también colectiva *Masculinidades en el Ecuador* (Andrade, Herrera: 2001), libro que presenta los primeros acercamientos antropológicos y sociológicos al problema de lo “masculino” en el Ecuador. Desde distintas perspectivas el conjunto de estos trabajos ofrece un panorama complejo sobre los significados de “ser hombre” en este país. Más allá de la etiqueta de “machismo” los análisis que se hacen sobre las prácticas, discursos, representaciones e imágenes masculinas brindan elementos para discutir las tensiones que acarrea la construcción “como hombre” en nuestra sociedad. El resultado es una gama de masculinidades que se halla en permanente negociación y que sólo se entiende en relación con su posición dentro del sistema heterosexual dominante. Se resalta además la dimensión política de las formas de masculinidad ancladas en las relaciones de clase y raza. Finalmente, los trabajos ponen en evidencia la necesidad de realizar etnografías sistemáticas.

A este deseo responde, de algún modo el libro *Sexualidades afroserranas. Identidades y*



People of the tropical rain forest, 1988, © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

*relaciones de género* de la antropóloga Katty Hernández Basante (2005). Su estudio emprende un doble juego: nos muestra cómo la sexualidad y las relaciones de género están entrelazadas con la pobreza, el racismo y la discriminación que caracterizan a la sociedad ecuatoriana y devela, a su vez, cómo la sexualidad, a través de los discursos, prácticas y autopercepciones, puede ser un lente para entender mejor procesos sociales más amplios como la desigualdad y la discriminación.

También en un grupo de cultura afro-serrana residente en un barrio marginal de Quito la autora muestra cómo un análisis de género permite entender las formas cómo están organizadas las sociedades y desentrañar el tipo de relaciones sociales que se da en su interior, ubicándolas en los contextos políticos y económicos. Los procesos de construcción de las sexualidades e identidades, de mujeres y hombres afro-serranos, deben también ser entendidos en un contexto racista y discriminatorio en

el que la sociedad dominante se ha erigido en el paradigma a seguir. Dichas sexualidades deben ser entendidas también dentro de su propia dinámica cultural afro-serrana, la misma que construye sus percepciones e imaginario, es decir, la autoafirmación de lo “afro” o de aquello que se considera más privativo de su ser “negro” o “negra”.

### Del símbolo a la ritualidad

Como explica Geertz (1973: 15-16), la religión no es sólo metafísica, sino que está envuelta en una profunda seriedad moral. Lo sagrado, además de inducir un asentimiento intelectual, estimula la devoción e impone un compromiso emocional. Estos aspectos morales, agrupados corrientemente bajo el término de “*ethos*”, se expresan no sólo en el interior de la conciencia, sino que son dramatizados en rituales que, gracias a los símbolos sagrados, relacionan una ontología y una cosmología a una estética y una moral.

Estos aspectos han sido objeto de varios estudios de caso relacionados con la religiosidad popular. Como un análisis de las manifestaciones y actos de fe en las peregrinaciones hacia el santuario de El Quinche (provincia de Pichincha), Richard Salazar (2001), analiza la religiosidad popular no sólo como un cúmulo de tradiciones sino también como una vivencia de colectividad, en la que se mantiene una especial relación y sensibilidad hacia la dimensión existencial. Esta vivencia, como práctica ritual tiene una lógica a partir de las creencias y de los símbolos de esa colectividad. En las fiestas y peregrinaciones la religiosidad popular se descompone en rituales, escenificaciones, danzas y procesiones, todo lo cual se articula en un tiempo sagrado (noviembre) y en un espacio sagrado: el santuario de El Quinche.

Parecidas consideraciones han orientado el estudio de Bárbara Larraín (2003) sobre un santuario urbano, en Quito, consagrado al Señor de la Buena Esperanza más comúnmente denominado de la Portería, en la iglesia de San Agustín. La imagen venerada por



Mestizos. Manaus, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.



Niña Yanomama 1989 (92). © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

amplios sectores de la población representa el “*ethos*” de la ciudadanía, su calidad de vida, su cosmovisión y su estilo moral y estético. Ayuda también a mantener el equilibrio entre tensiones y requerimientos de la ciudadanía para compensar el sufrimiento y afrontar las posibles tragedias.

En los últimos años se ha hecho también presente una línea de investigación que coincide con uno de los fenómenos más relegados de la escena contemporánea latinoamericana: la expansión del protestantismo entre los sectores indígenas y campesinos. ¿Por qué poblaciones portadoras de tradiciones religiosas ancestrales se han dejado seducir por prácticas y creencias de las iglesias modernas norteamericanas? Hasta hace una década la respuesta a esta pregunta era la “teoría de la conspiración”, según la cual el protestantismo no era sino la vanguardia del imperialismo o un fenómeno de aculturación hacia los valores dominantes. La interpretación de Susana Andrade (2004) en su libro *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la Provincia de Chimborazo* se basa en

una doble lectura: la manera cómo los indígenas se apropian de un protestantismo exógeno es transformándolo en una expresión religiosa autóctona; y la manera cómo definen la etnicidad en el sentido de la adaptación a una modernidad que les ha sido impuesta. Debido a que estas cualidades no fueron reguladas por los misioneros, la expresión religiosa protestante se ha vuelto un instrumento de reelaboración simbólica en continuidad con el universo ancestral. Además de la dimensión colectiva de las conversiones, la autora insiste en el acompañamiento religioso de los procesos migratorios bajo la forma de verdaderas redes de protección. Susana Andrade destaca el hecho de que lejos de ser la religión de la racionalidad económica, como explicaba Max Weber (1977), y del despojo simbólico pietista, el protestantismo indígena se transforma en una religiosidad popular indígena. Las observaciones de la autora pueden ser analizadas desde diversos ángulos. Por un lado, ellas señalan que la etnicidad no es un hecho inmutable sino de permanente construcción y que, como dice Jean-Pierre Bastian (en Andrade, 2004: 15),



Economía. Extracción caucho, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

“se aprecia una etnicidad dinámica en el sentido de una pluralización que conduce quizás a una ciudadanía nueva certificada por la politización del movimiento religioso”.

### A manera de conclusión

La índole del presente trabajo, por su carácter sumario, no ha permitido sino ofrecer algunas directrices perceptibles en los temas antropológicos tratados por las Ciencias Sociales. Muchos otros han quedado “en el tintero”. Aunque los temas indígenas siguen siendo importantes por su protagonismo político, cada vez están siendo sustituidos en la Antropología ecuatoriana por los problemas de culturas híbridas y sus retos

ante la modernidad y globalización. Parece que la temática indígena, en un futuro no lejano, será estudiada preferentemente por intelectuales indígenas, lo que posibilitaría un enriquecimiento de la visión “*ethic*” con las vivencias “*emic*”.

Ante los otros temas, cada vez más frecuentes en la Antropología ecuatoriana, son las generaciones jóvenes quienes están demostrando su iniciativa, al hacer de la Antropología una reflexión científica abierta y, por lo mismo, cada vez más emancipada de fundamentalismos étnicos, corporativos y políticos. Está claro, sin embargo, que la búsqueda de nuevas perspectivas antropológicas va desde la comprensión del medio ambiente y la construcción de identidades colectivas, hasta paradigmas simbólicos, en medio de una amplia gama de influjos teóricos.

Entre los objetos de estudio, como se ha puesto de relieve con algunos ejemplos, ocupan un lugar preferencial las subculturas urbanas, los estudios de género y masculinidades, el curanderismo y saberes etnomédicos (que en una versión ampliada de esta ponencia serán tratados), sin olvidar el racismo y las fronteras étnicas, así como el tema jurídico político de los sistemas ancestrales.

La Arqueología está presente con breves aportaciones al salvamento y rescate de los bienes patrimoniales, restringida a estudios de caso, a causa de los escasos aportes presupuestarios. En el momento actual, por lo tanto, más que señalar rutas futuras en el desarrollo de la Antropología ecuatoriana, se podría hablar más bien de una Antropología ambigua, plena de perplejidades.

## Bibliografía

ACOSTA, A. et al. *Nada solo para los indios. El levantamiento indígena del 2001: análisis, crónicas y documentos*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 2001.  
ALMEIDA MARIÑO, Milena. *Isla de la Trinidad o de la condena. Construcción de identidades en la Isla Trinitaria, a partir del diálogo entre mirador interno y externo*. Disertación de Grado de Licenciatura. Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Quito, 2001.

ÁLVAREZ GRAU, Vladimiro. *El golpe detrás de los ponchos*. Guayaquil, Edino Editores, 2001.  
ANDRADE, Susana. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la Provincia de Chimborazo*. Quito, FLACSO / IFEA / Abya-Yala, 2004.  
ANDRADE ANDRADE, Xavier. *Atrás de los perversos: para una crítica antropológica de las drogas*. Disertación de Grado de Licenciatura. Departamento de Antropología, PUCE. Quito, 1992.

- ANDRADE, X. y HERRERA, G. (Editores). *Masculinidades en Ecuador*. Quito, FLACSO, 2001.
- BONILLA URVINA, Marcelo. "Hacia una Antropología de la representación de los sistemas globales", en *Íconos*. Revista de FLACSO-Sede Ecuador, No. 17, Quito, pp. 151-160, 2003.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Antropologías periféricas versus antropologías centrales", en *49º Congreso Internacional de Americanistas. Memorias*. Quito, Secretaría General 49º ICA – P UCE / Ediciones Abya-Yala, pp. 91-112, 1997.
- DIETERICH, Heinz (Compilador). *La cuarta vía al poder. El 21 de enero desde la perspectiva latinoamericana*. Quito, Abya-Yala, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*. Lima, PUCP, 1973.
- GÓMEZ, Nelson, et al. *Tempestad en la Amazonia ecuatoriana*. Quito, Ciesa / Ediguías, 1992.
- HERNÁNDEZ BASANTE, Katty. *Sexualidades afroserranas. Identidades y relaciones de género*. Quito, CEP-LAES / Ediciones Abya-Yala, 2005.
- LARRAÍN FUENTES, Bárbara P. *Un santuario urbano en la ciudad de Quito: la iglesia de San Agustín y la imagen del Señor de la Buena Esperanza*. Disertación de Grado de Licenciatura. Departamento de Antropología, PUCE. Quito, 2003.
- LASCANO PALACIOS, Mario. *La noche de los coronales. Rebelión de los mandos medios*. Quito, Editorial Kess, 21 de enero de 2001.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1977.
- MORENO YÁNEZ, Segundo E. *Antropología ecuatoriana. Pasado y presente*. Quito, Ciesa / Ediguías, 1992.
- "La hermenéutica de la Etnohistoria como ciencia y como política", en Dedenbach-Salazar Saéñz, S. y Gareis, I. (editoras). *Etnohistoria Latinoamericana: Aportes metodológicos*. América Indígena, Vol. LIV, No. 4, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 271-282, 1994.
- "De la rebelión étnica al ensueño del poder", en *Plural*. Boletín de la Asociación Latinoamericana de Antropología, No. 07, Quito, pp. 3-9, 2000.
- MORENO YÁNEZ S., FIGUEROA J. *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*. Quito, FESO / Ediciones Abya-Yala, 1977.
- PAZ Y MIÑO CEPEDA, Juan. *Golpe y contragolpe. La Rebelión de Quito del 21 de enero de 2000*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 1977.
- SALAZAR MEDINA, Richard. *El santuario de la Virgen del Quinche. Peregrinación en un espacio sagrado milenarío*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 1977.
- SILVA CHARVET, Erika (Editora). *Identidad y ciudadanía de las mujeres*. Quito, FIG-ACDI / Ediciones Abya-Yala, 2005.
- URBANO, Enrique (Compilador). *Modernidad en los Andes*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1977.
- URIBE, M. V., RESTREPO, E. (Editores). "Antropología en la Modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales" en *Colombia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1977.
- VIVANCO HIDALGO, Eliana. *Vilcabamba: conflictos culturales, prácticas y discursos en torno al uso del San Pedro*. Disertación de Grado de Licenciatura. Departamento de Antropología, PUCE. Quito, 1977.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Ediciones Península, 1977.



# INTERCULTURALIDAD Y DIVERSIDAD CULTURAL EN EL MARCO DE LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA EN VENEZUELA

Nelly Arvelo Jiménez\*

## Resumen

La presente síntesis analiza resultados parciales del proyecto *El Ethos Venezolano*, los cuales sólo abordan los aspectos relacionados con la condicionante influencia de la llamada Revolución Bolivariana en el mundo académico y en la conciencia política del venezolano. Interculturalidad y diversidad cultural fueron apropiados y utilizados en la construcción del reservorio ideológico de la “Revolución” que se ha instalado en la sociedad venezolana desde 1999. Su mecanismo más efectivo para conmocionar tanto a la academia de las ciencias sociales como a la opinión pública ha sido la manipulación de símbolos que refieren a la enajenación histórica de lo propio, lo endógeno, lo ancestral y lo histórico anticolonial. Parecería que, guardando las debidas distancias – este movimiento social de dimensión nacional – recuerda de alguna manera el proceso vivido durante el vuelco ideológico que aglutinó a los mexicanos durante la Revolución Mexicana, la cual en sus inicios, incorporó a todo el país en un proceso político y cultural de refundación. De acuerdo con estas premisas, se examina el significado actual con el cual se entienden los conceptos de interculturalidad y de diversidad cultural en Venezuela.

---

\* NELLY ARVELO-JIMÉNEZ es Ph.D. en Antropología por la Universidad de Cornell, Ithaca, N. Y., Estados Unidos de América, investigadora Titular Emérita del Centro de Antropología en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Especialista en pueblos indígenas de la cuenca de Orinoco-Amazonas y principalmente de pueblos Caribe-hablantes. Especialidades: Teoría Antropológica, Antropología Política, Jurídica y Simbólica.



© Museo Nacional de las Culturas-INAH.



Pintura corporal, Xingú, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

## Las ciencias sociales en el periodo 1958-1998

Un simple escrutinio de las diferentes Constituciones de la República de Venezuela vigentes hasta 1998 sirve para constatar la negación e invisibilidad del otro (los otros) que hace la historiografía oficial. En el articulado de aquéllas se ignora y en el mejor de los casos se menciona como un accidente, la existencia en la sociedad venezolana de grupos tribales *no reducidos* a los que se debe civilizar e incorporar a la “nación” y a la “cultura nacional”. Los gobiernos de los periodos 1936-1948 y 1958-1963 precursores de la era democrática-representativa también estimaron en su tarea recalcar únicamente la naturaleza mestiza del criollo venezolano, base social de la sociedad venezolana. Este aspecto es desarrollado por ideólogos del partido Acción Democrática (AD), uno de los más influyentes en el periodo de democracia representativa. Esta clase política comparte con el resto de América Latina una defensa incondicional del estado nacional, único e indivisible con un idioma, una religión y una cultura común (Coronil & Skurski) y queda implícito que el reconocimiento de segmentos culturales diferentes en el seno de una sociedad engendraría fantasma de estados dentro del Estado y de su potencial fragmentación.

Sin pretenderlo la creación en 1955 de la primera Escuela de Sociología y Antropología del país en la Universidad Central de Venezuela (UCV), aunque en la composición de su Departamento de Antropología existe un cuerpo de profesores importados del Departamento de Sociología Rural de la Universidad de Winsconsin (EUA), algunos intelectuales venezolanos con afición a la arqueología y al folklore, y unos pocos profesores venezolanos de antropología graduados en México, cambia con los resultados de la reflexión e investigación de sus profesores quienes dan inicio a un lapso de sensibilización de la opinión pública y de cuestionamiento de la historia oficial (de 1968 en adelante) y en favor del multiculturalismo que le es inherente a nuestra sociedad. En 1958 comienza el periodo democrático más largo del cual ha gozado el país desde sus orígenes como República políticamente independiente, el cual se prolonga hasta 1998. La ganancia de estos

aportes de las ciencias sociales es que la opinión pública poco a poco conoce una realidad socio-cultural diferente de las representaciones de la Historia, (Arvelo-Jiménez & Biord 1990; Pérez, B. E. 2000 y 2003; Documentos de SOVAAP 1968 y años siguientes). A lo largo de las décadas setenta, ochenta y noventa del siglo XX este acervo cuestionador experimenta una considerable fuerza en contraste con el declive de la democracia que va alimentando el desencanto y la actitud antipartidos políticos. Esta crisis es aprovechada al máximo por las llamadas fuerzas de las “izquierdas revolucionarias” que operan infiltradas en las instituciones democráticas luego de la derrota militar del experimento guerrillero de los años sesenta del siglo XX. El movimiento revolucionario gestado en el seno de las Fuerzas Armadas nacionales y dirigido por Hugo Chávez Frías también abrevó el aporte intelectual clandestino. El auge de la corrupción y la desilusión hacia la clase política permite el surgimiento de un nuevo movimiento político, populista y mesiáni-

co que propone refundar la patria, redimir a la Venezuela endógena y luchar por la dignidad del pueblo soberano por vía de una batalla contra la corrupción en la administración pública y por la erradicación de la pobreza al igual que en favor de la inclusión de segmentos sociales mayoritarios, pero invisibilizados e ignorados. Estos fenómenos que ocurren en los cuarenta años de democracia representativa desembocan en el ascenso de Hugo Chávez Frías y su Revolución Bolivariana. Una vez en el poder Chávez convoca una Asamblea Constituyente, promulga una nueva Constitución, e inserta el adjetivo “Bolivariana” en el nombre de la República de Venezuela, en medio de una gran emoción, fervor y apoyo colectivos.

En el articulado de la nueva Constitución Bolivariana de 1999 se hace mención a los conceptos de *diversidad cultural: multiculturalismo; pluralismo cultural y pluriétnicidad* que se usan como intercambiables y se introduce el concepto de *interculturalidad* que aún sin haber sido desarrollado, parece indicar la coexistencia armónica de la diversidad cultural en el seno del estado venezolano. Los cuatro primeros conceptos habían venido siendo trabajados por profesionales de la ciencias sociales en investigaciones que buscaban la reconciliación histórica de la clase dominante con los segmentos tradicionalmente excluidos y negados de la sociedad venezolana. Esos conceptos los utiliza el nuevo presidente en sentido positivo y dignificante en claro contraste con el discurso democrático representativo que los usó de manera derogatoria y negativa para endilgar a los segmentos culturalmente diferentes el potencial para fragmentar al Estado e igualmente significando atraso y subdesarrollo.

En cuanto a los pueblos nativos, tradicionalmente excluidos de todo discurso, la nueva Constitución Bolivariana introduce un capítulo con ocho artículos sobre sus derechos territoriales, lingüísticos y culturales. Los indígenas obtienen por vez primera en la historia republicana una representación o cuota de poder tanto en la Asamblea Constituyente como en la Asamblea Nacional.

### Los símbolos patrios resemantizados

Abrevando del manantial revolucionario producido por intelectuales de izquierda que trabajaban sin descanso para crear las condiciones de un cambio social radical, Chávez halla en el trabajo de éstos un arsenal de símbolos utilizables relativos a nuestros orígenes y como manipularlos en un proyecto/país del futuro. (Garrido, A 2000; Blanco Muñoz, A. 1998) y

Indianer Vam, Amazonas, 1960.  
© Museo Nacional de las Culturas-INAH.



escoge selectivamente de ese conjunto los símbolos derogatorios a los que imprime un nuevo significado para dirigirse y conversar con ese pueblo llano que conforman criollos pobres, negros, mestizos e indios genéricos. Al resemantizar lo indio con lo propio, lo endógeno, entre otros, explota la veta de una mina simbólica, cuyos elementos adquieren valencias positivas. Con este arsenal de símbolos Chávez urde su propia utopía redentora que conlleva inmenso éxito político expresado en la entusiasta y fervorosa adhesión a sus consignas, en espectaculares movilizaciones humanas y en las urnas electorales. El *corpus* de símbolos es igualmente repotenciado con los aportes de la literatura anti-colonialista venezolana y latinoamericana y con todo esto se forja el capital simbólico del Bolivarianismo. Hoy día ya cuenta con un añadido el ingrediente de socialismo del siglo XXI. Además, Chávez con su utopía refuerza la trama de la urdimbre al identificarse con

indios y negros contagiando en su corrida a Fidel Castro (a quien Chávez hace partícipe muy cercano de la Revolución Bolivariana), quien en un arranque de fascinación ante la posibilidad de extender la Revolución Bolivariana al resto de América Latina – se aventura a bautizar a Chávez de Indio (véase la entrevista concedida a Ignacio Ramonet (Diario *El Nacional*, *Papel Literario*, Pág. 3, Abril 2006) y a ofrecer un nuevo concepto de *indianidad*, juego simbólico que a Castro le fue imposible utilizar en la Revolución Cubana. Este ingrediente étnico/racial ha resonado en el



Mestizos. Manaus, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

alma del pueblo o soberano venezolano y ha alcanzado a los indígenas selváticos de las áreas fronterizas del país, quienes en dos casos que conocemos de primera mano, han rastreado en sus historias orales narrativas relativas a un niño indígena robado por criollos, criado en el medio urbano, que ha resultado ser el abuelo del Presidente Chávez. Igualmente en diversos sectores *del soberano* como se refiere Chávez al pueblo, haciendo parte de este juego interactivo en Venezuela hoy día poseer conexiones con antepasados indígenas se ha convertido en objeto de orgullo y ostentación. Asimismo, algunos movimientos políticos afrovenezolanos se han sentido aludidos y tocados por la revolución tanto que han levantando exigencias por su inclusión con pleno derecho en la estructura de nuestra sociedad, reivindicando derechos territoriales y culturales. Igualmente, este fenómeno de exaltación endógena ha permeado los cultos subalternos a deidades indias y negras como por ejemplo el Culto a María Lionza (Fernández, Anabel 2006). Ese culto se conoce desde el



Agricultores tropicales. Habitación. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

siglo XIX practicado en las montañas de Sorte, Edo.Yaracuy, y aunque ha persistido hasta hoy pese a que en ciertos periodos gubernamentales fue perseguido y descalificado como magia negra y superchería, en la actualidad las actividades del culto se han repotenciado.

Es fascinante constatar como coincidentalmente desde finales de los ochenta y durante los noventa del siglo XX, aumentaron las investigaciones en las culturas negras o afrovenezolanas en medios académicos venezolanos y esas investigaciones han arrojado evidencias de una pujante diferencialidad cultural que la antropóloga Pérez (2003) ha conceptualizado como mestizaje de resistencia.

Dada la complejidad y las múltiples facetas que comporta el chavismo luce equívoca y confusa la línea de investigación que desarrollan científicos sociales extranjeros sobre Venezuela y sobre la Revolución Bolivariana a la que califican como una lucha de clases y razas (Valencia 2006 a y b; Hale 2006).

## Pueblos indígenas en la revolución bolivariana

El movimiento indígena contemporáneo que por más de treinta años se caracterizó por la ausencia de estructuras pirámides verticales, de jerarquización y control, ha pasado de la horizontalidad a la verticalidad y más preocupante aún a una permanencia de sus dirigentes en el poder sin que se visualice un potencial de renovación. En la actualidad la lucha por el reconocimiento oficial de la heterogeneidad o interculturalidad ni se menciona y todo parece indicar que los símbolos indígenas, endógenos por excelencia y tan políticamente productivos para el Chavismo, están conduciendo a los dirigentes de los pueblos indígenas a un proceso de asimilación, integración y homogenización cultural más acabado si se quiere que el que intentaron los gobiernos del periodo democrático representativo. A ocho años que lleva Chávez en el poder, los líderes indígenas deben añadir otros quince



Mestizos. Manaus, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

años precedentes que por diversas razones, fueron conformado la dirigencia indígena. Los mismos actores principales fundaron el Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE), participaron en la Constituyente y llevan dos periodos en la Asamblea Nacional.

Aunque fue promulgada una Ley de Tierras y Habitas de los Pueblos y comunidades indígenas no se han otorgado títulos de propiedad como se prometió y se creyó sino cartas agrarias con derecho de uso y, en el mejor de los casos, títulos que fragmentan las tierras indígenas en parcelas comunitarias. Estas dotaciones fraccionadas no tienen nada diferente de los títulos provisionales para campesinos que otorgó el Instituto Agrario Nacional durante la democracia representativa.

La educación, aunque continúa siendo teóricamente intercultural y bilingüe, no ha mejorado su calidad ni ha extendido los niveles de enseñanza con los cuales se inició en 1979 y la tendencia actual es convertir todas las escuelas del país en escuelas bolivarianas homogéneas para todos los



Nambienara, Mato Graso, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas- INAH.



© Museo Nacional de las Culturas- INAH.

venezolanos. Esta circunstancia hace de la intercultural bilingüe una caricatura de sus principios originales por los cuales lucharon muchos indígenas sin pretensiones políticas, quienes hoy día permanecen anónimos y atónitos. Hay, eso sí, una declaración de las lenguas indígenas como idiomas oficiales y se vive la proliferación de oficinas indigenistas y de cargos para indígenas: tigres de papel que dan empleo a indígenas, pero que no promueven ni la diversidad cultural ni crean los ambientes de *interculturalidad* que contempla la Constitución Bolivariana.

En cuanto a futuros modelos de desarrollo económico alternativos, endógenos y adaptados a las áreas ambientales habitadas por indígenas, sólo se tiene conocimiento de discusiones promovidas entre indígenas en el contexto de las políticas públicas diseñadas para *todos* los venezolanos. En otras palabras *pluralismo cultural*, *diversidad cultural* y *multiculturalismo* son conceptos huecos que la Revolución Bolivariana vació de su contenido original que no tienen contrapartida en una sociedad real y en una experiencia de interculturalidad.

## Bibliografía

- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. "La Eficacia de Símbolos Endógenos". Ponencia presentada en el Coloquio Imágenes e imaginarios de la identidad. Invención y reinención de los orígenes de Venezuela. Caracas, Centro de Estudios Rómulo Gallegos (Celarg). Auspiciado por la Asociación Civil Otro Futuro con la colaboración del CELARG y la coordinación de Horacio Biord y Nelly Arvelo, 2006.
- , *Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus Raíces Organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco*. Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia, Serie Antropológica N° 309, 2003.
- , *Fragmentación y Reconstitución de Identidades en el Amazonas Venezolano* en la Sesión Poblaciones Indígenas Nación y Etnicidad, V Reunión del Grupo de Trabajo Internacional Identidades en América Latina: Ideología y Fragmentación, Recife, Brasil, 15-22 Noviembre, 1998.
- , *El Poder de las Utopías: la Sociedad Plural en América Latina* en G.C. Zarur (ed.): *Etnia y Nación en América Latina*, 2 vols. Serie Cultural, Colección Interamer de la OEA, pp. 17-24, 1996.
- ARVELO-JIMÉNEZ Nelly, y BIODR Castillo H. *La antropología en Venezuela: balance y perspectivas*" en G. de C. L. Zarur: *A antropología na América Latina. Trabalhos apresentados durante o Seminario Latino-Americano de Antropología*. Brasilia, 22-27 de Junho de 1987. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Publicación N° 448), pp. 113-127. Existe reimpresión en *Historias de la Antropología en Venezuela*, E. Amodio editor. Maracaibo, ediciones de la Dirección de Cultura de la Universidad del Zulia, pp. 223-238, 1990.
- BLANCO MUÑOZ, A. *Habla el Comandante*, Caracas, Ediciones de Universidad Central de Venezuela. 643 p, 1998.
- BIODR, H. *Rastreado los orígenes indígenas de una población campesina: Guareguare, estado Miranda, Venezuela*, Caracas, Tierra Firme 33, año 21, Vol. XXI, pp.291-302, 2003.
- BONFIL BATALLA, G. "Problemas Conyugales?: Una Hipótesis sobre las Relaciones del Estado y la Antropología Social en México" en G. Cerqueira Leite Zarur (coordinador) *A Antropología Na America Latina*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia pp 85-100, 1987.
- , *Utopía y Revolución*. México, Editorial Nueva Imagen, 1984.
- CARRERA DAMAS, G. *Una nación llamada Venezuela*. Caracas, Monte Ávila Editores 195p, 1984.
- CARTAY RAMÍREZ, G. *Orígenes Ocultos del Chavismo. Militares, Guerrilleros y Civiles*. Caracas, Colección Libros X Marcados 223 p, 2006.
- CORONIL, F. *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- , *Magical Illusions or Revolutionary Magic?*. Chávez in Historical Context. Nacla Report on the Americas Vol. XXXIII, No 6 :34-42, 2000.
- CORONIL, F. & J. SKURSKI. *Dismembering and Remembering the Nation. The Semantics of political violence in Venezuela*. Comparative Studies in Society and History. Vol 33, N° 2, pp 288-337, 1991.
- CHÁVEZ, M. & M Zambrano *From blanqueamiento to reindigenization: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia*, en Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe 80: 5-23, 2006.
- ELLNER, S. and D. HELLINGER (editores), *La política Venezolana en la época de Chávez: Clases, Polarización y Conflicto*. Caracas: Nueva Sociedad, 2003.
- FERNÁNDEZ, Anabel. *El Culto de María Lionza en la Prensa Escrita*. Ponencia leída en el Coloquio Imágenes e imaginarios de la identidad. Invención y reinención de los orígenes de Venezuela. Caracas, Centro de Estudios Rómulo Gallegos (Celarg). Auspiciado por la Asociación Civil Otro Futuro con la colaboración del CELARG y la coordinación de Horacio Biord y Nelly Arvelo, 2006.
- FERNÁNDEZ Anabel y BARRETO, Daisy. *El Culto a María Lionza: Del pluralismo espiritista a la contestación*. (ms), 2000.



GARRIDO, A. *El Otro Chávez. Testimonio de Herma Marksman*, Mérida, Edo. Mérida, Producciones Karol C.A. 169 p, 2002.

GOTT, R. *Hugo Chávez and the Bolivarian revolution*. London, Verso, 2005.

HERNÁNDEZ Castillo, F. *Derechos Indígenas en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999*. Caracas, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE) y Asociación Otro Futuro, 2000.

MEDINA, D.A. "From Keeping it Oral to Writing to Mapping. The Kuyujani Legacy and the Dekuana Self-Demarcation Project" en N.E. Whitehead (ed) *Histories and Historicities in Amazonia*. Lincoln and London, University of Nebraska Press pp 3-32, 2003.

NAVA, Jenny. *Diversidad cultural y etnicidad en tiempos de postdesarrollo* (ms), 2006.

PÉREZ, B. E. *Rethinking Venezuelan Anthropology* en *Ethnohistory* 47:3 -4, 513-533, 2000.

PÉREZ, B. E. y A. PEROZO. *Prospects of Mestizaje and Pluricultural Democracy: The Venezuelan Case of an Imagined and a Real Society*. Anuario Antropológico, Brasilia, Brasil, 2000/2001 [2003].

RAMONET, Ignacio *Cien horas con Fidel*. Caracas, Diario *El Nacional*, *Papel Literario*, Pág. 3, Abril, 2006<sup>a</sup>.

-----, *Biografía a dos voces*. Biografía de Fidel Castro, Caracas, Editorial Debate, Junio, 2006<sup>b</sup>.

RAMÍREZ Rojas, Kleber, *Historia Documental del 4 de Febrero*. Caracas, Universidad Central de Venezuela y Asamblea Legislativa del Edo. Miranda. 359 p, 1998.

SALAS, Yolanda *Bolívar y la historia en la conciencia popular*. Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1987.

TAUSSIG, Michael, "La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea" en

De la palabra y obra en el nuevo mundo. *Dos. Encuentros interétnicos*. Manuel Gutiérrez Estévez, M. León Portilla, G.H. Gossen y J.J. Klor de Alva (editores) pp.489-518 Madrid: Siglo XXI, 1991.

TURNER, V.W. *Body, Brain, and Culture* en Moore, K. (Ed.) *Waymarks. The Notre Dame Inaugural Lectures in Anthropology*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana pp. 71-105.

VALENCIA Ramírez, C. *Venezuela in the Eye of the Hurricane: Landing an Análisis of the Bolivarian Revolution* (ms), 2006.

-----, *Venezuela's Bolivarian Revolution Who are the Chavistas? Latin American Perspectives Issue 142*. vol 32, N°3, pp 79-97, 2005.

VIDAL, S., & N. L. WHITEHEAD *Dark Shamans: Sorcery and Witchcraft as Political Process in Guyana and the Venezuelan Amazon*.

WADE, P. *Repensando el Mestizaje*, Revista Colombiana de Antropología, vol. 30, pp. 273-296, 2003.







# EL PLURALISMO CULTURAL EN MÉXICO

Cristina Oehmichen<sup>1</sup>

## Introducción

El pluralismo cultural ha sido una constante a lo largo de la historia en lo que hoy es el territorio de México. A la llegada de los europeos, dicha diversidad se expresaba tanto en las formas de organización social altamente desarrolladas y centralizadas de Mesoamérica como en la existencia grupos y bandas de cazadores-recolectores en el norte.

El impacto de la Conquista y tres siglos de dominio colonial habrían de marcar de manera definitiva la configuración de un sistema de relaciones asimétrico y una profunda huella en la conformación de la nación mexicana. La pluralidad cultural del México contemporáneo es un hecho que se deriva de la existencia de diferentes culturas que interactúan en calidad de minorías al interior del Estado-nación. En el mosaico cultural, las relaciones interétnicas indomestizas han constituido el eje de discusión y de lucha política sobre el carácter pluriétnico y multicultural de la nación.

En este trabajo me centraré en la diversidad cultural que emana principal, aunque no únicamente, de la presencia de una amplia diversidad de pueblos y comunidades descendientes de los pueblos originarios y a las luchas por el reconocimiento de sus derechos culturales y políticos. Más adelante, me referiré también a otras colectividades culturales. Al final, traeré a colación algunas discusiones que me parecen relevantes, sin pretender una revisión exhaustiva, lo cual sería motivo de otro trabajo.

---

<sup>1</sup> CRISTINA OEHMICHEN BAZÁN es Doctora en Antropología por la UNAM. Investigadora de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Especialista en migración, género y relaciones interétnicas. Mercedora del Premio 2005 (*award*) otorgado por el *Internacional Council for Canadian Studies, para estudios de Latinoamérica y del Caribe*.

Es autora del libro *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas y el Programa Universitario de estudios de género, UNAM, 2005, así como de diversos capítulos en libros y revistas especializadas sobre temas de migración, relaciones interétnicas, género e imaginarios de la violencia.



Escena del carnaval, Haití. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

### Las configuraciones socioculturales indígenas

Esta noción tuvo en el mestizaje una de las formas más evidentes de violencia, que conducirían, en el mejor de los casos, a la invisibilización de las culturas indígenas, a su inexistencia jurídica como sujetos de derecho y a la ausencia de órganos de participación y de representación política propios.

Como todo acto de violencia que busca eliminar al oponente en tanto actor social con capacidad de decisión y de agencia (*agency*), la eliminación simbólica del “indio” tuvo su origen desde los primeros años del siglo XIX, cuando México se convertía en una nación independiente que marcaba su distancia con respecto a España y adoptaba los principios liberales de igualdad jurídica de todos los mexicanos. Los indios fueron vistos como miembros de sociedades atrasadas, producto de la ignorancia, el aislamiento y la barbarie, tanto por las elites dominantes como por los intelectuales más progresistas de la época.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Por ejemplo, el periódico *Siglo Diez y Nueve*, el más importante del siglo XIX, representó y definió la ideología política liberal. Defendió la libertad y los derechos del hombre, el federalismo y luchó contra la opresión. Sin embargo, fuertemente influenciados por el evolucionismo de la época, los escritos de reconocidos pensadores caracterizaban a los indígenas como pueblos atrasados. Fueron también constantes las referencias a los indios insurrectos del norte y de Yucatán como “bárbaros” (Escobar y Rojas, 1993).

<sup>3</sup> “Forjar patria” es un término propuesto por Manuel Gamio en 1916, quien consideraba que el Estado debería promover la unificación lingüística y cultural del país, sin que ello llevara a la aniquilación de las culturas originarias (Gamio, 1916/1982).

No obstante, no fue sino hasta el siglo XX cuando se realizaron los esfuerzos oficiales más importantes por desindianizar a México. Después de la Revolución de 1910-17, los principios liberales se expresarían en la Constitución General de la República que, al igual que en las constituciones del siglo XIX, instituiría la igualdad de todos los mexicanos sin mención alguna a la naturaleza pluricultural y la diversidad étnica de la población mexicana.

Ello llevaría consigo la negación de todo tipo de reconocimiento a los derechos específicos de los pueblos originarios sobre sus territorios, el derecho a usar sus lenguas, a mantener sus culturas, y a contar con sus propios sistemas educativos, normativos y formas de gobierno para regular la convivencia social. Con ello se consumó la eliminación simbólica del indio del proceso de construcción cultural de la nación y sólo quedó como un referente su pasado glorioso precolombino en el discurso nacionalista de los gobiernos posrevolucionarios.

Bajo los principios liberales, a través de sus instituciones, el Estado emprendió políticas públicas orientadas a “forjar patria”, es decir, a unificar cultural y lingüísticamente a la población nacional.<sup>3</sup> Desde 1921 comenzó a perfilarse una política educativa tendiente a asimilar a los indígenas a la corriente predominante del mestizaje y la aculturación, lo que suponía su castellanización, su alfabetización y el cambio cultural. En ese mismo año el sistema educativo nacional se basó en el principio de enseñanza única, gratuita y obligatoria.

De esta manera, el Estado-nación se presentaba como el soporte de la nación (de la macro-etnia “mestiza”), que excluía a los miembros no asimilados a esta categoría. Se construyó así un proceso de identidad, cuyo nacionalismo se expresaría en un “nosotros” (los mestizos) valorado positivamente, en donde los “otros”, los indios, serían vistos como no integrados, atrasados, o como supervivencia del pasado. Sobre dicha dicotomía, se constituyó en el fundamento con el que impondrían una serie de atributos para cada una de las dos categorías: los elementos asociados con los blancos y mestizos se vincularían con el progreso, la modernidad y el desarrollo urbano industrial, en tanto que los relacionados con los indígenas se relacionarían con el atraso, la ignorancia y el trabajo rural. En la mayor parte de las áreas de relación interétnica del país continuarían empleándose las categorías de clasificación colonial para definir a la población indígena y contrastarla con la población blanca y mestiza. En estas regiones sobreviven hasta hoy las clasificaciones coloniales que designan a los indios como *gente de costumbre* confrontada con la *gente de razón* que serían los mestizos y los blancos (Bartolomé, 1997: 46).

En la lucha por las identidades, en numerosos casos los indígenas terminaron por aceptar las hetero-definiciones impuestas por las elites regionales y nacionales, y por asumir una identidad negativa, estigmatizada y minusvalorada (de Vidas, 2003; Oehmichen 2005). El pluralismo fáctico o de hecho, sin el reconocimiento de los derechos culturales de las sociedades indígenas, sentaría las bases para mantener y actualizar relaciones de poder y dominación que continúan hasta nuestros días.

En México existen variedad de racismos, cuyos matices varían según los contextos de interacción (Castellanos y Sandoval, 1998). Así lo demuestran diversos estudios etnográficos y se confirma con los resultados de la

Primera Encuesta Nacional<sup>4</sup> sobre Discriminación en México (SEDESOL, 2005). Dichos resultados señalan que el 43% de los mexicanos opinan que los indígenas tendrán siempre una limitación social por sus características raciales. Uno de cada tres mexicanos opina que lo único que tienen que hacer los indígenas para salir de la pobreza es no comportarse como indígenas. El 40% manifestó estar dispuesto a organizarse con otras personas para solicitar que no se permita a un grupo de indígenas establecerse cerca de su comunidad. Un total de 765 indígenas participaron de la muestra y los resultados que arroja indican una percepción más esclarecedora: nueve de cada diez indígenas opinan que son discriminados por su condición; 90.3% siente que tiene menos oportunidades para conseguir trabajo que el resto de los mexicanos. El 45% afirman que no se le han respetado sus derechos por su condición. Uno de cada tres considera que ha sido sujeto a la discriminación en el último año por ser indígenas; y, a uno de cada cinco le han negado el trabajo por el simple hecho de ser indígena.

La dicotomía indio-mestizo, conforma un sistema de representaciones colectivas fuertemente arra-



“Kuarup” fiesta agrícola y adoración de los muertos, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

<sup>4</sup> La Encuesta Nacional fue levantada entre noviembre y diciembre de 2004. El cuestionario fue aplicado a una muestra de 5,608 personas de las cuales 765 son indígenas. El cuestionario se aplicó en tres regiones del país, que cubren casi todas las entidades federativas. Se empleó información del Censo del 2000 para definir el tamaño y distribución de la muestra.

gadas en la población, pues se encuentran en los fundamentos mismos de la identidad nacional que no se desprende de su herencia colonial.

### La lucha por la identidad

A partir de la década de 1970, a las luchas por la tierra que se habían venido presentando en diferentes regiones campesinas e indígenas del país, se sumaron las demandas de un incipiente **movimiento conformado, por un lado profesores e intelectuales indígenas y; por otro, por organizaciones indígenas en alianza con la izquierda que posteriormente confluían en el Congreso Nacional Indígena (Barré, 1983; Bonfil, 1981; Boege, 1988; Sarmiento, 1987; Pérez Ruíz, 2006). Se trata de un nuevo movimiento social, cuya característica distintiva es la lucha por la identidad, es decir, por transformar el sistema de significaciones que les permitan acceder a la ciudadanía en un plano de igualdad. Bartolomé y Barabas (1977) destacan que se trata de un movimiento etnopolítico cuya característica se centra en los factores culturales y donde la lucha por la identidad se convierte en un eje de articulación que entraña una acción política orientada a transformar los sistemas interétnicos. Estos nuevos movimientos sociales, que se gestan en toda América Latina, tienen en la afirmación de la cultura e identidad un elemento recurrente que los distingue de otros movimientos sociales.**

Resultado de este movimiento así como de los acuerdos internacionales suscritos por México<sup>5</sup>, en 1992 por primera vez se reconocía en la Constitución la “naturaleza pluricultural de la nación mexicana”. Con ello se dio inicio a una serie de cambios en la legislación secundaria, al reconocer algunos derechos culturales elementales que por omisión habían conducido a graves violaciones a los derechos humanos. Por primera vez, los indígenas podían contar con un traductor en los procesos penales o juicios agrarios de los que formaban parte. No obstante, no se avanzó más porque el artículo 4º no se reglamentó (Oehmichen, 1999).

Dos años después, irrumpía en Chiapas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), cuyo lema expresaría el descontento por las condiciones de miseria, marginación y segregación de la que habían sido objeto los indígenas del país. La eliminación simbólica de los indios en la construcción cultural de la nación, se expresaría con el reclamo de: *Nunca más un México sin nosotros.*

A partir del alzamiento del EZLN, la “cuestión indígena” cobraría una visibilidad sin precedentes en la vida política nacional. Las demandas de reconocimiento a los derechos indígenas contarían con el respaldo de amplios sectores de la sociedad aunque, desde luego, también con la firme oposición de las elites en el poder.

La Constitución sería modificada nuevamente en 2001, como respuesta del Congreso de la Unión a los compromisos adquiridos entre el Gobierno Federal y el EZLN, establecidos en los Acuerdos de San Andrés, suscritos en febrero de 1996. Las reformas de 2001 modificaban los artículos 1º, 2º, 18º, y 115 de la Constitución. En ellos se reconoce el derecho de las comunidades indígenas a la libre determinación, y en consecuencia, la autonomía para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural; el derecho de aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos; y, a elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus propias formas de gobierno interno, entre otras cosas. **La reforma constitucional resultó francamente limitada y no otorga derechos más allá de los estrictamente comunitarios. Fue rechazada por el EZLN y las organizaciones del Congreso Nacional Indígena, al considerar que no se recogen los acuerdos suscritos en San Andrés Larráinzar, cuyos postulados centrales son: el reconocimiento constitucional del derecho indígena a la libre determinación expresada en la autonomía, para decidir sobre todos los ámbitos de la vida cotidiana, tales como la economía, la política, la procuración**

<sup>5</sup> El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo fue suscrito en agosto de 1990 y entró en vigor un año más tarde, al ser México el segundo país firmante.

y administración de justicia, los asuntos territoriales, la cultura y educación, así como en todos los aspectos sociales; el reconocimiento constitucional de los territorios y tierras donde reproducen su existencia material y espiritual como pueblos, y el reconocimiento de sus sistemas normativos.

otro grupo social. El trasfondo racista indica de manera implícita que los indígenas sí violan los derechos humanos y los derechos de las mujeres, lo que también significa que “nosotros”, los no indígenas, sí respetamos esos derechos.<sup>6</sup> Por ello, muchas de las formulaciones en apariencia positivas de reconocimiento de los indígenas



Cazadores – Sur Ona. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

La reforma constitucional, además, muestra un trasfondo racista que ahora se encuentra instituido constitucionalmente. Ello es así porque en la Constitución se afirma de manera explícita que tales derechos constitucionales concedidos a los indígenas se pueden ejercer, pero siempre en el marco del respeto *a las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres* (Artículo 2º). Esta mención explícita que se hace también en otros artículos constitucionales oculta mensajes implícitos, pues la advertencia no se hace para ningún

sólo pueden entenderse por completo si se pormenorizan sus múltiples proposiciones implícitas, como ha ocurrido también en otros países de Latinoamérica (Van Dijk, 2003).

### Las configuraciones étnicas contemporáneas

La población indígena de México, según las cifras oficiales, está integrada por más de 10 millones de personas (CNDPI, 2002). Asimismo, las cifras oficiales muestran una amplia coincidencia entre la pertenencia indígena y la condi-

<sup>6</sup> En las comunidades indígenas existen prácticas opresivas hacia las mujeres y miembros de las minorías religiosas. No obstante, dichas prácticas son compartidas por los no indígenas. Mencionar a los indígenas de manera explícita y no al conjunto de la sociedad nacional, adquiere tintes claramente racistas, ya que ese precepto debería ser aplicado a todos los mexicanos sin excepción.

ción de clase. En el año 2000 la mayoría de los indígenas vivían en condiciones de pobreza y pobreza extrema. Basta señalar que el 52.6% de la población indígena de quince años y más es económicamente activa, pero sus ingresos por producto del trabajo son de miseria: 25 de cada cien indígenas no recibe ingreso por su trabajo; 56 de cada cien recibe hasta dos salarios mínimos mensuales y solamente 19.4% recibe más de dos salarios mínimos al mes<sup>7</sup>. A ello se agregan problemas de marginalidad: el 25% de la población indígena de 15 años y más no sabe leer ni escribir; el 39% de quienes tienen entre cinco y 24 años no asiste a la escuela; y, el 40% de quienes tienen quince años de edad y más, no cuenta con el nivel de primaria concluido. En todos los casos, la situación afecta en mayor medida a las mujeres (CNDPI, 2002).

Estas condiciones han obligado a miles de indígenas a emigrar hacia las distintas ciudades del país, donde viven un segundo proceso de etnicización (Oommen, 1997), al ser sujetos, en numerosos casos, de la discriminación y la exclusión (Oehmichen, 2005; Martínez, 2001; Romer, 2003).

Los movimientos migratorios han traspasado las fronteras nacionales. Es difícil tener cifras de la magnitud de la migración internacional de los indígenas, pues muchos de ellos cruzan la frontera hacia Estados Unidos como indocumentados. Miles de ellos hoy se encuentran en California, Nuevo México, Texas, Miami, Carolina, Colorado, Nueva York y han llegado hasta Alaska y Hawai. En las comunidades de origen, la gente se informa de los nuevos acontecimientos globales que les afectan en lo más inmediato: ¿*Can mokawua Afganistán?* expresan los nahuas del Balsas cuando se preguntan dónde queda Afganistán, ante la posibilidad de que sus emigrantes vayan a la guerra (García, 2002). Los amateros pintan de manera tradicional los paisajes de su región, pero también dibujan las Torres Gemelas del WTC colli-



Iniciación de Nounsín primera introducción al culto vudú, Haití. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

sionadas por el impacto de dos aviones. Ya no narran solamente las historias locales, sino los dramas globales. En tanto, en la Sierra Norte de Puebla la gente no se despegaba del televisor el 11 de septiembre: los parientes, amigos, padres, madres, esposos están en Nueva York.

Las comunidades indígenas se han caracterizado por su capacidad de adaptación a los contextos cambiantes a lo largo de la historia. Llevan a cabo cambios culturales que no necesariamente son indicadores de “aculturación” o de aceptación acrítica de rasgos exógenos. Aprenden a hablar inglés sin dejar de conversar en mixteco o en zapoteco, a la vez que están al tanto de la vida social y política de sus lugares de origen. Estas estrategias adaptativas forman parte de procesos de transfiguración (Bartolo-

<sup>7</sup> En enero de 2006, el salario mínimo mensual ascendía a \$1,460 pesos, lo que para esa fecha equivalía a aproximadamente 135 dólares americanos.

mé 2006) y no de abdicación de su identidad étnica. Los cambios culturales que se expresan en los procesos de transfiguración étnica, que les ha permitido mantener y actualizar sus culturas apropiándose de elementos culturales ajenos, enriqueciendo así la cultura propia. Y esto es más evidente cuando se observa que en los lugares de arribo, los migrantes indígenas no se olvidan de su comunidad de origen y la tienen como uno de los referentes más importantes de su identidad. Ello les permite una mayor cohesión y posibilidad de acción colectiva en los lugares de destino a los que llegan.

Las remesas que envían los migrantes constituyen uno de los soportes económicos más importantes de cientos de hogares empobrecidos. Allende las fronteras, tienden a recrear sus culturas y a inventar formas organizativas novedosas (Martínez Saldaña, 2004; Rivera Salgado, 2004); dan nacimiento a organizaciones transnacionales ancladas en el parentesco y el matrimonio (D'Aubeterre); se unen a los movimientos de los "hispanos" que reclaman su derecho a la lengua y a la ciudadanía en contextos binacionales (Johnston 2004; Burke 2004). Más aún, el contexto migratorio se ha convertido en un escenario de reconocimiento

y de afirmación étnica que dan lugar a procesos de etnogénesis, es decir, a la conformación de nuevas comunidades étnicas (Lestage, 1998, Bartolomé, 2006).

Hablar de la diversidad cultural de México obliga a dejar atrás los esencialismos que presuponen una naturaleza cultural estática e inamovible. Es también hacer referencia a comunidades indígenas que desde hace tiempo han dejado de circunscribirse a los contextos locales o regionales.

### La población afrodescendiente

Otra fuente de diversidad cultural, claramente marcada por el colonialismo, es la presencia de los afrodescendientes. La presencia de población de origen africano data de los primeros años de la Colonia, cuando el tráfico de esclavos se incentivó con el cultivo de la caña de azúcar. Hacia 1570 en la Nueva España, sólo 6,464 españoles mantenían bajo su dominio a una población de más de tres millones de personas entre indios, negros y mestizos (Martínez, 1993). La población de origen africano trabajó en los cañaverales y en la industria del azúcar. Después se incorporó al trabajo en las minas,



© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

en función del desdoblamiento natural y de la catástrofe demográfica que se vivió en los años posteriores de la Conquista.

Los africanos convivieron en las minas con los españoles, indios y al poco tiempo con mestizos. La población “negra” pronto se convirtió en mano de obra calificada: ocupaban cargos de capataces o responsables del rendimiento de los demás obreros en las minas. Ello les permitió tener movilidad social y espacial. De las minas pasaron a los obrajes y al comercio. Además se convirtieron en vaqueros de haciendas y ranchos, y en servidores domésticos. Los esclavos también trabajaron en haciendas ganaderas y en plantaciones de cultivo de coco, lo que les permitió convivir, además, con los chinos que eran traídos desde Manila en los navíos que llegaban al puerto de Acapulco.

La población “negra” mantuvo un contacto intenso y continuo tanto con blancos, pero generalmente se unían como con indios y mestizos. Ello facilitaría su asimilación por parte de los indios y los mestizos, lo que llevaría a la desdibujar sus identidades étnicas en las ciudades y en diversas regiones del país.

No obstante, hasta hoy en las costas de Oaxaca y Guerrero se manifiestan identidades colectivas que permite a la población afrodescendiente distinguirse de los blancos e indígenas con quienes interaccionan cotidianamente.

Hasta hoy, la población afrodescendiente de esta región ha sido objeto de estigmas, al ubicárseles como “violentos” y poco sociables. Aguirre Beltrán (1946), identificaría a los afrodescendientes de la costa del Golfo como personas fácilmente accesibles, que contrastaban con los poco sociables que eran los del Pacífico, lo cual se le atribuía al aislamiento en que vivían. El hecho es que hoy, la población afrodescendiente se autodefine como “morena”. A nivel popular, la gente establece un lugar de origen y ancestros comunes que descendieron de los barcos.

Algunos grupos afrodescendientes de Guerrero y Oaxaca demandan su reconocimiento como grupo étnico y junto con ello, sus derechos culturales y políticos. Una política pluricultural habría de establecer derechos diferenciados, que permitieran el acceso a la libre determinación, autonomía y territorio para los pueblos originarios, a la vez que aseguraran las condiciones para la defensa de los particularismos culturales de la población afrodescendiente.

### Los inmigrantes extranjeros

Durante la Colonia la inmigración extranjera estuvo muy restringida dadas las políticas del gobierno colonial de preservar los territorios del Nuevo Mundo lejos de la influencia de la “herejía luterana” (Bastide, 1986). Fue hasta que la promulgación de las Leyes de Reforma de 1856, que marca la separación de Iglesia y Estado y se permite la libertad de culto, cuando se abren las puertas a la inmigración internacional y a los miembros de religiones diferentes a la católica. Es a partir de entonces que se forman las colonias francesa, inglesa, italiana, belga, estadounidense, judía y alemana que durante

el porfiriato mostraría signos de xenofilia para “mejorar la raza”. También se fundaron las colonias china, cuya presencia habría de desatar ataques xenofóbicos (Martínez y Reynoso, 2003). A inicios del siglo XX llegaría la inmigración de libaneses, sirios y turcos (Nahmad, 2004).

Según el censo de 2000, la población extranjera de cinco años o más es de alrededor de 406 mil personas. Estados Unidos es por mucho, el principal país de origen de los inmigrantes. Le siguen inmigrantes de origen latinoamericano. La inmigración internacional documentada



Niño Yanomamo. 1989 (92).  
© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

está compuesta mayoritariamente por personas que cuentan con elevados niveles educativos. Sólo doce por ciento de los inmigrantes de 15 años o más nacidos en el extranjero tiene una escolaridad equivalente o inferior a primaria completa. En contraste, más de 63% se caracteriza por una escolaridad de preparatoria o más.

En la frontera sur de México se advierte la presencia de varias importantes corrientes migratorias, destacando la de los trabajadores agrícolas temporales y la de los refugiados de origen guatemalteco, así como la de los transmigrantes indocumentados que buscan arribar a Estados Unidos. La primera de estas corrientes se ha dirigido tradicionalmente al Soconusco de Chiapas. Su medición ha sido difícil debido a que una proporción significativa, sin saber exactamente cuántos son porque han inmigrado en forma



Mestizos, Brasil, 1990. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

indocumentada. Los registros de las autoridades migratorias permiten hablar de entre 50 mil y 75 mil ingresos anuales documentados (que pueden incluir entradas múltiples), a la cual debe adicionársele los ingresos no documentados (Nahmad, 2004).

A principios de los años ochenta, llegaron a México más de 40 mil refugiados guatemaltecos provenientes primero de las regiones de El Quiché, El Petén y Huehuetenango, y más tarde de otras regiones quienes se instalaron en decenas de campamentos localizados en la frontera sur. Más del 75% de los refugiados regresaron de manera voluntaria a su país de origen. Los otros adquirieron la nacionalidad mexicana, muchos de los cuales pertenecen a los grupos cakchiquel, quiché, kekchi, y kanjobal.



Rondonia. Nuevos colonizadores del Sur. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.



Mestizos, 1990. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

### La ruptura y el reconocimiento de la pluralidad

El libro *La democracia en México* de Pablo González Casanova, en 1965, habría de marcar el inicio de un largo proceso de discusión y reflexión que llevaría al cuestionamiento de las políticas aculturativas del Estado mexicano y la redefinición del carácter pluricultural de la nación. El “problema indígena” sería explicado no por la falta de integración de los indígenas a la modernidad, sino como resultado de relaciones modernas de explotación caracterizadas por una situación de colonialismo interno. La siguiente aportación fue el estudio de Rodolfo Stavenhagen sobre *Las clases sociales en la sociedad agraria*, publicado en 1969. A través de esta obra se reincorporó por primera vez la dimensión de clases en el estudio de lo étnico, después de haber sido abandonada desde los años cuarenta. En dicho estudio se aborda el condicionamiento colonial y clasista de las relaciones interétnicas. Un año más tarde apa-

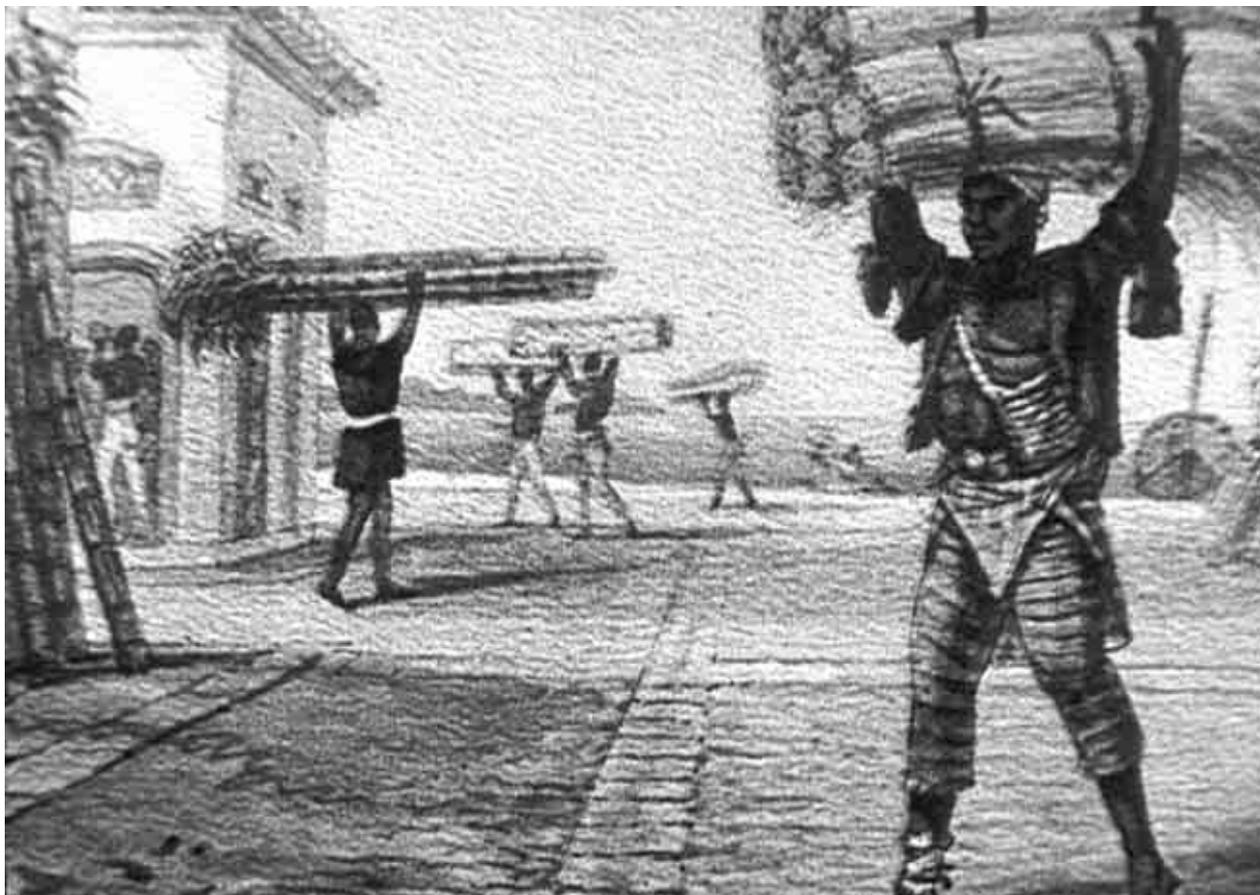
reció publicado el libro de autoría colectiva intitulado *De eso que llaman antropología mexicana* (Bonfil et.al 1970), en el cual se denunciaba a la antropología mexicana por no haber guardado su distancia con relación a las políticas aculturativas del Estado.

A partir de entonces, se integró toda una corriente de pensamiento que rompería definitivamente con el indigenismo integrativo y abogaría por el derecho de las comunidades indígenas a mantener y desarrollar sus propias culturas. Surgieron posturas que denunciaron el carácter etnocéntrico del indigenismo, visto como un recurso para perpetuar y reforzar el sistema de dominación establecido desde la Colonia.

En este proceso, que se vive en todo Latinoamérica, se efectuaron diversos intercambios entre dirigentes indígenas y científicos sociales, que fueron perfilando alternativas de desarrollo democrático con pleno reconocimiento a los derechos culturales de los pueblos indígenas del continente. Así se expresaría en diversos foros internacionales, como las reuniones de Barbados (Grupo de Barbados, 1979), donde se plantea que las políticas indigenistas llevadas a cabo hasta entonces por los Estados-nación latinoamericanos habían conducido al etnocidio. Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (1973) mostraban a través de un estudio, la resistencia y el traslado



Mestizos, 1990. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.



Esclavitud. Trabajo agrícola acarreo, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

masivo de miles de chinantecos y mazatecos a causa de la construcción de la presa Miguel Alemán en la década de 1950, cuestión que amenazaba con repetirse en la década de 1970 con la construcción de la presa Cerro de Oro.

A partir de entonces, se mostrarían convergencias entre los planteamientos de un incipiente movimiento indígena que reclamaría un conjunto de derechos étnicos y culturales, y el pensamiento reflexivo que cuestionaría el modelo de desarrollo y el carácter pluricultural de la nación.

La reflexión fue mucho más allá. Con la incorporación del marxismo a la reflexión de lo social, se analizó la estructura de clases y las vías de desarrollo en el campo mexicano, y las estructuras de poder. Se planteó la tesis de la articulación de modos de producción subsumidos al capital y el desarrollo desigual entre modos de producción. Se analizaron dichos procesos como parte estructural de sistemas socioeconómicos nacionales e internacionales, que mostraban la articulación de las comunidades indígenas con los procesos de acumulación global (Varese 1979, 1989; Stavenhagen 1980, 1991). Se explici-

taron las características específicas que adquieren los procesos de dominación interétnica, y se planteó el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas. Algunos de estos científicos sociales ocuparían cargos en dependencias públicas y desde ahí buscarían llevar a cabo nuevas políticas sociales con respeto a la diversidad cultural. Asimismo, se enfatizó la similitud de horizontes políticos que pueden tener los miembros de clases sociales subordinadas y grupos indígenas quienes compartían similares posiciones de clase (Díaz Polanco 1981 y 1985 y López y Rivas 1988).

A lo largo de tres décadas se han ido estableciendo los consensos. Hoy nadie defiende las políticas integrativas: hacerlo no es “políticamente correcto”. Ello no obsta para que los implícitos, los discursos ocultos, las representaciones colectivas y sobre todo, las prácticas sociales, tiendan a reproducir la desigualdad de manera sistemática. El racismo que ha llevado a la exclusión de los indígenas, es básicamente un racismo no-discursivo, cuyas prácticas se encuentran arraigadas en la cultura nacional. Hasta ahora no existen políticas de afirmación

étnica que permitan modificar las relaciones de poder que impiden que los indígenas puedan acceder a un diálogo intercultural en un plano de igualdad. Hasta hoy, a pesar de las modificaciones constitucionales y el reconocimiento de la pluralidad cultural de la nación, continúan reproduciéndose los esquemas de dominación heredados de la Colonia. Por ello, la coexistencia de culturas diferenciadas requiere de estrategias

de relación intercultural que garanticen la participación de los distintos grupos culturales dentro de la comunidad política de la que forman parte. Sólo así se podrá llegar a una relación más igualitaria entre los sectores involucrados que garantice las condiciones sociales del diálogo. Ello no será posible si se mantiene la asimetría cultural y de poder, y la falta de respeto a las minorías (Bartolomé, 2006: 128).

## Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946 (1986).
- ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ARIEL DE VIDAS, Anath, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, CIESAS, El Colegio de San Luis, IRD, México, 2003.
- BARABAS Alicia M., *Utopías Indias*, Editorial Grijalbo, México 1987.
- BARABAS, Alicia y M. A. BARTOLOMÉ, Coords. *Etnicidad y Pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, INAH, México, 1986.
- BARRÉ, Marie-Chantal, *Ideologías Indigenistas y Movimientos Indios*, Siglo XXI Editores, México, 1983.
- BARTOLOMÉ, M. y A. BARABAS, La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán. Serie Científica, num. 53, México, INAH, Bartolomé, Miguel 1997, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI e Instituto Nacional Indigenista, 1977.
- BARTOLOMÉ, Miguel A., *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI, México, 2006.
- BASTIAN, Jean Pierre, *Breve historia del protestantismo en América Latina*, Cupsa, México, 1986.
- BOEGE, Eckart, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México, 1988.
- BONFIL Batalla, Guillermo Comp., *Utopía y Revolución*, Nueva Imagen, México, 1981.
- BONFIL y otros, *De eso que llaman antropología mexicana*, Editorial Nuestro Tiempo. México, 1970.
- BURKE, Garance, "Yucatecos and Chiapanecos in San Francisco: Mayan Immigrants from New Communities" en Jonathan Fox and Gaspar Rivera Salgado (ed.) *Indigenous Mexican Migrants in the United States*, Center for US University of California, San Diego, 2004.
- CASTELLANOS, Alicia y J. M. SANDOVAL, (coords.) *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo, 1988.
- CNDPI, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2002, *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*. Consultado en Internet (<http://cdi.gob.mx/index>), agosto de 2006.
- DÍAS POLANCO, Héctor, "Etnia, clase y cuestión nacional" en *Cuadernos Políticos* Núm. 30, Oct- Dic, México, 1981.
- , "Etnia y cuestión nacional", en *La cuestión étnico-nacional*, Línea, México, 1985.
- ESCOBAR Ohmstede, A y T. ROJAS, *La presencia del indígena en la prensa capitalina del siglo XIX*. México, T. I, Biblioteca Gonzalo Aguirre Beltrán, INI-CIESAS, 1993.
- GAMIO, Manuel, *Forjando Patria*. México, Porrúa, [1916] 1982.
- GARCÍA, Martha, *Nómadas, viajeros y migrantes. La comunidad sin límites de la región nahua del Alto Balsas, Guerrero*. ENAH. Tesis de Maestría en Antropología Social. 2002.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo" en *América Latina*, año VI, núm. 3, julio-septiembre, Río de Janeiro, 1963.
- , *La democracia en México*, ERA, 1965.
- GRUPO DE BARBADOS, *Indianidad y descolonización en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1979.
- D'AUBETERRE, María Eugenia, *El precio de la novia*. El Colegio de Michoacán, México, 2003.
- JOHNSTON, Paul, "The Blossoming of Transnational Citizenship: A California Town Defends Indigenous Immigrants" en Jonathan Fox and Gaspar Rivera Salgado (ed.) *Indigenous Mexican Migrants in the United States*, Center for US University of California, San Diego, 2004.
- LESTAGE, Françoise "Apuntes sobre los mecanismos de reconstrucción de la identidad entre migrantes. Los mixtecos en las californias", V. Napolitano y X. Leyva Solano (coord), *Encuentros Antropológicos: Power, Identity and Mobility in Mexican Society*, Institute of Latin American Studies, U. de Londres, pp. 133-143, 1998.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto, *Antropología, minorías étnicas y cuestión nacional*, Ediciones Aguirre Beltrán, ENAH, México, 1998.

MARTÍNEZ CASAS, Regina, *La cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. UAM Iztapalapa, México, s/a.

MARTÍNEZ, Luz María “La cultura africana: tercera raíz”, en Guillermo Bonfil Batalla (comp.) *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, Fondo de Cultura Económica-Conaculta, México 1993, pag. 111-180, 1993,

MARTINEZ SALDAÑA, Jesús, “Building the Future: The FIOB and Civic Participation of Mexican Immigrants in Fresno, California” en Jonathan Fox and Gaspar Rivera Salgado (ed.) *Indigenous Mexican Migrants in the United States*, Center for US University of California, San Diego, 2004.

NAHMAD, Salomón, *La inmigración y la emigración como fenómeno social y cultural: continuidad y permanencia de la identidad* (en prensa), 2004.

OEHMICHEN, Cristina, *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México (1988.1996)*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, 1999.

-----, *Migración, género y relaciones interétnicas: Mazahuas en la Ciudad de México*, IIA-PUEG. UNAM, 2005.

OOMMEN, T.K. (ed.), *Citizenship and National Identity. From colonialism to globalism*, Londres, 1997.

PÉREZ RUIZ Maya Lorena. *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas*, INAH, México, 2006 .

RIVERA SALGADO y Luis ESCALA, “Collective Identity and Organizational Strategies of Indigenous and Mestizo Mexican Migrants” en Jonathan Fox and Gaspar Rivera Salgado (ed.) *Indigenous Mexican Migrants in the United States*, Center for US University of California, San Diego, 2004.

ROMER ZAKRZEWKA, Marta, *¿Quién soy? La identidad étnica en la generación de los hijos de migrantes indígenas en la zona metropolitana de la ciudad de México*. Tesis de doctorado en Antropología, ENAH, México, 2003.

SARMIENTO, Sergio. *La Lucha Indígena: un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI Editores, México, 1987.

SEDESOL, 2005, Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Consultado en Internet [http://www.sedesol.gob.mx/subsecretarias/prospectiva/subse\\_discriminacion.htm#](http://www.sedesol.gob.mx/subsecretarias/prospectiva/subse_discriminacion.htm#) agosto de 2006.

STAVENHAGEN, Rodolfo, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI Editores, México, 1974.

-----, *Problemas étnicos y campesinos*, Ed. Instituto Nacional Indigenista, México, 1980.

-----, “Los derechos indígenas: un nuevo enfoque del sistema internacional” en Warman A. y Argueta A. *Nuevos Enfoques para el estudio de las etnias en México*, CIIH-UNAM, México, 1991.

VAN DIJK, T. A., *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Gedisa, España, Barcelona, 2003.

VARESE, Stefano. “¿Estrategia étnica o estrategia de clase?” en *Indianidad y descolonización en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1979.

-----, “Movimientos indios de liberación y Estado nacional” en *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*, El Colegio de México, México, 1989.



**DIRECTORIO**

**RESTAURADOR LUCIANO CEDILLO ÁLVAREZ**  
DIRECTOR GENERAL

**ARQUEÓLOGO MARIO PÉREZ CAMPA**  
SECRETARIO TÉCNICO

**LICENCIADO LUIS IGNACIO SAÍNZ**  
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

**MAESTRA GLORIA ARTÍS MERCADET**  
COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA



**GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL**  
Secretaría de Desarrollo Social

**LIC. ALEJANDRO ENCINAS RODRÍGUEZ**  
JEFE DEL GOBIERNO  
DEL DISTRITO FEDERAL

**LIC. ENRIQUE PROVENCIO DURAZO**  
SECRETARIO DE DESARROLLO SOCIAL

**LIC. PABLO E. YANES RIZO**  
DIRECTOR GENERAL DE EQUIDAD  
Y DESARROLLO SOCIAL

**LIC. GUADALUPE GONZÁLEZ VEGA**  
DIRECTORA DE ATENCIÓN Y PREVENCIÓN  
DE LA VIOLENCIA FAMILIAR

**ANTROP. ALEJANDRO LÓPEZ MERCADO**  
DIRECTOR DE ATENCIÓN  
A PUEBLOS INDÍGENAS

*Diario*  
**DE CAMPO**

SUPLEMENTO No. 38 • AGOSTO • 2006

ES UNA PUBLICACIÓN INTERNA  
DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA  
DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

*DIARIO DE CAMPO*

**GLORIA ARTÍS**  
DIRECCIÓN EDITORIAL

**ROBERTO MEJÍA**  
SUBDIRECCIÓN EDITORIAL

**OLGA MIRANDA**  
CORRECCIÓN DE ESTILO

**JUANA FLORES**  
APOYO SECRETARIAL

**AMADEUS / ALBERTO SANDOVAL**  
DISEÑO GRÁFICO

**ALICIA M. BARABAS**  
COORDINACIÓN DEL NÚMERO

**GLORIA ARTÍS**  
**FRANCISCO BARRIGA**  
**FRANCISCO ORTIZ**  
**LOURDES SUÁREZ**  
**XABIER LIZARRAGA**  
**MARÍA ELENA MORALES**  
CONSEJO EDITORIAL

**VICENTE CAMACHO**  
RESPONSABLE DE EDICIÓN



UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE CHIAPAS

**DR. ANDRÉS FÁBREGAS PUIG**  
RECTOR

**DR. HÉCTOR GUILLÉN BAUTISTA**  
ABOGADO GENERAL

**DR. JOSÉ GABRIEL SARMIENTO OCHOA**  
SECRETARIO ACADÉMICO

**MTRO. RIGOBERTO RÍOS JIMÉNEZ**  
COORDINADOR DE PLANEACIÓN

**MTRO. JOSÉ ALEJANDRO MORALES BERMÚDEZ**  
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

**DR. VÍCTOR MANUEL JARA ASTORGA**  
DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE PROCESOS  
NATURALES

**MTRO. JAIME TORRES BURGUETE**  
DIRECTOR DE LA DIVISIÓN PROCESOS SOCIALES

**LIC. JOSÉ LUIS RUIZ ABREU**  
COORDINADOR DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

“ESTE PROGRAMA ES DE CARÁCTER PÚBLICO, NO ES PATROCINADO NI PROMOVIDO POR PARTIDO POLÍTICO ALGUNO Y SUS RECURSOS PROVIENEN DE LOS IMPUESTOS QUE PAGAN TODOS LOS CONTRIBUYENTES. ESTA PROHIBIDO EL USO DE ESTE PROGRAMA CON FINES POLÍTICOS, ELECTORALES, DE LUCRO Y OTROS DISTINTOS A LOS ESTABLECIDOS.

QUIEN HAGA USO INDEBIDO DE LOS RECURSOS DE ESTE PROGRAMA EN EL DISTRITO FEDERAL, SERÁ SANCIONADO DE ACUERDO CON LA LEY APLICABLE Y ANTE LA AUTORIDAD COMPETENTE”



