



1

# **América Latina y el Caribe: Globalización y conocimiento. Repensar las Ciencias Sociales**

*Editores: Francisco Rojas Aravena y Andrea Álvarez-Marín*

---



**FLACSO**



Organización  
de las Naciones Unidas  
para la Educación,  
la Ciencia y la Cultura

Oficina Regional de Ciencia  
para América Latina y el Caribe

Representación de la  
UNESCO ante el MERCOSUR

# **Proyecto Repensar América Latina**

*Coordinador General:* Gonzalo Abad Ortíz

*Comité Editorial:*

Adrián Bonilla

Julio Carranza

Thetonio dos Santos

Francisco Rojas

Juan Valdés

## **Volumen 1**

**Francisco Rojas Avarena y Andrea Álvarez-Marín,  
Editores**

**América Latina y el Caribe: Globalización y conocimiento.  
Repensar las ciencias sociales**

ISBN 978-92-9089-175-8

© UNESCO 2011

Los autores se hacen responsables por la elección y presentación de los hechos que figuran en la presente publicación y por las opiniones que aquí expresan, las cuales no reflejan necesariamente las de la UNESCO, y no comprometen a la Organización.

Las denominaciones empleadas en esta publicación y la forma en que aparecen presentados los datos, no implican de parte de la UNESCO juicio alguno sobre la condición jurídica de países, territorios, ciudades o zonas, o de sus autoridades, ni sobre la delimitación de sus fronteras o límites.

Esta publicación se encuentra disponible en [www.unesco.org/uy/shs](http://www.unesco.org/uy/shs) y puede ser reproducida haciendo referencia explícita a la fuente.

Impreso en 2011 por la Oficina Regional de Ciencia de la UNESCO para América Latina y el Caribe  
Luis Piera 1992, 2o. piso  
11100 Montevideo, Uruguay

---

# Índice

Preámbulo. <i>Julio Carranza Valdés</i> .....	5
Presentación. <i>Gonzalo Abad Ortíz</i> .....	9
Introducción. <i>Francisco Rojas Aravena y Andrea Álvarez-Marín</i> .....	15
El compromiso de la ciencia y la ciencia del compromiso. <i>Julio Carranza Valdés</i> .....	57
La construcción del saber académico en América Latina: ¿voz de los excluidos o sostén de la tecnocracia? <i>Diana Tussie y Melisa Deciancio</i> .....	93
Las Relaciones Internacionales en la América Latina de hoy. <i>Grace Jaramillo</i> .....	117
Integración latinoamericana: Historia de crisis inacabadas. <i>Josette Altmann Borbón</i> .....	133
Repensar América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya Yala. <i>Rodolfo Stavenhagen</i> .....	167
Enfoques y tendencias en el análisis de los procesos de democratización en América Latina. <i>Ileana Aguilar y Tatiana Benavides</i> .....	197

Sociedad civil, participación y post-neoliberalismo. <i>Franklin Ramírez Gallegos</i> .....	233
El impacto de los cambios constitucionales en la Región Andina. <i>Francine Jácome</i> .....	273
Violencia en América Latina: La inequidad, el crimen organizado y la debilidad estatal inhiben el desarrollo humano. <i>Francisco Rojas Aravena</i> .....	311
Bibliografía .....	361
Relación de autores .....	407

---

# Repensar América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya Yala

*RODOLFO STAVENHAGEN*<sup>233</sup>

Existe una larga y respetable tradición en las ciencias sociales en América Latina que consiste en “pensar” la región como un todo y proponer interpretaciones “macro” en campos tan diversos como la historia, la economía, la cultura, la política, la sociología. Esto comenzó con los llamados “pensadores” hacia fines del siglo diecinueve y principios del veinte quienes elaboraron sugestivos ensayos sobre la identidad latinoamericana frente al pasado colonial europeo, o ante las pretensiones hegemónicas de la América anglosajona, así como también en torno a la diversidad interna de la región.

En la primera vertiente tenemos a quienes subrayaron la unidad lingüística de la América Hispana no solamente como un signo identificador sino como un elemento interpretativo de la identidad cultural y social de sus habitantes. Las pretensiones imperiales francesas condujeron a la invención del concepto de América Latina, que sigue muy enraizado en la actualidad, mientras que la vocación iberoamericanista de la Hispanidad fomentadas por la España franquista y sus herederos no logró el mismo impacto en la conciencia y el discurso de los hispanoamericanos. Además de la identidad lingüística, estas corrientes enfatizaron la importancia de la religión católica como marcador cultural, sobre todo frente a la América anglosajona protestante. De esta diferencia religiosa surgieron múltiples intentos de caracterizar la personalidad y los valores éticos de unos y otros, que se reflejaron a lo largo de varias generaciones en las obras de ensayistas que se proponían contrastar los valores

---

233 Sociólogo y profesor-investigador del Colegio de México.

materialistas del protestantismo septentrional a la espiritualidad católica de la América meridional. No faltarían quienes querían explicar las diferencias económicas entre Norte y Sur con base en estos términos.

A raíz de la Segunda Guerra Mundial, las nuevas instituciones internacionales procedieron a dividir al mundo en conjuntos regionales y así se fue cristalizando el concepto de América Latina como unidad de análisis y bloque político (el “voto latinoamericano” en la ONU, la OEA) y espacio de políticas financieras y públicas. La CEPAL, el BID, la OPS, etc., contribuyeron a enfocar la acción pública (*public policies*) en torno a esta nueva construcción regional, lo cual no tardó en reflejarse en las actividades de las ciencias sociales (CELADE, FLACSO, promovida por la UNESCO y otras). En el ámbito propiamente académico surgieron las “*area studies*” en las universidades norteamericanas, y pronto fueron creados los centros e institutos de estudios latinoamericanos, la mayoría de las veces con fuerte financiamiento de fundaciones privadas a instancias de las necesidades públicas. Para nadie es un secreto que este interés público regional (cuando menos por América Latina) surgió de las preocupaciones geopolíticas de seguridad nacional del gobierno americano. Algunos de los centros mencionados pronto se convirtieron en importantes *think tanks* sobre la “problemática latinoamericana,” desarrollaron currícula latinoamericanistas, atrajeron a numerosos investigadores y estudiantes, lanzaron importantes series de revistas y publicaciones sobre la temática latinoamericana y tuvieron una considerable influencia sobre el desarrollo de las ciencias sociales en los países latinoamericanos, sobre todo a partir de los sesentas del siglo pasado. A través de becas, proyectos de investigación, seminarios y conferencias, publicaciones y documentación, numerosas disciplinas de las ciencias sociales se dedicaron a “pensar” y a “discursar” América Latina. En este proceso se constituyeron instituciones como CLACSO, LASA y ALAS que siguen siendo sitios emblemáticos en donde se practica el “discurso” latinoamericanista.

El pensamiento latinoamericano en las ciencias sociales pronto impactó en otras regiones, especialmente en el entonces llamado Tercer Mundo. Todavía hoy puede uno encontrarse con académicos en, por ejemplo, algunos países asiáticos y europeos quienes no sin un dejo de nostalgia preguntan qué ha pasado con el pensamiento latinoamericano en las ciencias sociales. Se trata, por supuesto, no solamente de una pregunta académica sino también ideológica. Porque lo que puede llamarse el “pensamiento latinoamericano” en las ciencias sociales no solamente fue una reflexión sobre América Latina en su conjunto sino también, durante alguna época, una manera especial de en-

---

carar la problemática latinoamericana, asociada a la producción intelectual de algunos investigadores, pero también, sobre todo, a la continuada labor —durante muchos años— de instituciones señeras tales como CEBRAP, FLACSO en sus diversas sedes, ILPES, IEPERU, CED en Caracas, y otras no menos importantes. Se trataba de entender los fenómenos que se describían con términos como subdesarrollo, dependencia, clientelismo, modernización, marginalidad, populismo, autoritarismo, imperialismo, clase media, economía informal, reforma agraria, revolución, y otros. Estos conceptos no han desaparecido de nuestro lenguaje, desde luego, pero ahora ya no ocupan el centro de los debates, como era el caso durante unas dos décadas que van, digamos, desde los sesentas a los ochentas, o dicho de otra manera, desde la revolución cubana hasta el “Consenso de Washington.” O si queremos ser generosos, tres décadas hasta la disolución de la Unión Soviética. El pensar de las ciencias sociales sobre América Latina no se encontraba al margen de los grandes cambios políticos que movían al mundo.

Podemos preguntarnos, las ciencias sociales ¿siguen pensando América Latina — que es diferente a “pensar en América Latina.”? ¿Han repensado a la región, o se han olvidado de ella como tal? Las grandes interpretaciones ahora han perdido su atractivo; desde que el postmodernismo se adueñó de las ciencias sociales (y se apoderó de numerosos científicos sociales), los mega relatos ya no están de moda. En su lugar, están de moda las comparaciones. Se cultivan las investigaciones minuciosas sobre tendencias, divergencias, desviaciones, curvas, contingencias, causalidades, medias y normas, aceptando siempre, claro, los márgenes de error. Y de esta manera se acumula la información sobre el crecimiento económico, la desigualdad social, los procesos electorales, la urbanización, las migraciones, las actitudes de la opinión pública, el comportamiento de los consumidores, la influencia de los medios, la eficiencia terminal educativa, las conductas sexuales, etc. Se presentan interesantes comparaciones entre países latinoamericanos y sin duda se derivan ideas e interpretaciones sobre lo que resta de “América Latina”, incluida ahora la que se encuentra, gracias a la globalización, en Estados Unidos, bajo nombres como “Latinos” e “Hispanics”.

En términos de producción científica, los resultados se encuentran generalmente en gruesos volúmenes confeccionados y coordinados en equipo, y mucho menos en escritos de algún solitario “pensador.” Los intentos de síntesis (para no hablar de la “gran síntesis” a la europea) son demasiado escasos para hacer mella en el devenir de las ciencias sociales. Es triste decirlo, pero en buena medida este retroceso del “pensar latinoamericano” es resultado pre-

cisamente de las tendencias históricas aludidas y su influencia sobre nuestras instituciones y sus presupuestos.

Lo anterior no significa de ninguna manera que las ciencias sociales contemporáneas no hayan producido nuevos conocimientos importantes o propuesto modelos, esquemas analíticos y enfoques teóricos valiosos. La diferencia se da en la escala de la unidad de análisis (pocos se atreven hoy a generalizar sobre América Latina en cualquiera de nuestras disciplinas) y en la ambición de la teorización. Todo este trabajo (que se ha multiplicado considerablemente en los últimos años, dando por resultado una producción vasta, rica y diversificada) es un repensar colectivo sobre “nuestra América.” (Valga la osadía de referirme a un término *passé* del gran José Martí).

Tomemos, entre tanta cosecha sabrosa, un botón de muestra. Al presentar una reflexión colectiva sobre la materia, Manuel Antonio Garretón comienza preguntándose acerca del significado de la globalización para la integración de Latinoamérica. Advierte que “hay que distinguir entre las transformaciones reales, a nivel estructural, cultural y de la subjetividad individual y colectiva, y las ideologías que acompañan a estas transformaciones.”<sup>234</sup> Según el autor, las sociedades latinoamericanas han vivido cuatro profundas transformaciones en las últimas décadas: 1) el predominio de modelos político-institucionales de concertación y conflicto que tienden a reemplazar a las dictaduras, guerras civiles y modalidades revolucionarias; 2) el agotamiento del modelo de “desarrollo hacia adentro,” 3) el aumento de la pobreza y la marginalidad, con una recomposición del sistema de actores sociales, y 4) la crisis de la modernización occidental y de cultura de masas, predominante en nuestra cultura.

Se ha reforzado la sociedad política y la democratización, dice Garretón, pero al mismo tiempo su impacto es más reducido en la sociedad postindustrial globalizada, en la cual el eje organizador es el consumo y la comunicación, a diferencia del trabajo y el Estado que caracterizaban a las sociedades industriales nacionales anteriores. Como consecuencia tienden a predominar como nuevos actores sociales básicos los públicos no estructurados (vinculados al consumo) y los actores identitarios ligados a factores adscriptivos más que electivos y a intereses particulares más que universales. Esta circunstancia modifica la concepción clásica de lo que es ciudadanía, acompañada de nuevos modelos de inclusión/exclusión antes desconocidos en nuestros países.

---

234 Garretón, Manuel Antonio. Coord. (1999) *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*. Convenio Andrés Bello, Santafé de Bogotá, Colombia, p. 3.

---

De estas condiciones se derivan varios procesos. En primer lugar, la democratización (fundación, transición o reformas) ha conducido a democracias incompletas y débiles, lo cual replantea el problema de la legitimidad de la política y la democracia misma. El segundo proceso, la democratización social, ha resaltado el problema de la desigualdad y la diversidad sociocultural. El tercer proceso tiene que ver con el modelo de desarrollo económico, ya que al acabarse el modelo anterior, se advierte junto a la integración a conjuntos mayores (globalización, bloques regionales) la desintegración a nivel nacional y la desestructuración y el debilitamiento de los actores sociales vinculados al mundo del trabajo. En el cuarto proceso, se cuestiona la modernidad racionalista-instrumental con una visión latinoamericana identificada, según Garretón, con una América Latina “profunda,” ya sea indígena o mestiza. Los cuatro procesos mencionados desconocen un desarrollo unidimensional y producen la visión de una diferenciación multidimensional de las distintas esferas de la sociedad.

Todo ello, concluye Garretón conduce a que la política en su sentido clásico, como “cemento” de la sociedad o constructora de la identidad nacional, pierda relevancia y ceda el paso a “una expresión multidimensional de la subjetividad individual y colectiva fuera de la política.”<sup>235</sup> Por ello ya no puede reducirse la idea de espacio cultural latinoamericano a asegurar la identidad y la presencia de la región en el mundo, a través de sus lenguas o de sus manifestaciones culturales. El proceso de reconstrucción de la *polis* a nivel nacional-estatal y de construcción de un sistema continental incluye dimensiones económicas y políticas fundamentales, pero no puede prescindir tampoco de una dimensión cultural que está presente en todas las esferas.

Ya Néstor García Canclini había llamado la atención a la *heterogeneidad multitemporal* de las culturas latinoamericanas. Con sagacidad nos dice que en el estudio de la heterogeneidad cultural encontramos “una de las vías para explicar los poderes oblicuos que entreveran instituciones liberales y hábitos autoritarios, movimientos sociales democráticos con regímenes paternalistas, y las transacciones de unos con otros.”<sup>236</sup> La globalización, que García Canclini describe como “un objeto cultural no identificado”<sup>237</sup> ha transformado a las sociedades latinoamericanas en las últimas décadas, pero también ha reque-

---

235 *Ibíd.*, pp. 24-28.

236 García Canclini, Néstor (1989) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México DF, México, p. 15.

237 García Canclini, Néstor (1999) *La globalización imaginada*. Paidós, Buenos Aires, Argentina, p. 50.

rido de nuevos enfoques analíticos entre los que destacan la hibridización y el multiculturalismo. “En las reuniones de gobernantes americanos –observa García Canclini- parecen no haberse enterado de que la identidad es ahora, para millones de personas, una co-producción internacional.”<sup>238</sup>

Latinoamérica se ha integrado a la globalización mediante el comercio, la producción, el consumo, las migraciones, las ideologías, y a últimas fechas, mediante la cultura. La política, el Estado nacional, los movimientos sociales tradicionales ya no explican por sí solos los procesos de cambio que se dan en el continente. Las diversidades y la hibridización cultural también juegan su papel. Manuel Antonio Garretón, Néstor García Canclini y otros han llamado la atención a estos fenómenos, abriendo en las ciencias sociales nuevos caminos de investigación y análisis.

Un duro juicio sobre la década de los ochenta fue pronunciado por Francisco Weffort<sup>239</sup> antes de que asumiera el cargo de Ministro de Cultura del Brasil en el gobierno del otrora sociólogo dependista Fernando Henrique Cardoso. Comienza anunciando que el fin de siglo “registra una de las épocas de mayor crecimiento democrático y también de mayor crisis económica y social en la historia de los países de América Latina,”<sup>240</sup> y pregunta, seguramente con afán polémico, si se puede admitir la posibilidad de que los países mueran. Porque, “si los latinoamericanos no están preparados para ver lo que se viene por allí, podrían ver convertidas en chatarra no sólo muchas de sus máquinas e industrias, sino también algunas de sus ciudades, tal vez regiones e incluso países enteros.”<sup>241</sup> Juicio devastador, sin duda, pero fundamentado. Porque según Weffort, la modernización ha sufrido un estancamiento en los planos social y económico, que afecta, en algunos casos, “la posibilidad misma de supervivencia de las sociedades nacionales.” He aquí que en la década en la que se celebra en América Latina la transición democrática, y el modelo modernizador globalizante de nuestras sociedades, hay quien cuestiona la viabilidad misma de los países de la región. El empobrecimiento, el desgaste, el estancamiento, son conceptos que se aplican a la “década perdida” de los ochenta. En la mayoría de los países, constata Weffort, se agravan los viejos

---

238 *Ibíd.*, p. 124.

239 Weffort, Francisco C. (1995) “La América equivocada. Apuntes sobre la democracia y la modernidad en la crisis de América Latina.” En: Reyna, José Luis. *Comp. América Latina a fines de siglo*. Fondo de Cultura Económica, México DF, México, pp. 399-431.

240 *Ibíd.*, p. 399.

241 *Ibíd.*, p. 401.

---

problemas de subempleo, marginalidad social, desempleo, caída de los ingresos, deterioro de la calidad de vida, destrucción del medio ambiente, etc. Hoy, veinte años después, los datos confirman ampliamente este panorama. Pero la cultura política latinoamericana, considera Weffort, no refleja esta crisis. Nos dice que “el pensamiento latinoamericano afirma la política como terreno de la libertad,” ya que la lucha contra las dictaduras demostró que es posible avanzar hacia la democracia incluso en un periodo de crisis económica (en contraste con las teorías que afirman que la democracia sólo se da en el marco del desarrollo económico). La lucha política, resulta en consecuencia uno de los caminos para que estos países recuperen su sentido de viabilidad. Pero, ¿qué es lo que caracteriza la crisis actual? Según Weffort, es el bloqueo de las perspectivas que se ha traducido en un sentimiento de pérdida de futuro. Donde antes se pensaba en el progreso y el crecimiento de la riqueza frente a la pobreza, los años ochenta no corresponden a tales esperanzas. El juicio de Weffort es contundente: “Lo que vemos se parece más al desmoronamiento de una civilización que al anuncio de una nueva era.”<sup>242</sup> En fin, una *anomia generalizada* (idea que Weffort toma de Medina Echeverría) que nos ha llevado a diversos fenómenos de desorganización y de degeneración social en los que puede llegar a florecer incluso una “civilización de la cocaína” que se ha planteado inicialmente en el contexto colombiano pero que ya ha penetrado en México, Centroamérica y otros países. “Los países latinoamericanos se desintegran por dentro y por fuera,” anuncia Weffort, y la región es una región de países estancados, que en los años ochenta sólo se salva por la democratización. Pero esta democratización que no ha podido resolver los problemas fundamentales de los países latinoamericanos nos ha llevado a una extraordinaria crisis de poder, y puede configurar una situación de regresión, caracterizada por un profundo *apartheid* social. Ni siquiera la gran capacidad de organización de la sociedad civil (demostrada a lo largo de la transición democrática) ha podido hacer frente a esta contradicción. Ante este panorama, Weffort llama a combatir la anomia creando un nuevo orden legítimo, un nuevo consenso. Sus buenos deseos no constituyen aún un plan de acción. Hay que evaluar lo que ha pasado en la región durante los noventa y en el nuevo milenio.

Heraclio Bonilla nos recuerda que la historia de América Latina es un proceso claro de “*yuxtaposición de parcelas* de realidad cuya racionalidad remite a temporalidades distintas.”<sup>243</sup> Pero a diferencia de los debates de los años

---

242 Ibid., p. 410.

243 Bonilla, Heraclio (2008) “La metodología histórica y las ciencias sociales”. En: Cadena Inostroza, Cecilia. Comp. *XX años de ciencias sociales*. Memoria del colo-

setenta sobre la articulación funcional de los distintos modos de producción, Bonilla postula que los ordenamientos nuevos tienen la capacidad de destruir *parcialmente* al anterior, al mismo tiempo que no tienen la capacidad de reconstruir *orgánicamente* uno distinto. Ello tiene repercusiones en lo económico, lo social y lo político, que según el autor resulta en una lógica que “probablemente esté ubicada en algún lugar del inconsciente colectivo.” Para abordar este universo recurre a la historia de las mentalidades y aboga por el “reconocimiento pleno del orden ideal, incluso la preeminencia de la superestructura en el ordenamiento del conjunto de la totalidad social.”<sup>244</sup> Estamos lejos de los análisis marxistas de la dependencia y de las clases sociales a los que se avocaron los científicos sociales latinoamericanos durante la segunda mitad del siglo veinte.

Siguiendo, como ha sido costumbre, las principales modas intelectuales de los países metropolitanos, los investigadores latinoamericanos exploraron no solamente las mentalidades sino también las diversas subjetividades que el postmodernismo iba descubriendo. Frente a las estructuras determinantes y determinadoras surgieron los nuevos actores colectivos; ante el patriarcado real y simbólico se afirmó la identidad de género (femenina), en contraste con las estructuras de la producción fueron destacadas las redes de la información y los hábitos de consumo; la defensa de las libertades fundamentales desbancó la función social de los grupos organizados, y la pasión por la nación (esa comunidad imaginada como declarara un antropólogo) fue relegada mientras que las diversas identidades multiculturales, comunidades en construcción, llegaron a ocupar el escenario.<sup>245</sup> Estos debates fueron introducidos por los diversos escritos en torno a la teoría postcolonial, en donde comenzó a tener importancia la capacidad de respuesta de los grupos subalternos.<sup>246</sup>

La gran diversidad interna de los países latinoamericanos no puede entenderse solamente como resultado de una historia colonial o de los efectos de una construcción nacional polarizante o una globalización excluyente. La continuada existencia de formas pre-modernas de explotación y exclusión fue seña-

---

quio internacional, el Colegio Mexiquense, México, p. 196.

244 *Ibíd.*, pp. 196 y 203.

245 Gutiérrez Martínez, Daniel y Balslev Clausen, Helene. Coords. (2008) *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*. El Colegio Mexiquense/ Siglo XXI, Zinacantepec, México.

246 Chakravorty Spivak, Gayatri (1988) “Can the Subaltern Speak?” En: Nelson, Cary y Grossberg, Lawrence. Eds. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan, Londres, Inglaterra.

---

lada desde los sesentas por González Casanova<sup>247</sup> y Stavenhagen<sup>248</sup> mediante el concepto de “colonialismo interno.” Quijano sostiene que “la colonialidad [del poder] es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista.”<sup>249</sup> Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social.” Años antes, en 1992, Quijano ya había anunciado que era necesaria “*la decolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad.*”<sup>250</sup>

Este llamado nos acerca a la influencia en América Latina de los estudios postmodernos y postcoloniales, que llaman la atención, como señala Mignolo, a la coexistencia de un discurso hegemónico (europeo, moderno) y un discurso contra hegemónico (posmoderno, poscolonial).<sup>251</sup> Para superar definitivamente el legado de la modernidad es preciso dar un *giro epistémico decolonial*. Según Mignolo, el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma

- 
- 247 González Casanova, Pablo (1963) “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo”. En: *América Latina*. Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales. Año VI. No. 3, julio-septiembre. Río de Janeiro, Brasil y González Casanova, Pablo (2006) “Colonialismo interno [una redefinición]”. En: Borón, Atilio et al. Comp. *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
- 248 Stavenhagen, Rodolfo (1963) “Clases, colonialismo y aculturación.” En: *Revista América Latina*. Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales. Año 6. No. 4, octubre-diciembre, Río de Janeiro, Brasil, pp. 63 – 104.
- 249 Quijano, Aníbal (2006) “El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina.” Disponible en: [www.democraciasur.com](http://www.democraciasur.com) y Quijano, Aníbal (2007) “Colonialidad del poder y clasificación social.” En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. Eds. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogota, Colombia.
- 250 Quijano, Aníbal (1992) “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En: Bonilla, Heraclio. Comp. *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Libri Mundi, Tercer Mundo, Quito, Ecuador.
- 251 Mignolo, Walter (2007) “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto.” En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. Eds. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogota, Colombia.
-

de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño. La actualidad pide, reclama, un pensamiento decolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas “otras”.

América Latina comenzó a ser repensada a través de nuevos discursos y narrativas. Con frecuencia se olvida, sin embargo, que estos cambios de perspectiva no se han dado caprichosamente, sino que reflejan nuevas tendencias y procesos sociales, o bien, cuando menos, realidades ignoradas en gran medida con anterioridad por las ciencias sociales.<sup>252</sup> Así ocurre, por ejemplo, con el debate, relativamente reciente, en torno al multiculturalismo y la interculturalidad ligados a la emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores sociales y políticos en América Latina.<sup>253</sup> Como ha planteado Escobar, este análisis sugiere la necesidad de desplazarse de la sociología de las ausencias de los conocimientos subalternos a la política de la emergencia de los movimientos sociales; esto requiere examinar los movimientos sociales contemporáneos desde la diferencia colonial.<sup>254</sup>

---

252 Ver Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) (2009). *Controversias y Concurrencias Latinoamericanas* (Revista electrónica). Año 1. No. 2, número especial sobre pensamiento social latinoamericano.

253 Ver Bonfil Batalla, Guillermo (1981) *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Nueva Imagen, México; Stavenhagen, Rodolfo (1984) “Los movimientos étnicos y el Estado nacional en América Latina”. En: *Desarrollo Indoamericano*. Año XVIII. No. 81. Barranquilla, Colombia, pp. 19-26; Stavenhagen, Rodolfo (1997) “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina”. En: *Revista de la CEPAL*, No. 62, agosto, Santiago, Chile, pp. 61-73; Walsh, Catherine (2007) *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial*. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. Eds. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, Colombia y Dietz, Günther y Mateos Cortés, Laura Selene (2008) “El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad: estructuraciones subyacentes y migraciones discursivas del multiculturalismo contemporáneo”. En: Bastos, Santiago. Comp. *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, FLACSO, Guatemala.

254 Escobar, Arturo (2005) *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia.

---

El surgimiento de los pueblos indígenas como fenómeno sociológico y político tuvo que enfrentarse primeramente a dos paradigmas bien enraizados en el pensamiento de los científicos sociales en América Latina. Primeramente, la visión que equipara la modernización, el progreso, el desarrollo y la construcción nacional (conceptos poderosos de las ciencias sociales del siglo veinte) con la asimilación e integración de los pueblos indígenas al modelo de nación propuesto (desde el siglo diecinueve) por las clases dominantes, y ejecutado con ahínco por el Estado. Esta perspectiva se cristalizó a mediados del siglo veinte en la política indigenista de los Estados latinoamericanos, basada en la Carta de Pátzcuaro adoptada por el Primer Congreso Indigenista Interamericano de 1940.<sup>255</sup>

La segunda trinchera que tuvo que enfrentar el emergente movimiento indígena fue el análisis clasista de inspiración marxista-leninista, principalmente en su vertiente maoísta. En los debates que proliferaron a partir de la década de los sesenta (a veces vinculados a movimientos insurgentes guerrilleros como en Bolivia, Colombia, El Salvador, Guatemala, Nicaragua y Perú) los pueblos indígenas fueron categorizados como “campesinos pobres” cuyas aspiraciones y demandas debían ser canalizadas a través de la lucha de clases en alianza con otros sectores progresistas de la sociedad. Las identidades étnicas de los indígenas fueron más de una vez desechadas como elementos retrógrados y aún contrarrevolucionarios. Las tensiones que este enfrentamiento de perspectivas generó entre los científicos sociales así como otros actores sociales tuvo en ocasiones costos políticos y humanos elevados para los pueblos indígenas, como fue el caso en algunos de los países mencionados anteriormente.<sup>256</sup>

La mejor síntesis de la ideología indigenista oficial fue elaborada por el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán,<sup>257</sup> quien parte del hecho observable que

---

255 El Primer Congreso Indigenista Interamericano estableció el Instituto Indigenista Interamericano, dependiente de la Organización de Estados Americanos, que fue disuelto en 2009 después de languidecer durante varias décadas.

256 Para el caso de Guatemala, ver Esquit, Edgar (2008) “Disciplinando al subalterno. Vínculos de violencia y de gobierno en Guatemala”. En: Bastos, Santiago. Comp. *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. FLACSO, Guatemala, pp. 123-147. Para los países centroandinos, ver Pajuelo Teves, Ramón (2007) *Reinventando comunidades imaginadas*. Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, Perú.

257 Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967) *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. Instituto Indigenista Interamericano, México DF, México.

las comunidades indígenas se encuentran en las *regiones de refugio*, a las que no ha llegado la modernización económica y social. Se caracterizan por la coexistencia de una población ladina (no indígena) dominante y una población indígena dominada, a través del *proceso dominical*. Los ladinos ejercen su dominio desde su sede en la *ciudad regional primada*, sobre una constelación de comunidades indígenas fragmentadas que dependen económicamente de este *centro rector*, cuya población, compuesta principalmente por ladinos, depende a su vez económicamente de los indígenas. Si bien el proceso dominical gira esencialmente alrededor del mercado y la dependencia económica creada en torno a su funcionamiento, otros factores influyen asimismo en la dinámica del poder ladino sobre la población indígena, como son la segregación racial, el control político, la discriminación y los tratos desiguales a los indígenas por parte de los ladinos, la distancia social, y la acción evangélica. En estas regiones interculturales existe entre los ladinos y los indígenas un sistema de castas, rígido, adscriptivo, y no un sistema de clases abierto, dinámico, basado en la movilidad social de sus miembros. De allí la necesidad de la acción indigenista, para liberar a los indios del proceso dominical, integrarlos a la estructura de clases y a la nación. Para Aguirre, la transformación de los indios de castas a clases es un paso esencial en la transformación de las regiones interculturales de refugio. En este proceso, dejarán de ser indios y serán integrados plenamente a la sociedad nacional. La política indigenista del Estado tiene, según Aguirre, un papel modernizador, progresista y nacionalista. Las tesis del autor en este libro *Regiones de refugio*, que fue presentado por la delegación de México en un congreso indigenista interamericano, fueron ampliamente debatidas en la época, y también incorporadas al pensamiento indigenista de algunos países latinoamericanos. Aguirre Beltrán y otros indigenistas siempre sostuvieron que el indigenismo era una política de los mestizos para los indígenas, y no una ideología de los propios indígenas. Con variantes nacionales, el indigenismo mestizo ha sido esgrimido por el pensamiento político y social hegemónico de los países latinoamericanos hasta la actualidad. De hecho, el debate sobre la identidad mestiza y el mestizaje en América Latina, que comenzó desde los primeros años después de la Conquista, sigue vigente hoy en día., vinculado a la percepción del significado de los movimientos indígenas.<sup>258</sup>

El movimiento indígena, que emerge de manera organizada en la década de los ochenta, ha venido construyendo un nuevo discurso que cuestiona los

---

258 Basave Benítez, Agustín (1991) *México mestizo*. Fondo de Cultura Económica, México DF, México y De la Cadena, Marisol. Ed. (2006) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Envión, Colombia.

---

paradigmas con los que habían venido trabajando las ciencias sociales en la región. A través de congresos y seminarios, marchas, protestas, levantamientos, declaraciones, plataformas y manifiestos, las organizaciones indígenas afinan su discurso en distintos planos, que se refleja de diversa manera en los planteamientos de las ciencias sociales, y al mismo tiempo se nutre de ellos. Veamos algunos de temas más debatidos.

El reconocimiento jurídico y constitucional de los pueblos indígenas representa un cambio de lenguaje que anteriormente se refería a “grupos étnicos” y “comunidades indígenas.” A partir de los años ochenta numerosas leyes y varias reformas constitucionales incluyen el reconocimiento de los pueblos indígenas. Lo que antes pareciera ser un coto reservado a la antropología, despierta ahora el interés de las ciencias políticas y jurídicas. Junto con los indígenas, aparecen también nombrados, cada vez con más frecuencia, los pueblos de origen africano, los “afrodescendientes” que también han venido reclamando con insistencia sus derechos denegados e ignorados. El reconocimiento constitucional y jurídico establece, en principio, a los pueblos indígenas como sujetos de derecho y como objeto de políticas públicas. Sin embargo, el nombramiento legislativo puede ser también un retroceso frente a las nuevas normas internacionales en la materia, como sucedió en Chile en septiembre de 2009. En este país, el Senado aprobó a al vapor y sin consulta previa una enmienda constitucional que simplemente “reconoce la existencia de los pueblos indígenas” y algunos derechos a las comunidades, organizaciones e integrantes de estos en conformidad con la legislación existente. Chile se coloca así muy lejos de la normatividad internacional en la materia que ha emergido en los últimos años.<sup>259</sup> La reforma constitucional mexicana de 2001 no es menos restrictiva e incompleta. El debate constitucional y legislativo sobre el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas en países que durante su historia independiente los habían ignorado, se ha vuelto un nuevo campo contencioso en el que se dirimen visiones contrapuestas de la nación y de la sociedad.<sup>260</sup>

Los derechos de los pueblos indígenas comienzan a ser introducidos en el discurso sobre los derechos humanos. Aunque los instrumentos jurídicos de

---

259 Para un resumen de los derechos de los pueblos indígenas en Chile ver Instituto de Estudios Indígenas (2003) *Los derechos de los pueblos indígenas en Chile*. Universidad de la Frontera, Santiago, Chile.

260 Chenaut, Victoria y Sierra, María Teresa. Coords. (1995) *Pueblos indígenas ante el derecho*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México DF, México.

derechos humanos del sistema interamericano no hacen referencia a los derechos indígenas, la Comisión Interamericana y la Corte Interamericana de Derechos Humanos comienzan a ocuparse del tema. A partir de 2001, la Corte dicta algunas sentencias favorables a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, con argumentos que provienen de las disciplinas sociales que se venían ocupando de estas cuestiones desde hace tiempo.<sup>261</sup> A pesar de ello, en 2009, un proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas aún se encontraba enfrascado en la Organización de Estados Americanos. En la ONU, en cambio, el Consejo de Derechos Humanos abrió un espacio que culminó con la adopción por la Asamblea General de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en septiembre de 2007. Con anterioridad, la Organización Internacional del Trabajo había adoptado en 1989 el Convenio 169 sobre poblaciones indígenas, que ha sido ratificado por la mayoría de los Estados latinoamericanos.

La nueva normatividad internacional en la materia, abre también nuevos espacios para el examen de las demandas indígenas en materia de derechos humanos. Así, por ejemplo, las organizaciones indígenas han llevado denuncias —y con frecuencia han recibido apoyo— ante diversos comités de la ONU, la OIT, la UNESCO y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, así como a los organismos especializados en propiedad intelectual y relaciones comerciales. En estos menesteres han recibido apoyo también de organizaciones internacionales de la sociedad civil y agencias donantes de algunos Estados, sobre todo europeos. De esta manera, los pueblos indígenas se han ido convirtiendo en nuevos sujetos de derecho internacional, y el derecho indígena ha ingresado como materia y disciplina en las facultades de derecho de nuestros países, de las que se encontraba ausente hace apenas veinte años.

Con la transición a la democracia que tiene lugar en numerosos Estados de la región a partir de la década de los ochenta, se abre un ciclo de análisis sobre la problemática de la ciudadanía. Frente a la ausencia de ciudadanía en los regímenes autoritarios y a la ciudadanía controlada y restringida de los regímenes corporativistas, la transición democrática introduce plenamente el concepto de ciudadanía liberal que se ajusta bien al régimen de mercado libre de la era de la globalización. Pronto se advierte, sin embargo, que los acumulados rezagos en materia de derechos económicos, sociales y culturales, la persistente desigualdad y las repetidas crisis de legitimidad y representatividad en

---

261 Stavenhagen, Rodolfo (2009) La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en materia de derechos de los pueblos indígenas, UNAM, Facultad de Derecho, México DF, México.

---

los países latinoamericanos hacen problemático el concepto (incompleto) de ciudadanía liberal en esta región en esta época. Como consecuencia de la irrupción de los pueblos indígenas en el escenario social y político cobra vigencia la noción de ciudadanía multicultural, que Kymlicka ha desarrollado para el caso de Canadá.<sup>262</sup>

En el contexto latinoamericano, Rodrigo Montoya propone la noción de ciudadanía étnica, en construcción actualmente.<sup>263</sup> Hay en el Perú de los últimos 25 años un hecho notable: el despertar indígena y la lucha por una ciudadanía étnica. Antes de 1969 no había en la amazonía peruana, ninguna organización indígena. En julio de ese año se formó el Congreso Amuesha, embrión y punto de partida de una nueva etapa que alcanzó su punto más alto con la formación de la Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica, (COICA) que liga a las organizaciones nacionales indígenas del Perú, Bolivia, Brasil, Ecuador, Colombia, Venezuela y Surinam, en 1984. En sólo veinte años hay por lo menos un centenar de organizaciones de los pueblos indígenas a nivel de valles, ríos, regiones, departamentos y de toda la selva. Las centrales AIDSESP (fundada en 1981) y CONAP (Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana, creada en 1988) canalizan las dos vertientes organizativas, que a pesar de su división, expresan un avance significativo de los pueblos indígenas.... El derecho a la diferencia que se expresa en la noción de “ciudadanía étnica” es una novedad indígena en América del Sur... cuestiona la homogeneidad-igualdad propuesta por el proyecto civilizatorio occidental--- Desde las selvas tropicales de América surge una voz que cuestiona el ideal de la igualdad, para restringirlo a un conjunto de derechos como el de la vida, el trabajo, la salud, la organización, y que reclama un espacio pleno para que las diferencias lingüísticas y culturales se expresen libremente.”

Al iniciar el siglo, la CEPAL publica un estudio de Álvaro Bello que representa una puesta al día tanto del debate académico como de la evolución política de la ciudadanía indígena en la región.<sup>264</sup> Este nuevo concepto de ciudadanía multicultural, étnica o indígena no solamente toma en cuenta las realidades

---

262 Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, Barcelona, España. Para debates semejantes en otros contextos, ver Martín Díaz, Emma y de la Obra Sierra, Sebastián (1998) *Repensando la ciudadanía*. Fundación El Monte, Sevilla, España.

263 Montoya Rojas, Rodrigo (1998) *Multiculturalidad y política: derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. Sur, Lima, Perú, p. 98.

264 Bello, Álvaro (2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. CEPAL, Santiago, Chile.

multiétnicas de los países latinoamericanos, sino también reconoce como sujetos ciudadanos a las colectividades (llámense pueblos, comunidades, naciones, nacionalidades etc.) además de los individuos. La clásica tradición de los derechos individuales universales es ampliada con el concepto de derechos colectivos, ahora también reconocido en los instrumentos jurídicos internacionales de derechos humanos.<sup>265</sup> Persiste, sin embargo, un enconado debate en torno a la noción de derechos colectivos. Hay quienes niegan rotundamente la posibilidad de que existan derechos humanos colectivos, es decir, de las colectividades, e insisten que por definición los derechos humanos son individuales, de la persona humana. En los debates en la ONU, algunos países rechazan el concepto de derechos colectivos, por lo que votaron en contra de la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas.

En años recientes, la noción de derechos colectivos de los pueblos ha hecho progresos en el derecho internacional y comienza a abrirse paso también en el derecho doméstico, precisamente en relación con el concepto de ciudadanía étnica o multicultural. La situación de los pueblos indígenas demuestra que no podrán ser ejercidos efectivamente los derechos de los individuos si se desconocen los derechos colectivos de las comunidades y pueblos a los que pertenecen éstos. Algunas sentencias recientes de la Corte Interamericana de Derechos Humanos apuntan en esa dirección.<sup>266</sup>

Uno de los planteamientos más insistentes de los movimientos indígenas se refiere al uso del derecho propio, que es reconocido en algunas de las nuevas legislaciones y conduce a animados (y a veces enconados) debates sobre el pluralismo jurídico en nuestros países. La visión monista del derecho, que ha prevalecido durante la época republicana hasta la actualidad, acepta que en

---

265 Los derechos de los pueblos aparecen en el Art. 1 de los dos pactos internacionales de derechos humanos de la ONU, adoptados en 1966. El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación aparece en el Art. 3 de la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas.

266 Jelin, Elizabeth y Hershberg, Eric. Coord. (1996) *Construir la democracia. Derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*. Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela; Garretón, Manuel Antonio y Newman, Edward. Coord. (2001) *Democracy in Latin America. (Re)Constructing Political Society*. United Nations University Press, Tokyo, Japón; González Casanova, Pablo y Roitman Rosenmann, Marcos. Coords. (1996) *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. UNAM, México DF y Martí i Puig, Salvador. Ed. (2007) *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Fundación CIDOB, Barcelona, España.

---

el Estado nacional ha de funcionar un solo sistema jurídico, y argumenta con frecuencia que la pluralidad de jurisdicciones debilitaría al Estado nacional, crearía fueros de privilegios en donde todos deberían estar en situación de igualdad ante la ley, complicaría innecesariamente la administración de justicia y permitiría un sinnúmero de violaciones a los derechos humanos individuales. Por la otra parte, se sostiene, por el contrario, que el respeto al derecho indígena (también llamado con frecuencia derecho consuetudinario, usos y costumbres, costumbre jurídica o derecho comunitario) es una garantía para los derechos humanos de las colectividades indígenas, forma parte del respeto a la diversidad cultural, y contribuiría a evitar las persistentes y serias violaciones de los derechos humanos de los pueblos indígenas que se han ido acumulando en el marco del deficiente acceso a la justicia que actualmente se les brinda. Cada vez más, las cortes supremas y otros tribunales han ido reconociendo las jurisdicciones indígenas, de tal suerte que el derecho indígena ya está comenzando a formar parte de los sistemas jurídicos nacionales, no sin tensiones y contradicciones.<sup>267</sup>

Particularmente controvertidos han resultado los debates en torno a la autonomía indígena como nueva forma de inserción de estos pueblos en las estructuras del Estado, con frecuencia vinculada al ejercicio del derecho de libre determinación.<sup>268</sup> La Constitución Política del Estado Boliviano, adoptada en

---

267 Stavenhagen, Rodolfo (1988) *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. El Colegio de México e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México DF, México; Stavenhagen, Rodolfo e Iturralde, Diego. Coords. (1990) *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México DF, México; Serrano, Vladimir et al. (2005) *Panorámica del derecho indígena ecuatoriano*. Centro Ecuatoriano del Desarrollo de la Comunidad, Quito, Ecuador y Yrigoyen Fajardo, Raquel Z. (2000) “Reconocimiento constitucional del derecho indígena y la jurisdicción especial en los países andinos (Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador)”. En: *Revista Pena y Estado* # 4. INECIP y Editorial el Puerto, Buenos Aires, Argentina. La Constitución de Bolivia: Artículo 190. I. Las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios.

268 Assies, Willem y Gundermann, Hans. Eds. (2007) *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*. Línea Editorial IIAM, San Pedro de Atacama, Chile y Assies, Willem, van der Haar, Gemma y Hoekema, André. Eds. (1999) *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*. El Colegio de Michoacán, Zamora, México.

2009, incluye como formas de organización político-territorial en el país la autonomía municipal, regional y departamental, junto con la autonomía indígena. Los sujetos autonómicos de esta última son “las naciones y los pueblos indígenas originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias.” (Art. 289) En Ecuador, la Constitución de 2008 establece las circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas “que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo” (Art. 257). La primera experiencia de autonomía regional en una zona predominantemente indígena y afrocaribeña en años recientes fue la de la Nicaragua sandinista revolucionaria. En 1987 se adoptó el estatuto de autonomía de la Costa Atlántica. En su época fue muy discutida esta experiencia, y a veinte años de distancia existen ya varios estudios de evaluación de sus éxitos y limitaciones.<sup>269</sup> Más antigua es la experiencia de las comarcas autónomas indígenas en Panamá, pero durante mucho tiempo se dio en forma aislada sin mayor impacto regional en otros países, por lo cual tampoco fue foco de interés de las ciencias sociales.

El levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas en 1994 generó sus propias formas de autonomía. Al margen de un cambio significativo en la política estatal que no se logró a través de unos acuerdos de paz incumplidos por el gobierno de la época (1996), los zapatistas procedieron a crear sus propias autonomías en los municipios que lograron controlar políticamente, exponiéndose al hostigamiento y el desconocimiento de las autoridades del Estado. La reforma constitucional de 2001 reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación {que} se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. Hasta la fecha este vago principio constitucional no ha tenido ningún efecto práctico. En México el debate en torno a los pros y contras de la autonomía indígena sigue sin resolverse.<sup>270</sup>

---

269 Díaz Polanco, Héctor (1991) *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo Veintiuno Editores, México y Frühling, Pierre, González, Miguel y Buvollen, Hans Setter (2007) *Etnicidad y Nación. El desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua (1987-2007)*. F&G Editores, Guatemala.

270 García Colorado, Gabriel y Sandoval, Irma Eréndira. Coords. (2000) *Autonomía y derechos de los pueblos indígenas*. Instituto de Investigaciones Legislativas, México DF, México y Mattiace, Shannan L., Hernández, Rosalva Aida y Rus, Jan. Eds. (2002) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. CIESAS, México DF, México.

---

Vinculado a lo anterior, surge prácticamente como un nuevo campo de estudio la temática del multiculturalismo, referida especialmente a la educación y la cultura, pero también a la política y el tema del nacionalismo.<sup>271</sup> En la Constitución Política de 2009, “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.” (Art.1) Estos principios constitucionales, como otros semejantes en otras reformas constitucionales recientes en América Latina, abren un espacio a múltiples análisis e interpretaciones de carácter multidisciplinario.

La educación intercultural plantea numerosos retos a la visión republicana tradicional de las políticas educativas del Estado. Después de un largo periodo de haberla dejado en manos de la Iglesia, las repúblicas latinoamericanas comenzaron en el siglo XX a ocuparse de la educación indígena como tarea de Estado. En una primera etapa se trataba simplemente de llevar la educación elemental, en sus moldes tradicionales, a las comunidades indígenas rurales. Posteriormente surgió la idea de la educación bilingüe (en castellano y la lengua indígena local) como un paso metodológicamente adecuado para transitar hacia la castellanización completa. En décadas recientes ha surgido la pedagogía multicultural, y más recientemente, la norma de la educación intercultural, apoyada hoy en día por instancias internacionales como la UNESCO.<sup>272</sup> En Perú, por ejemplo, la educación intercultural bilingüe es un campo contencioso para el surgimiento de un singular activismo intelectual indígena que choca con visiones alternas de las comunidades serranas y de las oficinas gubernamentales limeñas.<sup>273</sup>

---

271 Gutiérrez Martínez, Daniel. Coord. (2006) *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*. El Colegio de México y Siglo XXI, México DF, México.

272 Dos informes señeros de la UNESCO dieron la pauta: Delors, Jacques et al. (1996) *La educación encierra un tesoro. Informe de la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI*. UNESCO, París, Francia y Pérez de Cuellar, Javier et al. (1995) *Nuestra Diversidad Creativa. Informe de la Comisión Mundial sobre la Cultura y el Desarrollo*. UNESCO, París, Francia.

273 García, María Elena (2008) *Desafíos de la interculturalidad. Educación, desarrollo e identidades indígenas en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú. Los intelectuales indígenas también han jugado un papel relevante en la descomposición del mito nacionalista en México. Ver Gutiérrez Chong, Natividad (2001) *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, México DF, México.

El debate en torno a la interculturalidad se antoja inagotable en la medida en que incluye aspectos culturales, sociológicos, antropológicos, lingüísticos, pedagógicos, psicológicos, ideológicos, religiosos, así como económicos, políticos y jurídicos, entre otros. Lo que comenzó hace algunas décadas como una discusión más bien técnica entre algunos especialistas en torno a la conveniencia de utilizar la lengua materna indígena en la enseñanza del castellano, termina actualmente en un replanteamiento total del sistema educativo nacional. La ONU reconoce el derecho de los pueblos indígenas a su lengua y cultura, a sus tradiciones, saberes y cosmovisión; todo aquello que el Estado nacional republicano negó a los pueblos indígenas durante prácticamente dos siglos. Hoy se han creado en diversas partes del subcontinente universidades indígenas interculturales que pretenden desarrollar nuevas pedagogías, construir nuevas visiones de país, explorar vías alternas de desarrollo, rescatar el ambiente y la naturaleza como elementos culturales de los pueblos. Siendo tan reciente esta experiencia, está abierta la pregunta de su eventual éxito o fracaso.

El multiculturalismo también choca con el enraizado racismo anti-indígena y antiafricano que permean a las sociedades latinoamericanas. Conforme se articula la demanda ciudadana de los pueblos indígenas en torno a las alternativas multiculturales de una sociedad plurinacional, se hacen más abiertas y frecuentes las reacciones racistas de aquellos grupos sociales y étnicos cuyos intereses y tradicionales prejuicios culturales y raciales son ahora expuestos a la luz pública. El tema del racismo ha entrado en la discusión pública en los medios, en los parlamentos, en las universidades, allí en donde con anterioridad o no existía o se encontraba soterrado o era un tabú. En Guatemala la vicepresidencia de la República encargó un diagnóstico del racismo en el país para elaborar una estrategia antirracista.<sup>274</sup> En Bolivia, a raíz de la asunción del primer presidente indígena, ocurrieron múltiples incidentes racistas violentos. Ahora se ha creado un viceministerio de descolonización para combatir de frente las tendencias racistas en la sociedad boliviana. En Perú se dio un enfrentamiento violento entre nativos amazónicos y la policía nacional en junio de 2009 (en torno a ilegales concesiones petroleras en tierras indígenas), lo cual desató una serie de pronunciamientos racistas en los medios y de algunas autoridades gubernamentales. Lo mismo ha sucedido en Chile y en otros países.<sup>275</sup>

---

274 Casaús Arzú, Marta et al. (2006) *Diagnóstico del racismo en Guatemala*. Vicepresidencia de la República, Guatemala.

275 Zambrano, Carlos Vladimir. Ed. (2002) *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

---

Por las características del régimen colonial y la autopercepción de algunas sociedades latinoamericanas como naciones mestizas, la opinión pública pensaba tranquilamente que el racismo no existía en estos países. Pero en el momento en que los pueblos indígenas, víctimas seculares de políticas racistas que no se atrevían a identificarse como tales, exigen sus derechos humanos y ciudadanos, el racismo enraizado no puede seguir escondido. Lo cual conduce necesariamente a una re-evaluación de la autopercepción y la autoimagen de las élites hegemónicas así como los grupos étnicos (mestizos, ladinos, cholos, mulatos) que son llamados a redefinirse ante el fenómeno de la demanda ciudadana indígena.<sup>276</sup>

El enfoque intercultural penetra también en la esfera de la cultura, incluyendo las políticas culturales en la medida en que existen. Se ha analizado sobre todo en relación con los medios y los mercados.<sup>277</sup> Los medios masivos audiovisuales de comunicación tienen un papel esencial en la conformación de la cultura popular, así como en la creación y destrucción de mitos y estereotipos, en los cuales con frecuencia aparecen los pueblos indígenas como objetos y sólo rara vez como sujetos de su propia historia.<sup>278</sup> En México funciona desde 1977 la Dirección de Culturas Populares e Indígenas en el marco del gobierno federal, pero su papel —y su presupuesto— ha sido exiguo ante la influencia de los medios de comunicación privados. Las pocas radios comunitarias en comunidades indígenas sufren el hostigamiento y el desprecio de las autoridades gubernamentales y de los medios privados.

El talón de Aquiles que refleja la alta vulnerabilidad de los pueblos indígenas ha sido la política de desarrollo, vinculado al problema de la tierra y los recursos. Es demasiado bien conocida la historia del despojo de los pueblos indígenas; la mayoría de los Estados latinoamericanos se erigieron sobre las ruinas de las antiguas culturas y civilizaciones indígenas. Todavía en las últimas décadas del siglo veinte continuaba —y continúa— la expropiación de tierras, territorios, aguas, bosques y otros recursos que aún quedan en manos de estas comunidades. Y eso a pesar de la legislación mencionada anteriormente.

---

276 Gutiérrez Martínez, Daniel y Balslev Clausen, Helene. Coords. (2008) *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*. El Colegio Mexiquense/ Siglo XXI, Zinacantepec, México.

277 García Canclini, Néstor (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo, México y Ortiz, Renato (1998) *Otro Territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Convenio Andrés Bello, Bogota, Colombia.

278 Martín-Barbero, Jesús (1998) *De los medios a la mediaciones*. Convenio Andrés Bello, Bogota, Colombia.

Este proceso recibe su legitimación en las diversas teorías de la modernización, el desarrollo, el progreso, la competitividad y la integración nacional, producidas o transmitidas en nuestros centros de investigación académica. Para integrarse al mercado norteamericano, algunos países andinos y amazónicos proceden a imponer la privatización de las tierras y los recursos de los pueblos indígenas. El presidente del Perú ha tildado de bárbaros, salvajes y retrógrados a los nativos amazónicos que reclaman sus derechos, recordando los discursos de sus antecesores del siglo XIX.<sup>279</sup> Quienes piensan igual en Brasil, Colombia, Chile o Ecuador también se oponen a los derechos indígenas con argumentos inspirados en el darwinismo social, el positivismo, el economicismo, el individualismo, que siguen siendo materia corriente en ciertos centros académicos.<sup>280</sup>

El debate que más ha dividido a la clase política se da en torno a la propiedad de la tierra. Si bien el liberalismo económico del siglo diecinueve hizo todo lo posible por entregar las tierras indígenas a los grandes propietarios, aún quedaban regiones indígenas aisladas sustraídas a este proceso. Cien años más tarde, bajo las instrucciones de los organismos financieros internacionales, los gobiernos latinoamericanos intensificaron su ofensiva contra los restos de los territorios indígenas que aún quedaban en manos de las comunidades. Sin embargo, para entonces (las últimas décadas del siglo veinte) la resistencia indígena había adquirido su propia dinámica, y como se ha mencionado arriba, las nuevas legislaciones reconocieron a distinto grado, los derechos tradicionales de posesión y ocupación de los pueblos indígenas sobre sus tierras ancestrales. Actualmente se sigue debatiendo acerca de los méritos relativos de la propiedad privada y la posesión colectiva. El neoliberalismo económico, apoyado por el liberalismo político, pretende llevar hasta sus últimas consecuencias la privatización y concentración en manos privadas de los últimos resguardos indígenas en el continente. Los movimientos indígenas y sus aliados (socialistas, ecologistas, altermundistas, indigenistas) arman estrategias para la defensa de las tierras y territorios indígenas, como se ha visto en casos tan diversos como Brasil, Colombia, Panamá, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, México, Guatemala, Venezuela, Argentina, Surinam y Paraguay. Los orga-

---

279 Para consultar los escritos y declaraciones de Alan García, ver <http://www.el-comercio.com.pe>. Para una visión alternativa, ver Romero Huayna, Jerónimo. (2007) *La globalización: una plataforma de exclusión de los pueblos indígenas*. Fondo Indígena, La Paz, Bolivia.

280 Para un estudio de caso en Chile, ver Mella Seguel, Eduardo (2007) *Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile*. LOM Ediciones, Santiago, Chile.

---

nismos públicos y privados de defensa de los derechos humanos han contribuido a ello; algunos tribunales supremos como la Corte de Constitucionalidad en Colombia han desarrollado jurisprudencia en la materia, así como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que está desarrollando una doctrina protectora de la propiedad colectiva de los pueblos indígenas en el marco de la Convención Americana de Derechos Humanos.

Igualmente se ha abierto el debate sobre el control y el manejo de los recursos naturales. Lo que según algunos gobiernos debe ser enajenado a las empresas transnacionales (como ha declarado el gobierno de Perú por ejemplo) para asegurar el desarrollo económico del país, los pueblos indígenas reclaman como suyo, basándose entre otros, en los derechos ahora reconocidos por Naciones Unidas.

Aunque la teoría del desarrollo endógeno (el enfoque cepalino de las primeras décadas y sus variantes) propuso una visión distinta a la del liberalismo rampante, que fue retomada en centros como el ILPES, CEBRAP, CED, IEPES etc., estas perspectivas alternativas fueron a su vez insensibles a las realidades multiétnicas de nuestros países y no lograron superar las limitaciones de los paradigmas keynesiano y pseudo-marxista (reformistas, se les llamaba) que dominaban la vida académica.<sup>281</sup>

En vez de estimular debates críticos y abiertos, generaron polémicas ideológicas de descalificación mutua, que a su vez engendraron posturas cada vez más radicales y estériles, como el senderismo en Perú y otras experiencias guerrilleras de los años sesenta y setenta. Los movimientos indígenas produjeron también su cosecha de “indianismos” radicales, algunos de los cuales florecen todavía.<sup>282</sup>

Paulatinamente, el movimiento indígena ha producido —en interacción con otros movimientos semejantes en distintas partes del mundo— su propio concepto: el desarrollo con identidad, basado no solamente en el respeto a las

---

281 Para una evaluación reciente ver Burchardt, Hans-Jürgen (2006) *Tiempos de cambio: repensar América Latina*. Fundación Heinrich Böll, San Salvador, El Salvador.

282 Para un examen de la situación entre los aymara de los países andinos ver Albó, Xavier (2002) *Pueblos indios en la política*. CIPCA/Plural Editores, La Paz, Bolivia. En Bolivia el movimiento indígena se dividió entre el indianismo del Mallku Felipe Quispe y el activismo del sindicalista Evo Morales, quien obtuvo la presidencia de Bolivia en 2005.

culturas indígenas, sino en la participación activa de los pueblos. A la par, se construye una visión a futuro del “buen vivir” (concepto incluido en la Constitución boliviana de 2009), que está basado en la supuestamente tradicional visión de integración armónica entre las comunidades y la naturaleza (el concepto andino de la *pachamama*, que tiene expresiones similares en otras partes del mundo).

Así como los pueblos indígenas proponen —con nombre y apellido— un desarrollo alternativo, solidario, comunitario, participativo, endógeno, armónico con la naturaleza, protector y no destructor del medio ambiente, igualitario y equitativo, así también reclaman que en la situación actual sus condiciones de vida se encuentran muy por debajo de los promedios nacionales y de las condiciones de otros sectores de la población nacional. De hecho las cifras que proporcionan los gobiernos, los organismos multilaterales y los centros de investigación, demuestran la continuada existencia de grandes desigualdades en ingresos, niveles de bienestar, servicios sociales y otros satisfactores entre las poblaciones indígenas y no indígenas.<sup>283</sup> Hasta hace poco, las estadísticas oficiales no proporcionaban los datos desagregados que permitieran enfocar las políticas públicas del sector social hacia los núcleos de población más necesitada, que en gran medida consiste de indígenas. Las autoridades a veces arguyen que desagregar datos por etnicidad sería un acto “discriminatorio;” otros invocan dificultades metodológicas con altos costos y resultados poco confiables. El hecho es que los especialistas que diseñan, analizan e interpretan las encuestas, y los que se encuentran en posición de tomar las decisiones que serían apropiadas (como reorientar los enfoques de las políticas sectoriales) se han dedicado poco al estudio de los pueblos indígenas. En consecuencia, el “cambio de paradigma” que ha tenido lugar (para llamarlo de alguna manera) requiere también de una respuesta estructurada de los centros académicos que generan las investigaciones, hacen las preguntas, diseñan los programas y sugieren las respuestas con las cuales deberán trabajar tanto los tomadores de decisiones en el sector público, como los directamente afectados, los pueblos indígenas.

---

283 En mi calidad de Relator Especial de la ONU para los Pueblos Indígenas (2001-2008) documenté ampliamente esta situación para el Consejo de Derechos Humanos. Ver Stavenhagen, Rodolfo. (2008) “Los pueblos indígenas y sus derechos”. Informes temáticos del relator especial sobre los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas. UNESCO, México DF, México.

---

En las dos décadas que abarca aproximadamente la transición del milenio, y al asomar el segundo centenario de las independencias políticas de los países hispanoamericanos, las naciones que surgieron de las ruinas del imperio español en las Américas se plantean una vez más la cuestión de la identidad nacional. Hace un siglo era común la afirmación que estos países constituían aún naciones inacabadas, y que era preciso consolidar su construcción, descartando la presencia indígena. A lo largo del siglo veinte se proclamaba que la modernización y el desarrollo nos conducirían a este objetivo. En este proceso, el pensamiento hegemónico, reflejado en las ciencias sociales, afirmaba que los indios —en la medida en que se les reconocía existencia alguna— eran un obstáculo a superar. Para ello servían las políticas asimilacionistas del indigenismo, pero aún sin el indigenismo era común considerar que el desarrollo económico y la integración a los mercados globales obtendrían el mismo resultado, la desaparición de los pueblos y las culturas indígenas.

Pero la vuelta del milenio también ha producido una visión alterna de país, la de un Estado plurinacional como el que se ha dado Bolivia en su nueva constitución de 2009, y como el que demandan numerosos movimientos indígenas en otros países. Los intelectuales orgánicos de las organizaciones que articulan esta demanda manejan un discurso que conduce a la construcción o reconstrucción de identidades étnicas diversas (quechua, aymara, maya, mapuche, mixteca, miskita, purepecha etc.) en el que se combinan elementos de los viejos planteamientos indianistas de hace tres o cuatro décadas con argumentos altermundistas del movimiento antiglobalizador y antineoliberal contemporáneo, fundamentados en los principios hoy universalmente reconocidos de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Así, la Cumbre de Pueblos Indígenas reunida en Puno, Perú, en mayo de 2009, con la presencia de 6500 delegados de numerosos países del mundo y más de 500 observadores, aprobó la Declaración del Lago Titikaka, resolviendo:

“Proclamar que asistimos a una profunda crisis de la civilización occidental capitalista donde se superponen las crisis ambiental, energética, cultural, de exclusión social, hambrunas, como expresión del fracaso del eurocentrismo y de la modernidad colonialista nacida desde el etnocidio, y que ahora lleva a la humanidad entera al sacrificio.

Ofrecer una alternativa de vida frente a la civilización de la muerte, recogiendo nuestras raíces para proyectarnos al futuro, con nuestros

principios y prácticas de equilibrio entre los hombres, mujeres, Madre Tierra, espiritualidades, culturas y pueblos, que denominamos Buen Vivir / Vivir Bien. Una diversidad de miles de civilizaciones con más de 40 mil años de historia que fueron invadidas y colonizadas por quienes, apenas cinco siglos después, nos están llevando al suicidio planetario. Defender la soberanía alimentaria, priorizando los cultivos nativos, el consumo interno y las economías comunitarias. Mandato para que nuestras organizaciones profundicen nuestras estrategias Buen Vivir y las ejerziten desde nuestros gobiernos comunitarios.

Construir Estados Plurinacionales Comunitarios, que se fundamenten en el autogobierno, la libre determinación de los pueblos, la reconstitución de los territorios y naciones originarias. Con sistemas legislativos, judiciales, electorales y políticas públicas interculturales, representación política como pueblos sin mediación de partidos políticos. Luchar por nuevas constituciones en todos aquellos países que aún no reconocen la plurinacionalidad. Estados Plurinacionales no solo para los pueblos indígenas, sino para todos los excluidos. Para Todos Todo y haciendo un llamado a los movimientos sociales y actores sociales para un diálogo intercultural, respetuoso y horizontal, que supere verticalismos e invisibilizaciones.

Reconstituir nuestros territorios ancestrales como fuente de nuestra identidad, espiritualidad, historia y futuro. Los pueblos y nuestros territorios somos uno solo. Rechazar todas las formas de parcelación, privatización, concesión, depredación y contaminación por parte de las industrias extractivas. Exigir la consulta y el consentimiento previo, libre e informado, público, en lengua propia, de buena fe, a través de las organizaciones representativas de nuestros pueblos, no solo de los proyectos sino de toda política y norma de desarrollo nacional. Exigir la despenalización de la hoja de coca.”<sup>284</sup>

La Declaración del Lago Titikaka forma parte de una larga serie de proclamas y declaraciones que las organizaciones indígenas han lanzado a lo largo de las últimas décadas. En estos documentos se perfila una nueva autoconciencia indígena, una feroz crítica al neoliberalismo capitalista, una visión alterna del Estado nacional, un modelo distinto de país y una emergente identidad étnica que busca transformarse en un nuevo concepto de ciudadanía. La

---

284 Al respecto ver: <http://www.prensaindigena.org.mx/nuevositio/?p=8407>

---

influencia de estos planteamientos se ha hecho sentir en los debates políticos y académicos y ha tenido fuerte impacto en los movimientos indígenas, tales como la lucha mapuche por sus tierras, el levantamiento del EZLN en México, los diversos levantamientos y la participación electoral de los indígenas ecuatorianos, los conflictos que enfrentan a las comunidades nativas amazónicas con el Estado neocapitalista peruano, los esfuerzos que ha desplegado el pueblo maya para reafirmar su identidad cultural en Guatemala, y, a partir de 2006, la participación del pueblo aymara en la gestión del Estado plurinacional en Bolivia. En otros niveles, algunos pueblos indígenas de Colombia luchan contra el peligro de su extinción, los indígenas de la Costa Atlántica en Nicaragua aún esperan que se cumpla la promesa de su autonomía regional planteada desde la victoria sandinista dos décadas antes, y los de Panamá desean que los visos de autonomía logrados hace años con la creación de las comarcas indígenas no se desvanezcan en el proceso de la globalización neoliberal. Si la lucha indígena por la emancipación<sup>285</sup> está aún en sus inicios históricos, la resistencia conservadora y liberal de las estructuras del poder no se ha hecho esperar. Para ello basta mencionar solamente la criminalización de la protesta social de los mapuches, la violencia selectiva contra las comunidades indígenas colombianas, el regionalismo racista y violento de los “cambas” del oriente boliviano contra el empoderamiento indígena, la represión violenta de la lucha de las comunidades amazónicas peruanas por sus recursos y sus tierras.

Estos conflictos de visiones, identidades y realidades sociológicas se dirimen también en el mundo de las letras y las ideas. Sirva de ejemplo el intento del exitoso novelista y derrotado candidato presidencial Mario Vargas Llosa, por descalificar post-mortem al escritor mestizo José María Arguedas, profundamente identificado con la cultura quechua, quien había logrado transformar el tema del conflicto de identidades culturales y étnicas en el Perú en uno de

---

285 Sobre la teoría sociológica de la emancipación, ver Santos, Boaventura de Sousa (2008) *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. CLACSO-Plural Editores, Buenos Aires, Argentina, p. 65: “Al contrario de algún “poscolonialismo”, no pienso que el término “emancipación social” debe ser descartado por ser moderno y occidental. Realmente pienso, que debe ser profundamente reconceptualizado para integrar las propuestas emancipatorias de transformación social formuladas por los diferentes movimientos y organizaciones que componen la globalización contrahegemónica...”

los grandes momentos literarios latinoamericanos.<sup>286</sup> O la polémica en torno a la autobiografía de Rigoberta Menchú, cuya validez fue cuestionada por un antropólogo social norteamericano, quien así puso en entredicho no solamente la integridad personal de la Premio Nobel maya, sino también toda una interpretación de la guerra civil guatemalteca de los años ochenta.<sup>287</sup>

## Conclusiones

A la vuelta del milenio surge nuevamente la preocupación de las ciencias sociales por reconstruir una visión de América Latina. Lo que comenzó hace dos siglos con una búsqueda ansiosa de las nuevas élites criollas latinoamericanas de su identidad nacional, pasó por diversas etapas: la integración nacional, el proceso de mestizaje, el indigenismo de Estado, el desarrollo modernizador, la democratización, la ciudadanía neoliberal. A principios del siglo veintiuno aparece el indianismo como ideología de resistencia, a la par que surge el multiculturalismo emancipador que plantea una nueva sociedad multinacional. Las disciplinas sociales académicas han estado un poco al margen de estos procesos, sus paradigmas se han quedado, por lo general, en la etapa del desarrollismo y de la democratización. La sociedad civil, al verse liberada del ambiente represor del autoritarismo político, logró enriquecerse con los movimientos sociales de derechos humanos y las luchas de los pueblos indígenas por su emancipación y empoderamiento. La praxis del cambio influyó a su vez en algunas tendencias de las ciencias sociales, como antes lo habían hecho en su momento, el movimiento obrero, los estudiantes, los habitantes urbanos, los campesinos sin tierra y las mujeres feministas. Como ha sucedido anteriormente en América Latina, algunos científicos sociales han saltado la barrera de la academia a la acción política y social. En el movimiento indígena han surgido los intelectuales indígenas, reconocidos cada vez más como

---

286 Para una introducción a los “textos esenciales” de Arguedas, ver Pinilla, Carmen María. Ed. (2004) *José María Arguedas, textos esenciales*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, Perú y ver la crítica de Vargas Llosa en *Vargas Llosa, Mario* (1996) *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Fondo de Cultura Económica, México DF, México. Para una crítica severa de la posición de Vargas Llosa, ver Montoya Rojas, Rodrigo (1998) *Multiculturalidad y política: derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. Sur, Lima, Perú (específicamente el capítulo VI).

287 Arias, Arturo. Ed. (2001) *The Rigoberta Menchú Controversy*. University of Minnesota Press, Minneapolis, Estados Unidos.

---

líderes sociales y como pensadores y orientadores de nuevas ideas y visiones para la acción política y la práctica social en los campos de la educación y capacitación, la comunicación social, el desarrollo comunitario, la contienda electoral, el cabildeo político y diplomático, el diseño, el manejo y la evaluación de proyectos, etc.

El movimiento indígena encara múltiples problemas, la oposición del Estado y de las clases y etnias hegemónicas así como sus propias debilidades. Está en proceso la construcción de nuevos enfoques teóricos que se han venido planteando en torno a las actividades del Foro Social Mundial y de las diversas reuniones y cumbres indígenas, así como las reuniones internacionales convocadas por el movimiento zapatista en la selva de Chiapas. Pablo González Casanova, abre el debate en torno a la “teoría de la selva”.

“La teoría de la Selva Lacandona contra el neoliberalismo y por la humanidad lleva el espíritu y estilo de las nuevas formas de pensar, sentir y actuar. Es una teoría algo constructivista y un poco postmoderna. No es utópica a la antigua; construye la utopía desde lo real. No recuerda la edad utópica, ni la espera, ni va a ella, aunque use la imagen del barco y lo construya en la Selva. No es milenarista ni es fundamentalista. Sus partidarios declaran que no saben a dónde va la historia del hombre-mujer y confiesan que no tienen una estrategia exacta o inexacta para que los seres humanos vivan con libertad, sin opresiones, ni exclusiones. No corresponde tampoco a una visión quijotesca o robinhoodiana; combina la aventura y el episodio heroico y justiciero con la organización de sanchos y campesinos que la dirigen, construyen, prueban, amplían a lo largo de varios años, y que ellos mismos corrigen en descubrimientos sucesivos de lo necesario y lo posible; letrados muchos, o auxiliados de letrados que se les juntaron. La teoría de la Selva no es pre-moderna: su magia es el espectáculo movilizador. Su “idolatría de la naturaleza” sólo es un complemento de esa cultura universal, crítica y técnica, con que también aprenden a dominar.”<sup>288</sup>

---

288 González Casanova, Pablo (1997) “La rebelión de la selva contra el neoliberalismo y por la humanidad (Proyecto de intertexto)” En: *Periódico La Jornada*, México.

Contra quinientos años de olvido, los indígenas desafían ahora al mundo y a las ciencias sociales con “un mundo en que quepan todos los mundos.” ¡Vaya tarea!