**2. Etnicidad en América Latina**

En América Latina en general y en particular en Los Andes, existe un consenso respecto al desarrollo de un conjunto de conceptos que han tendido a visibilizar sujetos sociales, en ámbitos tanto coloniales como republicanos. Así encontramos la idea del indio durante la conquista y colonia; más tarde irrumpe con mucha fuerza la idea moderna del individuo indígena y, finalmente, la idea de etnicidad como un cuerpo social e identitario.

Los tres conceptos mencionados son claves para entender la actual concepción latinoamericana de lo étnico, y, para nuestro trabajo de investigación en Atacama, es trascendental identificar momentos históricos particulares como parte de determinadas estrategias de ordenamiento sociopolítico. Con la formación de estados nacionales se inaugura un sujeto social sucesor del "indio", el "indígena", pero éste, como revisaremos más adelante, es caracterizado con cualidades distintas a las del indio, por la lógica de la modernidad racionalista, unitaria y homogenizante. Luego, la etnicidad irrumpe a mediados del siglo pasado y adquiere protagonismo en los últimos 20 años. Esta nueva ideología de la diversidad multicultural, se inscribe en un mundo globalizado por la información y las migraciones transnacionales, donde el reconocimiento de la diversidad es un soporte para las relaciones corporativas entre las empresas transnacionales, los gobiernos y los grupos sociales.

**2.1. El Indio Colonial**

No es posible construir una empresa de conquista de territorios con pobladores absolutamente desconocidos, sin una operación discursiva y política de ordenamientos y jerarquización de un orden social favorable al control y gobernabilidad de los recursos humanos. Esa es la forma ideológica para lograr la mayor eficiencia en la explotación de los recursos naturales y humanos.

La empresa de acumulación de riqueza que generó la conquista y la colonización del continente americano, requirió un conjunto de operaciones legales, políticas y militares. Ellas se expresan claramente en las normativas, instituciones y conceptualizaciones sobre la colonización, los colonizadores y los colonizados originarios.

La definición de indio no pudo basarse en el análisis de las particularidades propias de cada grupo. Las sociedades y las culturas originarias del nuevo continente, presentaron un espectro de variación y contraste tan amplio, que ninguna definición a partir de sus características internas pudo incorporarlas a todas, so pena de perder cualquier valor heurístico. La categoría de indio, en efecto, es una categoría que estandariza un conjunto de contenido específico, en directa relación con los intereses de conquista y posterior colonización de estas poblaciones nativas. Así los conceptos de salvajismo, barbarie y otros por el estilo, serán el sello de grupos humanos sucios, inmorales, idólatras e ignorantes.

*"La categoría de indio, en efecto, es una categoría supra étnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial"* (Bonfil, 1995: 342).

Antes de la llegada de los europeos, la población del continente americano estaba formada por una cantidad indeterminada de sociedades diferentes. Desde las altas civilizaciones de Mesoamérica y los Andes Centrales, hasta las bandas recolectoras de la floresta amazónica, la Patagonia o del norte del continente. Aunque había procesos de expansión de los imperios que ya habían consolidado vastos dominios políticamente unificados, las sociedades prehispánicas presentaban un confuso mosaico de diversidades, contrastes y conflictos en todos los órdenes. No había "indios" ni concepto alguno que distinguiera de manera semejante a toda la población del continente.

Esa gran diversidad interna queda anulada desde momento mismo en que se inicia el proceso de conquista: las poblaciones prehispánicas van a ver enmascarada su especificidad histórica y se van a convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio/los indios. La categoría de conquista “indio” se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborigen, sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos grupos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes. La denominación exacta varió durante los primeros tiempos de la colonia; se habló de "naturales" antes de que el error geográfico que confundía el *nuevo* continente con las indias, volviera por sus fueros, y se impusiera el término de indio. Pero, a fin de cuentas, lo que importa es que la estructura de dominio colonial impuso un término diferencial para identificar y marcar al colonizado.

Tal actitud generalizada la comparten todos los sectores del mundo colonizador y se ejemplifica bien en los testimonios que revelan la mentalidad de los misioneros: para ellos, los indios eran infieles, gentiles, idólatras y herejes. No cabe en esta visión ningún esfuerzo por hacer distinciones entre las diversas religiones prehispánicas. Lo que importa es el contraste con los recién llegados y la relación excluyente frente a su religión "verdadera".

Así, todos los pueblos aborígenes quedan equiparados, porque lo que cuenta es la relación de dominio colonial en la que sólo caben dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: el superior y el inferior, la verdad y el error.

sin duda que el proceso de contacto intercultural requirió normalizar y reglamentar las relaciones entre nativos y conquistadores. Existieron un conjunto de intentos legales por regular relaciones y procedimientos a través de Bulas, Leyes y Cédulas. Entre ellas se pueden citar la Bula Inter-caetera de 1493 del papa Alejandro VI, la Bula *Universalis Ecclesiae* de 1508 papa Julio II, la Cédula de Isabel donde crea la “encomienda”. Posteriormente con la Ley de Burgos de 1513 se fusiona la “encomienda“ y “repartimiento“. Por su parte, las Leyes nuevas de 1542 suprimen la encomienda por influencia de De Las Casas y la Junta de Valladolid de 1550 discute si son “justas las guerras contra los indios".

Tempranamente la Corona española genera los preceptos legales para ejercer potestad efectiva sobre los nuevos territorios. Al respecto encontramos el siguiente extracto en *Inter caetera* de 1493, donde se entregan facultades y potestades para el dominio absoluto de los territorios por conquistar, y uso a plenitud del poder religioso y político:

*“Nos concedemos a voso~~t~~ros y a vuestros sobredichos herederos y sucesores por propio impulso, autoridad, ciencia y plenitud de apostólico poder, facultad para que podáis y debáis en todo y por todo usar, poseer y disfrutar libre y lícitamente en las islas y tierras por vosotros así descubiertas o por descubrir, de todas y cada una de semejantes gracias, privilegios, exenciones, libertades, facultades e indulto]”*(Gutiérrez 1990).

Posteriormente, en 1512, se dictaron en Burgos una serie de Ordenanzas englobadas bajo el título de *Leyes de Burgos*, para un gobierno más justo con relación a los nativos. La causa para su promulgación, era el problema jurídico que se había planteado por la conquista y colonización de las Indias, en donde el derecho común castellano no podía aplicarse.

En medio de la dinámica de conquista se desarrolla la llamada *La Controversia de Valladolid* durante 1550-1551. Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) escribe a pedido de Hernán Cortés el libro *Demócrates Segundo*, donde justifica la conquista. Su publicación fue prohibida en 1549, gracias a las gestiones de Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Más tarde Sepúlveda resume sus argumentos en *Apología* publicado en 1550, pero que es prohibido en España. Ese mismo año estalla la controversia, el tema será si es lícito convertir por la fuerza a los indios. Mas finalmente, lo que está en el centro del debate es cómo se debe hacer la conversión y la colonización de las nuevas tierras. Esta controversia inicia *La Leyenda Negra* americana apoyada principalmente en las denuncias que hizo fray Bartolomé de Las Casas y que plasmó en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552).

Para Sepúlveda, se trata de justificar y entregarle un marco de legitimación a las acciones de conquista. Este objetivo se refleja en el siguiente extracto en *Tratado de las Justas Causas de la Guerra Contra los Indios*, (Marcos 1947).

*“las guerras que se han hecho por los españoles contra los indios fueron justas de parte de su causa y del auctoridad que hay para movellas, y que lo mismo se pueden y deben, generalmente, contra ellos hacer (...) la otra es que los indios son obligados a se someter para ser regidos de los españoles, como menos entendidos, a los más prudentes, y si no quieren, afirma que les pueden hacer guerra. Éstas son las dos causas de la perdición y muerte de tan infinitas gentes y despoblación de más de dos mil leguas de tierra, que han muerto y despoblado con nuevas y diversas maneras de crueldad e inhumanidad de los españoles en la indias, conviene a saber: las que llaman conquistas y las encomiendas que solían llamar repartimiento” (Marcos op. cit. : 219. Subrayado propio).*

Las justificaciones que da Sepúlveda son:

* Por la gravedad de los delitos de aquella gente, señaladamente por la idolatría y otros pecados que cometen contra natura;
* Por la rudeza de sus ingenios, que son de su naturaleza servil y bárbara, y por ende obligada a servir a los de ingenio más elegante como son los españoles;
* Por el fin de la fe, porque aquella sujeción es más cómoda y expedita para su predicación y persuasión;
* Por la injuria que unos entre sí hacen otros, matando hombres para sacrificarlos y algunos para comerlos.

La controversia se desarrolla como respuesta a estas posiciones de Sepúlveda. Respecto de la primera razón, De Las Casas respondió, finalmente, con un argumento legal: no se posee jurisdicción sobre pueblos que no han conocido la verdadera religión y por lo mismo no la han negado. Más bien no se puede pensar que los hombres puedan vivir sin algún dios y por ello no se les puede prohibir que honren a sus dioses, que tengan idolatrías, sin enseñarles la falsedad de éstos y la verdad del verdadero Dios.

Respecto de la tercera razón, respondió que si se los fuerza y luego se les predica, se aceptará la religión exteriormente y sólo por miedo. Cuando de lo que se trata es de convencer con la razón, la fe y el ejemplo.

Respecto de la cuarta razón de Sepúlveda, De las Casas respondió con varios argumentos: el del mal menor, el cual consiste en aceptar los sacrificios de unos cuantos para que no mueran todos; el argumento de que se prohíbe matar por el decálogo, ley que es más estrecha que salvar inocentes; el argumento que dice que dentro de la lógica de las idolatrías es posible excusar que los hombres ofrezcan a sus dioses lo más valioso mientras no se le haya enseñado la verdad.

De Las Casas recurre a la diferenciación que hace Aristóteles sobre la palabra, bárbaro. En el sentido extenso del vocablo “bárbaro”, que designa a gente extraña en sus opiniones y costumbres, pero a los que no les falta “policía ni prudencia para regirse” (Tratados I: 281). En el sentido de que no tienen lenguas aptas para que se puedan explicar por caracteres y letras. y finalmente, la tercera categoría de bárbaros es la de los que por sus “perversas costumbres y rudeza de ingenio y brutal inclinación son como fieras silvestres que viven en los campos, sin ciudades ni casas, sin policía, sin leyes, sin ritos ni tractos [...] Robando y haciendo fuerza” (Tratados I: 283).

La controversia giró en torno a la humanidad de los indios y los marcos legales y las normativas que guiarían la conquista. Los marcos y los límites en los que se movería la empresa de conquista y el sometimiento de las poblaciones nativas.

Por otro lado, Francisco de Vitoria, catedrático de teología en la Universidad de Salamanca, denunció la conquista del Perú y acusó a los conquistadores de invasores y agresores. Asimismo desautorizó los fundamentos teológicos del Requerimiento que justificaba la política de represión de la primera fase de la Conquista. Vitoria formula la *Carta Constitucional de los indios.* Los principios constitucionales de la alternativa de Francisco de Vitoria pueden resumirse en cinco: indios y españoles son fundamentalmente iguales en cuanto hombres; igualmente solidarios y libres, el *retraso* de los indios se debe en gran parte a la falta de educación y *bárbaras* costumbres; los indios son verdaderos dueños de sus bienes, al igual que los cristianos, y no pueden ser desposeídos de ellos por razón de su incultura; los indios podrían ser confiados a la tutela y protección de los españoles mientras estuvieran en situación de precariedad; por último, el consentimiento mutuo y la elección libre de los indios constituía, en última instancia, el título prioritario de intervención y de gobierno (Pereña 1992).

Otro momento importante, para este trabajo, está dado por el Inca Garcilaso, hijo del Capitán español Garcilaso de la Vega y de la princesa inca Chimpu Ocllo. Garcilaso tiene la autoridad para hablar desde el lado de los propios indios*, “[...] de lo cual yo, como indio inca, doy fe dello”* (2003: 24). Sus relatos son observaciones con conocimiento de causa: a pesar de haber vivido parte de su vida en España, pasa sus primeros 21 años en el Cusco.

Así se refiere a *“los historiadores españoles, como extranjeros, acortaron por no saber la propiedad de la lengua ni haber mamado en la leche aquestas fábulas y verdades como yo las mamé”* (López 2003: 113).

Esta voz que proviene desde el interior de la indianidad, será una forma de reordenar la controversia de Valladolid, la insalvable distinción entre nosotros y ellos, será reemplazada por la reflexión interna:

*“pero si a mí, que soy indio cristiano católico, por la infinita misericordia, me preguntasen ahora ‘¿cómo se llama dios en tu lengua?’, diría ‘pachacámac’, porque en aquel general lenguaje del perú no hay otro nombre para nombrar a dios sino éste [...]” (López op. cit.: 87).*

Esta cita grafica la propuesta indianista y su autoridad para hablar desde el lado de los nativos y con la voz de los nativos. Desde esta perspectiva se construye una nueva mirada de conquista, es quizás la primera operación discursiva y ontológica sobre el indio, la indianidad y la construcción de un *nosotros* español y un *nosotros* indio.

*“Viviendo y muriendo aquellas gentes de la manera que hemos visto, permitió dios nuestro señor que de ellos mismos saliese un lucero del alba que en aquellas oscurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos con otros, y los descendientes de aquél, procediendo de bien en mejor cultivasen aquellas fieras y las convirtiense en hombres, haciéndoles capaces de razón y de cualquiera buena doctrina, para que cuando ese mismo dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquéllos idólatras, los hallase, no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica y la enseñanza y doctrina de nuestra santa madre iglesia romana, como después acá lo han recibido, según se verá lo uno y lo otro en el discurso de esta historia; que por experiencia muy clara se ha notado cuánto más pronto y ágiles estaban para recibir el evangelio los indios que los reyes incas sujetaron, gobernaron y enseñaron, que no las demás naciones comarcanas donde aún no había llegado la enseñanza de los incas” [...] (López 2003: 49-50).*

Lejos de las maniobras legales y religiosas de Sepúlveda, Vitoria y De Las Casas, la fórmula entregada por Garcilaso permitió concretizar una verdadera campaña de colonización con fundamentos y prácticas que justificaban la integración de los nuevos territorios y sus riquezas a la corona y la incorporación de sus pobladores al nuevo orden colonial español en América.

Esos retratos de discursos etnohistóricos, permiten ver cómo se consolidó paulatinamente el régimen colonial, el cual va haciendo explícito el contenido de la categoría indio dentro del sistema. La colonia disloca el orden previo y va estructurando uno nuevo que se vertebra jerárquicamente y descansa en la explotación de los nativos o del sector recién normalizado como sujeto social: el indio.

El colonizador se apropia gradualmente de las tierras que requiere; somete, organiza y explota la mano de obra de los indios; inicia nuevas empresas coloniales siempre fundadas en la disponibilidad de indios; establece un orden legal para regular y sobre todo para garantizar el dominio colonial; impone estructuras e instituciones jurídicas y sociales, y en la medida en que tales imposiciones son requeridas se consolida y acrecienta el orden colonial.[[1]](#footnote-1)

La diferencia cultural entre colonizador y colonizado no es un simple añadido al sistema de dominio colonial, sino un elemento estructural indispensable. De ahí, precisamente, que sea ésa la única distinción cultural que es preciso asumir y remarcar. No importa cuán diferentes sean entre sí los colonizados, lo que verdaderamente importa es que sean diferentes del colonizador. Por eso son genéricamente indios.

La elaboración de la categoría del indio significa un rompimiento total con el pasado precolombino. No importa cuán abundantes y significativas puedan ser las evidencias de continuidad, de persistencia de elementos culturales entre la población aborigen, lo cierto es que el indio nace entonces y con él la cultura indígena. En esta nueva situación, paradójica en sí misma, la cultura del colonizado sólo resulta inteligible como parte de la situación colonial. Todos los rasgos de las culturas nativas vigentes al momento del contacto, adquieren a partir de entonces un nuevo significado: ya no son más ellos mismos, sino partes del sistema mayor que abarca también a la cultura del conquistador.

Al mismo tiempo, es innegable que el efecto de la política colonial, no fue el mismo en todas las poblaciones aborígenes sometidas. La diversidad de los resultados concretos obedeció a un complejo entrelazamiento de causas diferentes, pero entre ellas tienen un peso de singular importancia las condiciones particulares de cada sociedad colonizada.

*“Sus polos relativos ‘indio’ y ‘español’ han sido ‘inventados’ como contrastes y fueron reforzado, tanto por la necesidad de los españoles de que el indio se hicieran españoles, como por los esfuerzos simultáneos de los indios por resistir a las estrategias españolas civilizadoras y cristianizadoras”* (Abercrombie 2006: 166).

Tradicionalmente, los intereses coloniales han apelado a la reconstrucción de identidades a partir de la segmentación del espacio social en culturas diferentes. En otras palabras, se reelabora una cartografía étnica, confinada a un territorio específico y con un fuerte carácter estático y ahistórico. En este sentido, se imponen identidades a modo de un mecanismo de “reestructuración de las organizaciones sociales en el nuevo marco colonial de dominación” (Abercrombie 1991: 204).

Así, resignificando y simplificando las identidades de los sectores dominados, el aparato colonial establece prácticas que dejan de lado aquellos aspectos constitutivos de pertenencia y representaciones previas; como sus relaciones sociales, las territorialidades o las autoadscripciones. Sobre esta práctica colonial, a su vez, se extiende un proceso más amplio de homogeneización de identidades, y de diferencias sociales y culturales. Estas estrategias adoptadas por los españoles para ocupar y explotar el territorio, eran fundamentales para crear una realidad social acorde a los intereses coloniales.

Así las

*“ficciones hegemónicas leídas sobre el fondo del pasado como producto de las luchas ideológicas del presente: una tradición inventada, ficciones sostenidas tanto por indios cristianizados, como los de y por la iglesia, como por los colonizadores como grupo”* (Taussig 1995: 377).

Es un error rescatar al indio soslayando de peso español y cristiano en la constitución y factura del significado de sí mismo. Y menos no contemplar la manipulación del pasado desde el presente.

Al finalizar el período colonial los pueblos indios del continente habían sido reducidos a comunidades rurales fragmentadas, débiles y arcaizadas. Y en las ciudades, a un segmento dedicado a la servidumbre y a las ocupaciones de menor prestigio.

**2.2. Indígena en el Proyecto Nacional**

El proyecto nacional o también llamado postcolonial, es la integración de un sujeto indígena a través de sus derechos y deberes ciudadanos. De esa manera se reduciría la diferencia cultural hasta llegar a una integración total. Este es un programa racional de integración a un orden jurídico y económico asociado a la propiedad, alfabetización y la normalización moral.

La modernidad creó dos grandes discursos o modelos explicativos de la realidad social, los que negaron y niegan todavía la diferencia cultural. El primero tiene que ver con la idea de la nación homogénea y unitaria, y propone que hay una tendencia inevitable hacia la disolución cultural de los grupos nativos dentro de los colectivos nacionales y estatales. Una segunda corriente, que da un carácter complementario a lo indígena, se ubicó en algunas versiones de la doctrina marxista y su división por clases era considerada básica del ordenamiento social. Por lo que la diferencia cultural era vista, en tanto un eufemismo que ocultaba contradicciones más profundas, un remanente de conformaciones sociales pre capitalistas. En Latinoamérica estas ideas tuvieron mucha influencia en un análisis de la problemática indígena desde su dimensión campesina. Cuando se asumió que había una identidad india o indígena, fue considerada un nivel de la identidad de clases. Dentro de las tesis del colonialismo interno, las áreas indígenas eran periferias de la periferia en que aún subsistían sistemas heredados de la colonia (Calva 1988).

**2.2.1. Integración Moderna**

Los criollos ilustrados iniciaron el despertar de la conciencia nacional y propiciaron una nueva visión del indio y de su lugar en la sociedad. El indio colonial está inscrito dentro de un orden político paternalista y segregacionista.

Tempranamente, la *Carta de Jamaica* de Simón Bolívar (1815), militar, político y criollo representa él mismo un conjunto de valores de la nueva elite gobernante. Los intereses económicos y el desarrollo de la democracia unida a la propiedad, generan una cadena de procesos de independencia y la inédita formación de estados nacionales. En el nacimiento de las nuevas repúblicas latinoamericanas está la idea de estados homogéneos, unitarios y republicanos. Dice Bolívar:

*“mas nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos indios, ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento, y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar a éstos a los del país” (*Kingston, 6 de septiembre de 1815).[[2]](#footnote-2)

En otro fragmento de la carta menciona:

“*El reino de Chile está llamado por la naturaleza de su situación, por las costumbres inocentes y virtuosas de sus moradores, por el ejemplo de sus vecinos, los fieros republicanos del Arauco, a gozar de las bendiciones que derraman las justas y dulces leyes de una república. Si alguna permanece largo tiempo en América, me inclino a pensar que será la chilena. Jamás se ha extinguido allí el espíritu de libertad; los vicios de Europa y Asia llegarán tarde o nunca a corromper las costumbres de aquel extremo del universo”* (Ibíd.).

Esta idea instrumental de “*fieros republicanos del Arauco”* será una estrategia que perdurará por todo el proceso de independencia, es una táctica de guerra. Finalmente, los indios serán lo que permitirá mejorar la correlación de fuerza frente a los realistas. Se elaborará el mito que sintetiza el ímpetu del indio y la inteligencia del criollo como la fórmula que sostiene la nueva nacionalidad.

Sólo un par de años más tarde, otro libertador independentista, San Martín (1821) proclama la independencia del Perú, éste afirmó respecto a los pueblos indios:

*"de ahora en adelante los aborígenes no deberán ser llamados indios o nativos, ellos son hijos y ciudadanos del Perú y serán conocidos como peruanos.” [[3]](#footnote-3)*

El resultado de la política "asimilacionista" de los liberales, fue una dura secuela de despojo y destrucción de las comunidades nativas que recorrió América. En Mesoamérica y los Andes, tales procesos estuvieron acompañados por la expansión de las haciendas latifundistas y por el crecimiento del sector mestizo. Este, poco a poco, fue reconocido como inquilino dentro la estructura social hacendal.

Finalmente, aunque no todos los países pasaron por las mismas etapas y restricciones, ni en el mismo orden, en términos generales, el sufragio universal se estableció luego de una evolución gradual. En un primer momento se tuvo el [sufragio censitario](http://es.wikipedia.org/wiki/Sufragio_censitario): en el que votaban sólo hombres que cumpliesen requisitos de nivel de instrucción, de renta y de clase social. Luego, con el [sufragio masculino](http://es.wikipedia.org/wiki/Sufragio_masculino) calificado, el sistema se extendió un poco más y []se les dio derecho a voto a todos los hombres que supieran leer y escribir. Con bastante posterioridad se legalizó el [sufragio femenino](http://es.wikipedia.org/wiki/Sufragio_femenino). Un nuevo avance en el sentido de ampliar los derechos políticos, fue el sufragio sin calificación: se estableció el derecho a voto de todas las personas, sin discriminar su nivel educativo, incluyendo a los [analfabetos](http://es.wikipedia.org/wiki/Analfabeto). Finalmente, se tiene el sufragio sin discriminación racial: se garantiza el derecho a voto de todas las personas, sin discriminación racial, ni de su pertenencia étnica u origen nacional.

**2.2.2. Emergencia de lo Indígena**

Durante la segunda mitad del siglo XIX, se dará una emergencia de “lo indígena” a partir de la reflexión crítica de algunos sectores mestizos. Dichos sectores se centrarán en el impacto devastador de las políticas liberales del siglo XIX para las comunidades indias, en la importancia de la presencia india en las economías nacionales de muchas repúblicas jóvenes de América Latina y en el papel decisivo de los indios en algunos acontecimientos históricos como las guerras regionales. Estos tópicos serán el germen del naciente indigenismo.

Se trataba específicamente de una ideología mestiza que reconocía la explotación secular que venían padeciendo los indígenas y la necesidad de educación para desarrollar sus cualidades sociales y productivas. Pero en lugar de profundizar en las causas del malestar de las comunidades indias —manifestados en múltiples rebeliones y amotinamientos contra las medidas adoptadas por los liberales y que tuvo su apogeo en la revolución mexicana de 1910— la retórica indigenista de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, se muestra ambivalente. Pues, al tiempo que deplora la condición de los campesinos indígenas, la racionaliza como algo que puede corregirse sin poner demasiado en peligro el proyecto y el *statu quo* liberal (Calva 1988).

Las diversas políticas adoptadas por el liberalismo decimonónico —como las "reformas agrarias" y otras medidas contrarias a los intereses de estos pueblos y ajenas a su cultura—, lo que hicieron en realidad fue profundizar la normalización legal y propietaria de las tierras comunitarias. De ahí que muchos indios se vieron obligados a vender su fuerza de trabajo a las haciendas en calidad de peones o asalariados. De esta manera, con el pretexto de incorporar a los indios como ciudadanos libres e iguales a los demás en derechos y obligaciones en el seno de las nuevas naciones independientes, sencillamente se los asimiló para situarlos en el último peldaño de la escala socioeconómica.

Esas condiciones sumadas a los movimientos y revueltas campesinas que venían caracterizando el panorama social desde comienzos del siglo XX, dejó en claro que la literatura indigenista ya no era suficiente para interpretar el problema indio. Se hacía necesario un profundo análisis político y social de la cuestión. Entre las aportaciones de este período sobresale de modo especial la de José Carlos Mariátegui (1895-1930). Este pensador peruano analizó con gran lucidez cómo se enraízan la ignorancia, el atraso y la miseria de los indios en el régimen de propiedad de la tierra (Mariátegui 1974). No se trataba, por lo tanto, de un inconveniente ético, educativo o racial; sino de una economía basada en la enajenación del trabajo de los hombres, de un orden creado por la conquista que se agravó y acrecentó durante la república. Se planteaba así, por primera vez, una solución al “problema indígena” que no pasaba por la exigencia previa del abandono de sus atributos étnicos. El punto central era ahora su liberación como clase explotada, mediante el cambio del orden socioeconómico. Así lo expresaba el autor en un escrito de 1928:

*“La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios”* (Mariátegui 1975: 49).

Mariátegui se muestra así como la conciencia crítica del constructor. La diversidad de los temas que trató lo convierte en un fiel representante de la modernidad de principios del siglo pasado. A continuación se tiene un ejemplo de la distinción, aún vigente, entre la autoridad indígena y la producción indigenista:

*“La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla”* (Mariátegui op. cit.: 335).

Entre las décadas de 1910 y 1940 se sitúa el período la mayor maduración del pensamiento indigenista. Durante este período el interés inicialmente romántico y humanitario por los indígenas, adquirió una dimensión reivindicativa debido a la toma de conciencia del lugar y del papel del indígena en la construcción de las identidades nacionales.

La creciente preocupación por la situación de los indios y ciertos acontecimientos como las revoluciones mexicana y rusa, dieron al indigenismo un nuevo y vigoroso impulso. Nacen una serie de organizaciones indígenas en Latinoamérica impulsadas por ideologías anarquistas o comunistas.[[4]](#footnote-4)

Durante las décadas de 1920 y 1930, la ideología y los mensajes indigenistas influyeron decisivamente en la actividad creadora y en la política de los países latinoamericanos; especialmente en aquellos con una significativa población indígena. El indigenismo se convirtió en un movimiento de protesta contra la injusticia que padecen los indios. Tendrá de hecho importantes manifestaciones en las artes, especialmente la literatura; en las ciencias sociales y en la formación de asociaciones pro indígenas.

*“La presencia indígena pasó de ser considerada como un lastre a ser apreciada como una fuente de potencialidades, valores y estilos de vida que era imprescindible rescatar y vigorizar. La situación de opresión y marginación que padecían los indígenas era percibida como una anomalía histórica y estructural de las sociedades americanas que había que corregir si se quería superar la contradicción insalvable entre el modelo de sociedades nacionales unitarias, democráticas y culturalmente homogéneas, al que se aspiraba, por un lado, y realidades definidas por la heterogeneidad cultural, social y racial, y por las relaciones asimétricas y antidemocráticas, por otro. La reivindicación de lo indígena y el nacionalismo aparecían así más unidos e imbricados que nunca”* (Actas Congresos, Instituto Indigenista Interamericano I.I.I. 1991: 70).

Este indigenismo cuestionaba abiertamente las estructuras de la sociedad y contribuyó a que se tomara conciencia del problema indio y a mitigar así algunos abusos. El calificativo de indio estará fuertemente marcado por una connotación peyorativa. Al mismo tiempo, se construye tipologías altamente etnocéntricas y modernistas.

*“Desde este punto vista conviene insistir sobre el papel central que jugaron las elites políticas y universitarias latinoamericanas en la construcción de los estereotipos socio-étnicos, así como también en la elaboración de los modelos teológicos de interpretación de la historia de las naciones consideradas como comunidades naturales. De hecho, nuestras disciplinas, consideradas de una u otra forma ligadas a los proyectos y a las visiones estatales socio-históricamente determinadas, han sido acusadas de haber cometido varios pecados capitales tales como el etnocentrismo, el androcentrismo, el primitivismo y el positivismo”* (Boccara 2002).

En este contexto, gobiernos de cualquier signo político recuperaron el discurso indigenista y lo asumieron discursivamente con facilidad. El caso más típico es la adopción del indigenismo por los movimientos y gobiernos populistas que se formaron en el segundo cuarto del siglo XX en varios países latinoamericanos. Consciente de que la Independencia no había conseguido construir naciones culturalmente homogéneas, sino que más bien había prolongado una situación de desigualdad, el populismo Latinoamericano, especialmente en su versión mexicana, guiado por el objetivo fundamental de construir nación,

*“atribuye a los indios una importancia inusitada en el discurso político y les reconoce un lugar significativo en la construcción de la identidad nacional”* (Barre 1983: 33).

Los procesos de *etnificación* llevados adelante por las autoridades republicanas, *produjeron* comunidades indígenas que respondían plenamente al discurso populista de los gobernantes. Situación que puede llamarse etnogénesis, es decir, procesos de construcción político-discursiva de nuevas identidades.

Por otro lado, en lo concreto, el populismo significó también para los pueblos indígenas momentos de diferenciación; casos típicos de ello son México y Bolivia igualmente se dieron importantes procesos de integración y homogenización a través del voto universal, obtención de tierra de las reformas agrarias, el derecho a la sindicalización y la mencionada escolarización masiva, para nombrar sólo algunos puntos.

En el caso peruano, primero fueron la escolarización y el servicio militar obligatorio. Después vinieron los movimientos campesinos por tierra de la década de 1960 y la Reforma Agraria (1969-75). El derecho al voto se obtuvo tardíamente, recién en la Constitución de 1979. Tuvieron que pasar más de 150 años para que la proclama de San Martín “*ellos son hijos y ciudadanos del Perú” (1821)* se hiciera realidad.

La imagen culturalista y primordialista ya es un hecho. La conceptualización de lo indígena como pueblos que están íntimamente ligados a la sangre, a la lengua, a la religión o a las tradiciones, permite desarrollar la idea de “activación de sentimientos primordiales vagamente definidos” (Geertz 1963 op. cit.). Así se cierra la fórmula sobre culturas pre modernas a integrar, donde la homogeneización es el resultado a alcanzar; fórmula que de hecho entregará muchos beneficios a las elites gobernantes, ya que, las políticas de integración serán parte de las plataformas políticas.

Desde esa perspectiva, el problema indio es básicamente uno de índole cultural. Existen dos culturas: una tradicional y otra moderna. El pretendido “retraso” de las sociedades indias se debe únicamente a ese retraso cultural. Las operaciones conceptuales giraran entorno a ideas de indios atrasados/redimidos por los buenos blancos adelantados; cultura mala/ cultura buena.

Para superar la brecha que las separa de la sociedad moderna, las sociedades indias tradicionales necesitan un cambio cultural en la dirección de la cultura nacional dominante occidentalizada. El principal medio para lograr que los indios se integren a la sociedad nacional es, en este caso, la educación, que revestirá la forma de castellanización.

**2.2.3. Indigenismo Integracionista**

“*Los Gobiernos de las Repúblicas Americanas, animados por el deseo de crear instrumentos eficaces de colaboración para la resolución de sus problemas comunes, y reconociendo que el problema indígena atañe a toda América; que conviene dilucidarlo y resolverlo y que presenta en muchos de los países americanos, modalidades semejantes y comparables; reconociendo, además, que es conveniente aclarar, estimular y coordinar la política indigenista de los diversos países, entendida ésta como conjunto de normas y de medidas que deben aplicarse para mejorar de manera integral la vida de los grupos indígenas de América y considerando que la creación de un Instituto Indigenista Interamericano fue recomendada para su estudio por la Octava Conferencia Internacional Americana reunida en Lima, en 1938, en una Resolución que dice: Que el Congreso Continental de Indigenista estudie la conveniencia de establecer un Instituto Indianista Interamericano y, en su caso, fije los términos de su organización y dé los pasos necesarios para su instalación y funcionamiento inmediatos, y considerando que el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Patzcuaro, en abril de 1940 aprobó la creación del Instituto, y propuso la celebración de una Convención al respecto”* (I.I.I., actas 1940).

El llamado indigenismo integracionista partía del supuesto teórico: los pueblos indios están marginados de la vida política, económica y cultural del país, por lo que hay que integrarlos a la vida y beneficios de la nación. Su supuesto práctico era que el indio no está integrado en la cultura occidental y por tanto había que integrarlo, occidentalizarlo, de manera gradual pero segura. Esta “vocación integradora” se expresa en las políticas indigenistas y corresponde, evidentemente, a la necesidad capitalista de consolidar y ampliar el mercado interno. Pero también va más allá. Pretende la construcción *de*

*“una nación en términos (sociales, políticos, económicos, culturales, ideológicos) que se ajuste a los supuestos implícitos en la forma de Estado impuesta a partir de la independencia política. En esta empresa no cabe el indio”* (Batalla 1992: 52).

El indigenismo de integración cambió el énfasis del desarrollo cultural por el comunitario: *“El período de 1955 a 1975 podría caracterizarse por el predominio de las acciones encaminadas a promover el desarrollo de las comunidades indígenas mediante la introducción de innovaciones técnicas en el orden productivo, organizacional y de servicios”* (Arce 1991). Durante este tiempo el indigenismo recibió una fuerte influencia de las políticas desarrollistas impulsadas por la CEPAL y los programas de cooperación internacional que se aplicaron en América Latina. Programas que se materializaron en respuesta a la Revolución Cubana, como fue el caso de la Alianza para el Progreso.

Esta reorientación del indigenismo implicaba una nueva comprensión de la cuestión india, la cual interpretaba la brecha en cuanto a nivel de vida entre los pueblos indios y el conjunto social. Tal brecha respondía más a causas materiales y estructurales que a motivos culturales. La clave para cerrar esa diferencia sería la modernización. En otras palabras, en la sustitución de las prácticas tradicionales indígenas por nuevas tecnologías y formas de organización más eficientes, y en una mayor participación en las instituciones económicas, sociales y políticas de las naciones modernas. Este giro en la política indigenista contribuyó a diversificar la demanda de profesionales y facilitó la formación de cuadros y profesionales indios; algunos de los cuales han llegado a ocupar altos cargos de dirección en sus gobiernos o en organismos internacionales de ayuda al desarrollo. Otros se han convertido en líderes de los movimientos de reivindicación étnica.

En el área andina, además de numerosos pequeños proyectos de desarrollo realizados por los gobiernos y por diversas entidades privadas, nacionales y extranjeras, en la década de los sesenta, se realizó en el Perú el Plan de Integración de la Población Aborigen. Plan cofinanciado por el Banco Interamericano de Desarrollo. También cabe desatacar el Programa de Acción Andina, diseñado por las Naciones Unidas y dirigido por la Organización Internacional del Trabajo, con la participación de varias agencias especializadas de las Naciones Unidas (ONU). Este programa se inició en Bolivia y Perú en 1953, se extendió al Ecuador en 1954, a Colombia en 1960, a Chile y Argentina en 1961 y a Venezuela en 1963 (Actas congreso I.I.I., 1991: 77- 79).

El indigenismo como una política pública que tenía como propósito generar grandes transformaciones a través de la educación y el desarrollo tecnológico, fue un fracaso en cuando no logra su objetivo principal. Es decir, en cuanto a transformar al campesino indígena en un sujeto moderno proclive a los cambios tecnológicos. El indígena sigue siendo un “sujeto atrasado” y reactivo a los cambios técnicos. Por otro lado, desde una perspectiva de clase, la proletarización del campesinado indígena sólo se tradujo en un empobrecimiento y en una marginación económica, social, política y cultural.

Del fracaso del indigenismo integracionista se pasa al etnodesarrollo. Este es la coartada perfecta para impulsar una nueva política indígena, ya no desde afuera sino desde adentro. Es una nueva respuesta que, introyectando los errores del pasado, es situada como sucesor natural de la institucionalidad y metas modernas de trasformación productiva y social.

**2.2.4. Etnodesarrollo**

El etnodesarrollo será la empresa del rescate del *otro*; de su tecnología, sus ritos, sus organizaciones. Sólo así sería posible un desarrollo desde adentro, desde las propias categorías culturales de los involucrados. Esta propuesta nuevamente reproduce los viejos moldes americanistas y postcoloniales; contaminación cultural versus pureza originaria, indio malo versus indígena bueno, modernidad mala versus naturaleza prístina e indígena.

Se reconstruye la misma operación epistemológica que históricamente se ha dado. La negación del indigenismo decimonónico, será ahora reemplazada por estereotipos modernistas de autodeterminación y tecnologías autónomas. El tema del etnodesarrollo fue objeto de un interesante debate entre expertos Cepalianos reunidos en San José de Costa Rica (1981) bajo los auspicios de UNESCO y FLACSO. En la *Declaración de San José*, con la que concluyó el evento, se encuentra la siguiente definición de etnodesarrollo:

“Entendemos por etnodesarrollo la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para que guíe su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que considere, implica una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es la unidad político administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión” (Declaración de San José, 1981).

Se reconoce a las sociedades indígenas como culturalmente diferenciadas y, en consecuencia, legítimamente capaces de constituir unidades político-administrativas autónomas dentro de los estados nacionales de los que forman parte. Este reconocimiento necesariamente requiere de un marco de relaciones políticas entre el Estado y los grupos étnicos que permita el control y la gestión autónoma de los recursos culturales. Por ello no puede concebirse como un proceso circunscrito sólo al espacio del grupo étnico. Supone determinadas relaciones con el Estado y a sociedad global. Y es precisamente en esta doble condición de articulación y autonomía donde se dan sus principales contradicciones, límites y posibilidades.

**2.2.5. Movimientos Indianistas**

Una reacción crítica al indigenismo histórico lo realiza una corriente denominada Indianismo. Esta construye respuestas y explicaciones por oposición a esos enfoques y desarrolla una profunda autocrítica del papel colonizador desempeñado por las ciencias sociales. A su vez, ofrece un enfoque multidimensional de la problemática india en el que aparecen integrados los aspectos culturales y económicos.

Un hito importante en la crítica al indigenismo fue la *Declaración* final de la reunión de Barbados I (1971). En ella se hace referencia explícita a la responsabilidad de antropólogos y misioneros religiosos en lo referente al etnocidio sufrido por los indígenas. Además, por vez primera se habla de autogobierno, desarrollo y defensa de los indios por parte de las propias poblaciones indígenas.

En la reunión de Barbados II (1977) participaron líderes indios junto a académicos e investigadores que previamente habían adoptado una actitud crítica, más abierta y con orientaciones muy diferentes de las del indigenismo oficial. Estas críticas al indigenismo oficial contribuyeron a la emergencia del indianismo como alternativa; y posteriormente a un giro importante en el mismo indigenismo oficial. En este planteamiento, las dimensiones étnicas y civilizatorias de la cuestión india adquieren un relieve fundamental. Se concibe a las sociedades latinoamericanas como sociedades pluriétnicas, plurilingües y plurinacionales, se defiende la autodeterminación de los pueblos indios y se cuestiona la concepción del Estado nación. Por último, al tiempo que se denuncia la situación de subordinación de los pueblos indios, se propone una redefinición de las identidades nacionales.

A su vez, la irrupción del movimiento social indígena amparado en un giro en la ideología y en la política indianistas al que nos venimos refiriendo, no sólo se escenificó en los congresos indianistas, sino que ha tenido otras expresiones concretas. Entre estas cabe destacar la constitución del Parlamento Indígena Latinoamericano (Panamá 1987), primera estructura continental que buscará coordinar los esfuerzos de varios movimientos nacionales en busca de avances sustantivos en el campo formal de la legislación. También se puede citar la promulgación de la Ley de Autonomía de la Costa Atlántica (Managua, septiembre de 1987); la creación en 1990 de la Comisión Especial de Asuntos Indígenas (CEAI) con el concurso de los ocho países firmantes del Tratado de Cooperación Amazónica (TCA) y la participación de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), y la decisión de los presidentes latinoamericanos, reunidos en la Cumbre de Guadalajara, México ( 1991), de constituir un Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.

La nueva estrategia rescatará, a modo de ideología, las tradiciones más ancestrales, construidas como oposición a una modernidad decadente. Así las pureza cultural, indios puros, pueblos auténticos, serán los ingredientes para desechar lo indígena como nominativo estándar y supra étnico, para reemplazarlo por el concepto de indio. Este es portador de la legitimidad histórica y emblema emancipatorio resignificado en contextos locales.

Se instaló la legitimidad del movimiento debido a la renovación de los mecanismos de participación y control de las organizaciones alejadas del Estado y de las organizaciones internacionales, pero cerca de las organizaciones de base con la dirección y protagonismo de los propios indígenas. Serán ellos mismos, los actores principales de los nuevos escenarios caracterizados por el movimiento social indígena.

Se inicia la construcción de un discurso político en base a procesos de etnificación y etnogénesis, el que apunta al rescate de las raíces profundas. Es un escenario contradictorio de lucha por la significación. En esta dialéctica, los estados latinoamericanos y sus políticas públicas institucionalizarán los movimientos indígenas y así moldearán sus contenidos programáticos, por otro lado, los movimientos indígenas o indios profundizarán las reivindicaciones asociadas a las políticas de diversidad.

**2.3. Globalización y Etnicidad Multicultural**

Desde los años setenta se dan una serie de circunstancias que obligan a cambiar los enfoques sobre la etnicidad. Por un lado, los grupos étnicamente definidos no sólo no desaparecen, sino que van generalizando la llamada política de la identidad, de este modo los grupos étnicos se van convirtiendo en actores políticos cada vez más relevantes, para la estabilidad local y regional. Por otro lado, la generalización de las migraciones transnacionales y el aumento del consumo global, están dejando de manera creciente obsoleta la vinculación directa entre territorio, sociedad y cultura; una de las bases el pensamiento culturalista (Castell 2001. Canclini 2002. Barbero 2002).

El análisis de las relaciones entre los grupos étnicos y los Estados-nación en las llamadas sociedades multiculturales[[5]](#footnote-5), se constituye entonces como uno de los campos centrales de los estudios contemporáneos. Estos se orientan hacia las zonas de contacto intercultural. A lo largo de la segunda mitad del siglo pasado, fue haciéndose evidente que los grupos indígenas u originarios no se integraban al estilo de vida moderno, manteniendo patrones de comportamientos tradicionales.

La zona de Atacama la definiremos como un lugar donde acaecen las relaciones sociales y los intercambios simbólicos interculturales, a modo de una “estructura estructurante” de las relaciones de subordinación y de dominio social, económico y político.[[6]](#footnote-6)

**2.3.1. Interculturalismo**

El fenómeno intercultural tiene como requisito la existencia de una o más culturas en un espacio determinado. Históricamente han existido dos posibles desenlace de estos encuentros; la guerra y el exterminio físico de la otredad o el intercambio que, necesariamente, se expresa en relaciones sociales de índole económico, religioso, tecnológico, parentales, etc.

Bajo la perspectiva de la etnicidad como sinónimo de cultura, lo interétnico sería equivalente al intercultural, por lo tanto, cualquier análisis respecto de lo intercultural es equivalente a los interétnico. Por otro lado, si consideramos la etnicidad como una “relación”, los procesos de interacción inter-étnica, solo comprenderá: contexto, vínculos, auto adscripción, adscripción, diferencia y continuidad de sus fronteras culturales.

Cual fuese el caso, entenderemos la interculturalidad como un lugar de intercambio, disputa o acuerdos; en definitiva, serán el conjunto de prácticas sociales entre individuos o instituciones las que admiten el reconocimiento recíproco de diferencias esenciales, con el propósito de sustituir, asimilar o transformar la diferencia.

La interculturalidad según Miguel Bartolomé,

*“...la puesta en relación de miembros de diferentes culturas, así como a los mecanismos sociales necesarios para lograr una comunicación eficiente, así instituciones, reglas, posiciones, capitales y actores son el escenario de la construcción, dominio y sometimiento de ciertos sentidos culturales, tanto la dinámica desigualdad como la movilización son parte de la lucha por la imposición y la resistencia de sentidos*” (Bartolomé 2004).

La interculturalidad, es la estructura social, donde se producen los discursos de contacto, de comprensión y de entendimiento, resultado de la lucha y negociación de valores, conceptos y principios en competencia. La coexistencia de culturas diferentes requiere de espacios formales e informales para la ocurrencia de las relaciones sociales. Por lo tanto, pluralismo o multiculturalismo son procesos propios de un diálogo intercultural. Este diálogo supone el encuentro y la confrontación, no solo de ideas sino de los propios sistemas clasificatorios que las originan.

Muchos Estados Latinoamericanos estimulan a través de sus políticas públicas, un mayor esfuerzo comprensivo orientado hacia la construcción de una sociedad multicultural igualitaria y participativa y al mismo tiempo, un contrasentido, establecen límites o valores universales básicos para el entendimiento.

Los estudios sobre el tema son tan vastos como difusos y, por lo general, se ha argumentado más desde la perspectiva ideológica-política que desde una visión estrictamente metodológica. Aquí han primado estudios de cambio cultural, aculturación y sincretismo, donde el mayor pragmatismo se manifiesta en los estudios de educación intercultural, salud intercultural y etnobotánica entre otros.

Más allá de las sofisticadas propuestas hermenéuticas o semiológicas, entendidas como explicaciones causales o interpretativas, la práctica intercultural, ha sido entendida como una especie de teoría de conjunto donde cada cultura se representa, a modo de un círculo que se intercepta con otro. Desde ahí se generan áreas comunes y áreas propias, esta heurística analógica sólo funciona con sujetos estables y “objetivos” (Batalla op. cit.).

En estos escenarios interculturales, un hecho particularmente relevante es el multilingüismo, en las zonas de contacto cultural, puede ser entendido como la posibilidad y capacidad de manejar dos culturas de forma simultánea, sin que una desplace necesariamente a la otra. En esta relación de dos o más culturas diferentes, es frecuente que los individuos recurran instrumentalmente a uno u otro significado dependiendo de las circunstancias. De hecho, muchos de los indígenas aymaras y quechuas emigrados a las grandes ciudades, suponen no sólo una cierta competencia lingüística; sino también conocimientos de políticas migratorias, matemáticas, contabilidad, legislaciones aduaneras, códigos de interacción mercantil o laboral, etc. Es decir, un aprendizaje selectivo y pragmático de una cultura distinta a la suya.[[7]](#footnote-7)

Los mecanismos que operan dentro de este espacio intercultural, tienen una clara intensión colonizadora, es decir, transferir al otro la mayor cantidad de distinciones, por lo tanto, el “diálogo cultural”[[8]](#footnote-8), es el resultado de la dinámicas de lucha, resistencia e introyección de distinciones de ambas partes. Tratar de separar analíticamente las culturas dominantes de las dominadas socava, para este análisis, la posibilidad de comprender el grado en que todos los participantes, en un encuentro de larga data, se han interiorizado recíprocamente.[[9]](#footnote-9)

**2.3.2. Relaciones Inter-Étnicas**

Para los Estados en Latino América adquiere una importancia inusitada, la *etnia como sinónimo de cultura*. De esta manera, para las planificaciones e intervención social pública y privada, lo étnico hace referencia a identidades colectivas delimitadas y transparentes. La intervención pública gubernamental y no gubernamental, guiará con certeza sus políticas a áreas y focos específicos de desarrollo. De esta manera, se estabiliza un sujeto étnico para la política con propósitos, objetivos, resultados y metas a alcanzar.

Si la etnicidad es una “relación”, esta estará determinada por el contexto en el cual se desarrolla, los grados de asimetrías de los vínculos, la auto denominación, la adscripción externa al grupo, lo que determinaría una posición respecto de sus vecinos, finalmente continuidad de sus fronteras culturales.

Barth sostendrá como núcleo de sus argumentos que la identificación de la etnicidad depende de los aspectos organizacionales de cada unidad cultural en cuyo seno se encuentran no solo señales de identificación sino también estructuras de interacción que permite la persistencia de las diferencias culturales. En este sentido, se puede destacar la existencia de códigos o reglas específicas, así como valores, que regulan los contactos sociales interétnicos a manera de prescripciones predeterminadas (Barth 1976.)

Por otro lado Cardoso de Oliveira, se refiere a la identidad étnica, en tanto identidad grupal, es una representación de sí, una idea o idealización de sí mismo, un tipo particular de identidad social, la cual es, a su vez, una ideología y una forma de representación colectiva. Se debe insistir que toda identidad étnica se construye en el contacto con el otro, de tal manera que el hecho implica el reconocimiento de un sistema particular de valores altamente dinámicos que denominará “cultura de contacto” (Oliveira 1992).

En cambio lejos del rescate cultural folclórico, los movimientos sociales étnicos insisten en la diferencia como un capital no solo simbólico sino que también económico y político. De esta manera un fenómeno eminentemente cultural se transforma en ideológico. Por otro lado, se constata el hecho relacional y no esencial de la etnia, por cuanto es una construcción programada según los contextos y los interlocutores. No obstante, en la puesta en práctica de las políticas públicas multiculturales, el interés principalmente se pone en la cultura y no en las relaciones sociales. Como resultado de este enfoque, las acciones se centran en la difusión del valor de las culturas de los discriminados, como si la desigualdad fuera un producto del desconocimiento mutuo y no del sistema social interétnico.

Finalmente, cuando los organismos internacionales mencionan la diversidad cultural como un factor de desigualdad, queda claro que se están refiriendo a los sistemas de relaciones sociales en los que la diferencia cultural se utiliza para clasificar jerárquicamente a los grupos, es decir, a las relaciones interétnicas.

**2.3.3. Multiculturalismo**

Las raíces intelectuales del multiculturalismo[[10]](#footnote-10) pueden detectarse, cuando la cuestión de la *diferencia* se abrió camino en el pensamiento occidental, a raíz de cambios de gran envergadura como; la constatación de una cultura tradicional, la emergencia de movimientos sociales que promovían estilos de vida alternativos, las reivindicaciones étnicas y nacionalistas, la intensificación de los fenómenos migratorios y la globalización. Estos cambios pusieron en crisis la homogeneidad y la universalidad de las estructuras y de las representaciones de la sociedad. En consecuencia, se produjo un tránsito de la unicidad a la diferencia que provocó el surgimiento de un conjunto de problemáticas políticas y especulativas.

La idea que subyace en el multiculturalismo es la necesidad de reconocer las diferencias y las identidades culturales dentro del marco de legalidad multinacional. Esta expresión del pluralismo cultural promueve la no discriminación por razones de raza ni diferencia cultural dentro de los límites liberales, dados por las legislaciones nacionales e internacionales.

La multiculturalidad o “hecho social de la diferencia”, da cuenta de la cantidad de expresiones culturales y étnicas tanto regionales como locales. Esta no es meramente descriptiva, plantea la cuestión de la identidad; no como una suma de particulares, sino en tanto la construcción estratégica de un orden social y político que define y redefine las relaciones sociales con su entorno cultural.

El multiculturalismo es una producción liberal desde cualquier punto de vista, está en un dilema, el hacer valer un marco de reglamentaciones dado por la ideología neoliberal que encarna frente a las otras culturas o identidades.

El término multiculturalismo designa a diferentes formas de pluralismo cultural, que puede estar tanto basado en la colonización de un Estado sobre pueblos originarios; como en la migración de grupos culturalmente distintos al ámbito que los recibe (Kymlicka 1996).

El pluralismo y el multiculturalismo han sido argumentados tanto a favor como en contra de las minorías, desde el marco político e ideológico que se use. Activando la vieja discusión sobre perspectivas de igualdad ciudadana y la consiguiente universalidad de los valores liberales, o la singularidad jurídica de cada cultura (Bhikhu Parenkh 2000. Kymlicka op. cit.).

El foco de atención se ha puesto en los problemas planteados por la incorporación de las minorías, en nuestro caso indígenas, a las dinámicas nacionales. La pregunta que suele formularse es hasta qué punto los indígenas tienen derecho y cuáles son los marcos legales para el desarrollo de sus propias tradiciones culturales. En esta perspectiva suele distinguirse entre multiculturalismo como concepto descriptivo, normativo y político-programático.

En cuanto concepto descriptivo denota una situación de hecho que caracteriza a las sociedades contemporáneas: la presencia en un mismo espacio de soberanía de diferentes identidades culturales. Esta situación no es una novedad ni obedece a un único molde, todas las naciones en mayor o menor medida son sociedades multiculturales. En esta perspectiva la multiculturalidad no es un ideal a alcanzar; sino una realidad a gestionar.

En cuanto concepto normativo, el multiculturalismo constituye una ideología o una filosofía que afirma, con diferentes argumentos y desde diferentes perspectivas teóricas, que es moralmente deseable que las sociedades sean multiculturales. Actualmente, este tema es objeto de grandes debates políticos y académicos. Aquí cabe distinguir entre una versión radical y una versión moderada o templada del multiculturalismo.

La versión radical o político-programática, defendida por algunos sectores de la izquierda social-demócrata que se reclama del posmodernismo, y apoyada por académicos como Charles Taylor (2001), tiende a legitimar las diferencias por sí mismas y en sí mismas desde una posición relativista. En consecuencia, otorga a toda comunidad cultural que vive en el seno de una sociedad democrática, un derecho ilimitado a conservar y practicar sus creencias y costumbres. Lo que se considera independiente de su conformidad o no conformidad con los valores y principios morales y jurídicos que rigen la sociedad de acogida. El argumento se basa en la inexistencia de criterios y fundamentos universales que permitan juzgar política o moralmente las culturas diferentes y sus prácticas.

En su versión moderada, el multiculturalismo acepta y preconiza la convivencia de culturas diferentes, pero dentro de un marco integrador común. Es decir, bajo el imperio de los principios y valores fundamentales en los que se sustenta la sociedad dominante. En otras palabras, se argumenta que el multiculturalismo no puede ser indiscriminado, porque entonces desembocaría en el relativismo absoluto y en la exaltación de las diferencias. Lo que a su vez conduciría a la segregación y al ghetto. De aquí la necesidad de principios éticos universales que hagan compatible las diferencias y garanticen la cohesión social. Sólo así se lograría que la multiculturalidad se oriente hacia la interculturalidad, o sea, que las diferencias no se transformen en irreductibles e inconmensurables, sino que, por el contrario, se debiliten las distinciones jerárquicas y se produzcan nuevos mestizajes (Demorgon 1996, 1998).

En cuanto concepto político-programático, el multiculturalismo es un modelo de política pública y una propuesta de organización social. Desde esta óptica se presenta como la expresión de un proyecto político basado en la valoración positiva de la diversidad cultural. En cuanto tal, implica el respeto a las identidades culturales; no como reforzamiento de su etnocentrismo, sino al contrario. Se le concibe a modo de camino más allá de la mera coexistencia, hacia la convivencia, la fertilización cruzada y eventualmente el mestizaje. Se lo define del siguiente modo:

*“Es el reconocimiento y la promoción del pluralismo cultural como característica de muchas sociedades. En oposición a la tendencia en sociedades modernas de unificación y universalización cultural, el multiculturalismo celebra y procura proteger la diversidad cultural, por ejemplo, los idiomas minoritarios. Al mismo tiempo se preocupa por la relación desigual que a menudo existe entre las culturas minoritarias y la cultura mayoritaria”* (Jary y Jary 1991: 319).

Las ideas precedentes pueden ser válidas en términos generales. Pero las dificultades comienzan cuando se desciende al terreno de las prácticas. Por ejemplo, tratándose de políticas indígenas, ¿cómo juzgar la legitimidad o ilegitimidad de prácticas *ajenas* a la cultura de la sociedad mayoritaria? ¿Qué criterios aplicar para ello?. Casos extremos de este dilema son el límite moral y legal de las prácticas culturales del canibalismo, incesto e infanticidio.

Will Kymlicka ha elaborado en su obra *Ciudadanía multicultural* (1996) una conceptualización que puede ayudar a dar respuesta a este tipo de interrogantes. El autor parte de la necesidad de otorgar derechos especiales a las minorías, pero desde una perspectiva *liberal*. Esto es, desde un planteamiento que parte del imperio de los derechos individuales y del valor fundamental de la libertad del sujeto. De este modo diseña un sistema en el que los derechos colectivos (que él denomina *derechos diferenciados en función de la pertenencia a un grupo*) y los derechos individuales se complementan sin resultar contradictorios. En síntesis, su proyecto intenta compatibilizar los valores liberales clásicos de *libertad e igualdad* con los derechos especiales en función de la pertenencia a un grupo que una sociedad *auténticamente* multicultural demanda. Dicho de otra forma: los derechos civiles, políticos y sociales, aunque básicos en cualquier sociedad que se llame a sí misma democrática, son *insuficientes* para asegurar el respeto a las minorías.

Llegados a este punto, vale la pena resaltar las implicaciones críticas del multiculturalismo. En la medida en que comporta la exigencia de respeto a las singularidades y diferencias de cada cultura, subcultura o grupo social, se contrapone, por una parte, a las políticas asimilacionistas de los Estados o culturas dominantes. Por otro lado, implica una crítica a la uniformidad que tiende a imponer la cultura mayoritaria de cada sociedad. También se contrapone indirectamente al eurocentrismo de occidente y a la globalización a partir de valores y realidades mercantiles. En resumen, en el corazón de esta doctrina está la defensa de los derechos de las minorías culturales, y en esto radica su mayor título de nobleza. Pero no se puede pasar por alto que el multiculturalismo también puede funcionar como una ideología que encubre las desigualdades sociales (étnicas, de clase, etc.) dentro del ámbito nacional bajo la etiqueta de “diferencias culturales” (Bauman 2004: 107).

El designio multiculturalista es el manejo de la diversidad en las sociedades liberales, acorde con las nuevas necesidades de la globalidad transnacional. Esto determina que es una diferencia admisible a partir de los principios liberales, y por tanto señala cuales son los límites de la tolerancia fijados por el propio neoliberalismo. Kymlicka, uno de los autores que ha defendido el reconocimiento de otras culturas, por concebirlas válidas y legitimas desde lo que considerado como un liberalismo abierto a la pluralidad, encuentra barreras que le impone su propio enfoque a cada paso.

Dicha dificultad podemos ilustrarlo brevemente, a partir de la distinción entre protecciones externas y restricciones internas que está en la base de su concepción de la autonomía. El punto que resalta Kymlicka es que el autogobierno —que se puede reconocer como derecho autonómico a los grupos con identidades propias—, es exclusivamente para que se resguarden de las amenazas y restricciones que puedan resultar de las decisiones arbitrarias de una mayoría perteneciente a otra cultura y que dispone de los instrumentos del poder. Es lo que llama protecciones externas. Con ello se podría garantizar desde el punto de vista multicultural una equidad *correcta* entre los grupos. Pero las decisiones que el grupo culturalmente subordinado pueda adoptar de cara a su propio sistema cultural y que buscan dar sustento a su vida colectiva, en tanto comunidad o pueblo (es decir, las restricciones internas), no deben permitirse desde un punto de vista liberal.

Kymlicka no parece advertir una primera cuestión que tendría consecuencias para su propia propuesta. Admitiendo la importancia que le otorga a las protecciones externas para alcanzar la equidad, no da cuenta de que las restricciones internas que los grupos quieren mantener, al menos en buena parte, tienen el propósito de proteger a su comunidad de las amenazas exteriores y como tales, funcionan en todo, de acuerdo con las protecciones externas que le parecen adecuadas al autor. La distinción entre protecciones y restricciones es claramente la que hace posible la afirmación preeminente de los derechos individuales. Kymlicka rechaza toda referencia a derechos colectivos, prefiriendo hablar de derechos con referencia a grupos.

Sólo los derechos individuales merecen equipararse con los derechos básicos o humanos que el liberalismo ya ha definido. Estos derechos, a su vez, se sostienen en la facultad de elección, de decidir con autonomía según lo entiende el propio liberalismo. Cualquier situación que se aparte de este marco, por tanto, deberá considerarse un ataque a la libertad que, desde luego, no debe tolerarse. De ahí que el autor opine que los liberales, cuando se trata de promover la equidad entre los grupos, pueden y deben postular determinadas protecciones externas. No obstante, deben rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros de un grupo a cuestionar y a revisar las autoridades y las prácticas tradicionales.

Pero el autor no puede ocultar que las llamadas restricciones internas, no son más que las decisiones que podrían adoptar los miembros del grupo a partir de sus propias normas identitarias. Las que podrían ser distintas o contrarias a los patrones liberales.

Este es el punto contradictorio y al fin impositivo del asunto, donde no se garantiza la facultad de agencia de los individuos; que, como hemos visto, no tiene que estar suprimida en el ámbito colectivo. Aunque pudiera mostrarse, hasta para el más exigente, que lo acordado es la expresión de la voluntad y el deseo más ardiente de los miembros del grupo, que ejercen así su facultad de elección, si ese acuerdo se aparta de lo liberalmente correcto, el autor lo considerara inaceptable. Lo que se busca garantizar es, entonces, el conjunto de principios y prácticas liberales. Exclusivamente hay un camino: vivir como liberal o convertirse en un liberal.

Kymlicka registra la opinión de los que objetan que algunas minorías no son liberales y, por lo tanto, los liberales deberían tratar de integrar a sus miembros en lugar de aceptar las demandas de respeto a sus culturas. Ante esto, el autor argumenta que, incluso en ese caso, nuestro objetivo no debería ser la asimilación de la cultura minoritaria; sino más bien liberalizarla de modo que pueda convertirse en el tipo de sociedad de ciudadanos libres e iguales que el liberalismo se propone lograr. Las minorías podrán mantener, desde luego bajo ciertas condiciones estrechamente vigiladas por el Estado *neutral*, algunos vistosos rasgos culturales como las costumbres o la lengua entre otras. Y todas esas diferencias serán aceptables, pudiendo mantenerse incluso como sociedades diferenciadas, siempre que asuman los principios liberales básicos, se entiende en lo político, lo social y lo económico, y no planteen ningún tipo de desafío a esa filosofía y ese modo de vida. Es decir, a condición de que puedan ser liberalizadas o “civilizadas”.

Finalmente estamos en presencia de un proceso diferencial, administrativo e inclusivo. Las diferencias entre cultura son contextualizadas histórica y sociológicamente para ser administradas como diferencia o excepciones; para luego incorporarlas a los circuitos de convivencia multicultural.

**2.3.4. Multietnicidad**

La sociología interaccionista en Latinoamérica estudia las delimitación étnicas en barrios de inmigrantes, estos enfoques pasan a la antropología a través de Barth(1968). Este autor es leído por el brasileño Roberto Cardoso de Oliveira, quien buscaba alternativas teóricas al culturalismo reinante. Cardoso conoce en 1979 el conjunto de estudios publicado en *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (1969), coordinado por Fredrik Barth. Para el brasileño esta obra reflejaba una línea de investigación caracterizada por la gran afinidad hacia su proyecto “Estudio de las áreas de fricción interétnica en Brasil”, iniciado años antes (1962) y patrocinado por el Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales. Su punto de partida era la crítica a cualquier culturalismo, particularmente las teorías de aculturación, en la medida en que soslayaba el fenómeno mismo de las relaciones interétnicas. Barth, específicamente en su introducción a la obra, da un tratamiento privilegiado al nivel de las relaciones sociales como la *base* sobre la cual se había de inquirir al respecto de un grupo étnico y su identidad.

Esa perspectiva desarrolla la idea de que lo importante de la etnicidad estaba en la interacción social cotidiana. Es decir, la etnicidad funciona a modo de un recurso, por lo general, mientras se daba la total absorción a la modernidad. Así, las identidades étnicas surgían de una resignificación de la identidad tradicional en los entornos contemporáneos; como un recurso para regular la relación interétnica en estos nuevos espacios dados por las redes de migración y comunicación.

Inicialmente la migración de indígenas a las ciudades en formación, vaticinaba que lazos regionales y paisanajes acabarían desapareciendo. Esto mostraba la forma en que la identidad étnica finalmente era un recurso que se abandonaba cuando ya no era útil. Esta idea utilitarista de la identidad étnica, es el fruto de la creación de grupos de interés o de presión unida por un origen común. Estos pretenden explicar el surgimiento, *reetnificación* o *desetnización* en función de la existencia o no de unos recursos o beneficios por los cuales organizarse.

La naturaleza excluyente de las identidades nacionales es muy distinta a las identidades étnicas. Puesto que el carácter analógico que refiere a los distintos niveles de similitud y diferencia o de inclusión o exclusión que puedan ser identificables en las interacciones, aunque dicha flexibilidad no suponga necesariamente que la identidad puede fundirse en la otra (Eriksen 1993: 157).

La etnia, a menos que la confundamos con *grupo*, es un “clasificador” que opera en el interior del sistema inter-étnico a nivel ideológico, como producto de las representaciones colectivas polarizadas por grupos sociales en oposición, latente o manifiesta. Tales grupos son étnicos en la medida en que se definen o se identifican valiéndose de símbolos culturales, “raciales” o religiosos. El carácter étnico de un grupo social tiende a ser fuertemente determinante, como ocurre en las áreas de fricción interétnica (Oliveira 1964: 43).

La definición del campo semántico de la etnia, aun cuando bastante exploratoria, nos remite el establecimiento de un puente entre la “antropología de las relaciones interétnicas” y la “sociología de las relaciones raciales”, nacionales o religiosas, que de algún modo, construyen sus identidades contrastantemente con ayuda de símbolos étnicos (Oliveira 1992: 44).

La influencia de Cardoso de Oliveira llega a México, a través de Miguel Bartolomé (1976. 1979. 1997) y A. Barabas (1999). Este último propone la validez instrumental del concepto de conciencia étnica, entendiéndola una manifestación ideológica del conjunto de las representaciones colectivas derivadas del sistema de relaciones interiores de un grupo étnico, las que se encuentran mediadas por la cultura compartida. Así “el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales (individuos y colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez 2000: 28).

El recorrido histórico conceptual, ya desarrollado, nos permirirá en los siguientes capítulos, analizar la condición colonial del indio en Atacama y, posteriormente, examinar el contexto sociopolítico de la formación del indígena atacameño. La diferencia entre indio e indígena es sustancial, puesto que, el primero será una entidad supraétnica y no logrará describir características propias de estos grupos sociales; en cambio el concepto de indígena permitirá visibilizar un sujeto social y étnico en Atacama.

Por otro lado, el concepto interaccionista de la etnicidad desarrollado es este capítulo, nos permitirá examinar el fenómeno atacameño a la luz de las relaciones interétnicas en una estructura social específica, cuyo propósito es resolver las diferencias culturales.

1. Los llamados “*pueblos de indios”* fueron aldeas de [indígenas](http://es.wikipedia.org/wiki/Ind%C3%ADgena) que existieron durante la colonia, fomentados por las autoridades españolas en la segunda mitad del [siglo XVI](http://es.wikipedia.org/wiki/Siglo_XVI), a partir de la [Real Cédula](http://es.wikipedia.org/wiki/Real_C%C3%A9dula) de [1545](http://es.wikipedia.org/wiki/1545). Se les ideó para realizar un cobro más eficiente de los [tributos](http://es.wikipedia.org/wiki/Tributo); para aumentar el control de la población sometida mediante la prédica y para disponer de concentraciones de mano de obra. El *pueblo de indios* era reconocido en [derecho](http://es.wikipedia.org/wiki/Derecho) como la organización administrativa básica de la llamada “[*República*](http://es.wikipedia.org/wiki/Rep%C3%BAblica_de_indios) *de Indios”*. Es decir era una suerte de [municipio](http://es.wikipedia.org/wiki/Municipio) indígena con población dispersa, en asentamientos designados *ex profeso*. Esta política de asentamientos, complementada con las [reducciones](http://es.wikipedia.org/wiki/Reducciones_de_indios), fue apoyada por una parte del clero que vio en ella un instrumento frente al abuso de la [*mita* minera](http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Mita_minera&action=edit&redlink=1) y del desacreditado sistema de [encomienda](http://es.wikipedia.org/wiki/Encomienda); acusado de haber sido convertido por los [encomenderos](http://es.wikipedia.org/wiki/Encomendero) en una método solapado de enriquecimiento y explotación. [↑](#footnote-ref-1)
2. En: <http://www.fmmeducacion.com.ar> [↑](#footnote-ref-2)
3. [Degregori](../AppData/Roaming/AppData/Local/Microsoft/Windows/Temporary%20Internet%20Files/Content.IE5/7QTW26AD/Degregori) 2004. <http://interculturalidad.org> [↑](#footnote-ref-3)
4. En Chile, “La Sociedad Mapuche de Protección Mutua, formada en 1916, se transformaría el año 1922 en la Federación Araucana, con Manuel Aburto Panguilef y se vincularía con la Federación Obrera de Chile y el Partido Comunista. En 1931 plantea una República Independiente Mapuche, que sería posible con la instauración del socialismo”. La Justicia,agosto 1935 (Foerster 1983). [↑](#footnote-ref-4)
5. Lo multicultural es el hecho social de la diferencia; el multiculturalismo es una intención política de la integración de la diferencia; y la multiculturalidad es una identidad que conduce políticamente las relaciones sociales de la diversidad (Zambrano 2002). [↑](#footnote-ref-5)
6. En la [sociología](http://es.wikipedia.org/wiki/Sociolog%C3%ADa) de [Pierre Bourdieu](http://es.wikipedia.org/wiki/Pierre_Bourdieu) (1989, 1990,1991 y 1997), un “*campo”* es un [sistema](http://es.wikipedia.org/wiki/Sistema) de relaciones sociales, definido por la posesión y producción de una forma específica de [capital](http://es.wikipedia.org/wiki/Capital). Cada campo es —en mayor o menor medida— autónomo; la posición dominante o dominada de los participantes en el interior del campo depende en algún grado de las reglas específicas del mismo. El conjunto estructurado de los campos, que incluye sus influencias recíprocas y las relaciones de dominación entre ellos, define la estructura social. [↑](#footnote-ref-6)
7. Esta situación ocurre en todas las grandes ciudades Latinoamericanas y en particular en Lima. *“Si bien la ciudad de los reyes nació a consecuencia de asentamientos de migrantes europeos invasores, la invasión que se produjo a partir de la década del 30 en adelante, fue conceptualizada por los criollos nativos limeños como un enfrentamiento étnico, social cultural y económico. El enemigo invasor, desprovisto de todo, tomaba la ciudad, se apropiaba de sus parques, plazas y jardines, implantando la pobreza, afeando la bella Lima señorial y sus palacios. La ciudad jardín se transformó en el reino de los vendedores ambulantes”* (Golte et. al. 1987: 11). [↑](#footnote-ref-7)
8. [↑](#footnote-ref-8)
9. Son el choque discursivo colonial y postcolonial, que interactúa entre la vigilancia cultural y los secretos clandestinos, que presuponían y reforzaban un cosmos bifurcado que historizaba la propia situación colonial, con la oposición de indios y no indios, de salvajes y civilizados, mallkus y santos (Abercrombie 2006). [↑](#footnote-ref-9)
10. Al parecer, quien primero introdujo el concepto de multiculturalidad, fue el gobierno canadiense para referirse a su nueva política de finales de los años ‘60 (Azurmendi, 2002). En efecto, frente a la pretensión separatista de la provincia de Québec, el gobierno acuñó por primera vez el término “multicultural” para denotar las tres entidades sociales de la Federación: la anglófona, la francófona y la de los aborígenes (indios, inuits y mestizos de once grupos lingüísticos y unos 35 pueblos diferentes). De este modo se reformulaba la cuestión del Estado-nación y rectificaba las prácticas forzadas de anglo-homogeneización, tratando al conjunto de los ciudadanos por bloques o etnias separadas en razón de su origen u horizonte lingüístico. Al mismo tiempo, también se alteró la clásica política canadiense homogeneizadora de la inmigración, pasando a tratar a los inmigrantes como si fuesen otras etnias más, y fomentando institucionalmente ciertas diferenciaciones en razón de cada grupo de inmigrantes. A partir de aquí, nos dice Azurmendi, el multiculturalismo aparece de inmediato en las aulas universitarias, como asunto relativo a unas minorías culturales cuyos derechos no se satisfacían. Muy pronto estas supuestas minorías fueron ampliadas al colectivo de *gays* y lesbianas, mujeres y hasta discapacitados. [↑](#footnote-ref-10)