

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**  
**SEDE ECUADOR**  
**DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES Y COMUNICACIÓN**  
**CONVOCATORIA 2013-2015**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN RELACIONES**  
**INTERNACIONALES CON MENCIÓN EN NEGOCIACIÓN Y**  
**COOPERACIÓN INTERNACIONAL**

**“DESPUÉS DE AMÉRICA LATINA”: REGIONEIDADES**  
**CONTRAHEGEMÓNICAS DE LAS FUERZAS SOCIALES DE ABYA YALA.**

**MICHELE DOLCETTI**

**SEPTIEMBRE 2015**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**  
**SEDE ECUADOR**  
**DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES Y COMUNICACIÓN**  
**CONVOCATORIA 2013-2015**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN RELACIONES  
INTERNACIONALES CON MENCIÓN EN NEGOCIACIÓN Y  
COOPERACIÓN INTERNACIONAL**

**“DESPUÉS DE AMÉRICA LATINA”: REGIONEIDADES  
CONTRAHEGEMÓNICAS DE LAS FUERZAS SOCIALES DE ABYA YALA.**

**MICHELE DOLCETTI**

**ASESOR DE TESIS: ERNESTO VIVARES**

**LECTORES: EDUARDO RESTREPO URIBE,  
FERNANDO GARCÍA SERRANO**

**SEPTIEMBRE 2015**

## **DEDICATORIA**

A mi hermano Giulio,  
¿Por qué no?

## AGRADECIMIENTOS

A las personas que me acompañaron, motivaron y soportaron durante este camino. A Ernesto, Maestro y amigo. A Bruno, quien me animó a pegar este salto, acompañándome con su amistad y confianza. A Gladys y Vanessa, amigas, almas y corazones del Departamento de Estudios Internacionales y Comunicación. A las compañeras de Maestría y de viaje. A los Pueblos y Nacionalidades de Abya Yala y a las personas que me dedicaron su tiempo y que compartieron un trocito de su experiencia conmigo. María Vicenta, Mirian, Nina, Ampam, Ariruma, Eduardo, Ferran, Juan Carlos, Luis, ¡gracias! A los Maestros Eduardo y Fernando, por sus consejos, disposición y generosidad. Yachakkuna, Maestr@s: yupaychani.

Ahora nuestros caminos se separan. Yo retomo mi senderito habitual, lleno de alegrías y de muchas mortificaciones, de palabras y de hechos, un senderito que parece siempre igual y que nunca es igual. Ustedes sigan: y su camino es amplio, inmenso, luminoso. (...) Entonces adelante, con serenidad, alegría, (...) con el cariño hacia todas las cosas y los animales y las gentes que ya es en ustedes y que siempre debe estar; con honestidad, honestidad, honestidad y más honestidad, porque es lo que le falta al mundo hoy en día, y ustedes se la deben devolver, e inteligencia, más inteligencia y siempre inteligencia, lo cual significa prepararse, lo cual significa siempre lograr entender, lo cual significa siempre lograr amar, y...amor, amor (Manzi, 1976).

## ÍNDICE

<b>Contenido</b>	<b>Páginas</b>
RESUMEN .....	1
CAPÍTULO I.....	3
INTRODUCCIÓN.....	3
<i>Tropo russo</i> : algunas reflexiones personales sobre subjetividades y traducciones. ...	9
CAPÍTULO II.....	13
UNA EPI CRÍTICA Y DEL MATERIALISMO HISTÓRICO DECOLONIAL .....	13
Enfoques transnacionalistas, repliegues estratégicos e institucionalistas.....	14
La EPI crítica y del materialismo histórico. ....	20
Modernidad/colonialidad: descolonizando la EPI del materialismo histórico. ....	31
Una EPI crítica y del materialismo histórico decolonial. ....	36
Estrategia metodológica .....	41
CAPÍTULO III .....	48
FUERZAS SOCIALES INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA:.....	48
Lo internacional, desde antes de la globalización .....	48
Desarrollismo y asimilacionismo intelectual, de estado e internacional. ....	50
¿Emancipación o neosimilacionismo multiculturalista?.....	57
Identidades y política: dos y más Latinoaméricas. ....	65
Fuerzas sociales “después de América Latina”. ....	71
CAPÍTULO IV .....	75
“DESPUÉS DE AMÉRICA LATINA”: .....	75
Regioneidades contrahegemónicas de las fuerzas sociales de Abya Yala .....	75
Las cumbres continentales de Abya Yala: genealogía de un proceso de regionalización. ....	76
La trampa del reconocimiento internacional y el principio de continuidad histórica. ....	86
Regioneidades contrahegemónicas de las fuerzas sociales de Abya Yala. ....	95
CAPÍTULO V .....	102
CONCLUSIONES.....	102
BIBLIOGRAFIA.....	108

## ÍNDICE DE TABLAS Y GRÁFICOS

Gráfico 1. Esquema ontológico coxiano modificado .....	42
Tabla 1. Esquema metodológico triangular .....	44
Tabla 2. Antecedentes de cumbres continentales indígenas en los años 90 .....	77
Tabla 3. Cumbres continentales de fuerzas sociales indígenas (2000-2013) .....	80
Tabla 4. Otros encuentros recientes.....	83

## ACRÓNIMOS

AIDSESP	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
ALCA	Área de Libre Comercio de las Américas
AMPB	Alianza Mesoamericana de Pueblos y Bosques
CAOI	Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CICA	Consejo Indígena de Centro América
CIDH	Comisión Interamericana de Derechos Humanos
CIMA	Consejo Indígena Mesoamericano
CISA	Consejo Indio de Sud América
CMPI	Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas
COICA	Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONAPIP	Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas de Panamá
CONIC	Coordinadora Nacional Indígena y Campesina
CORPI	Consejo Regional de Pueblos Indígenas de América Central
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca
CTE	Confederación de Trabajadores del Ecuador
ECOSOC	Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas
ECUARUNARI	<i>Ecuador Runakunapak Rikcharimuy</i> – Movimiento de los Indígenas del Ecuador
EPI	Economía Política Internacional
FEI	Federación Ecuatoriana de Indios
FIPI	Frente Independiente de Pueblos Indios
INRUKTA-	<i>Imbabura Runakunapak Jatun Tantanakuy</i> – Federación Indígena y
FICI	Campesina de Imbabura
ISI	Industrialización por Sustitución de Importaciones
IWGIA	<i>International Work Group for Indigenous Affairs</i>
MAS-IPSP	Movimiento al Socialismo, Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos
PAIS	Movimiento Alianza País – Patria Altiva i Soberana
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONG	Organización No Gubernamental
ONIC	Organización Nacional Indígena de Colombia
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OOII	Organizaciones Internacionales
PRODEI	Programa de Desarrollo con identidad enfocado al vivir bien – buen vivir comunitario
RMIB	Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad
RRII	Relaciones Internacionales
SAIIC	<i>South and Mesoamerican Indian Rights Center</i>
TLCAN	Tratado de Libre Comercio de América del Norte
WAQ'IB KEJ	Coordinación y Convergencia Nacional Maya Waqib'Kej

## RESUMEN

¿Es posible considerar las articulaciones continentales de fuerzas sociales indígenas como fuentes de procesos de regionalización, o construcción material e ideacional de región? ¿Cuál es la aportación de tales procesos con relación a las ideas y prácticas dominantes de región, de formulación criolla y colonial? Estos no parecen interrogantes propios de los enfoques dominantes de Relaciones Internacionales, limitados a la observación de un universo cognoscible formal-institucionalista, conformado por un grupo restringido de procesos y actores autorizados.

Sin embargo, las propuestas críticas de la Economía Política Internacional (EPI) del desarrollo y los regionalismos ofrecen cierta apertura al respecto, coadyuvando el estudio histórico de una multiplicidad de procesos regionalistas latinoamericanos, más allá de “lo que hacen los estado” y del fetiche formal-institucionalista hegemónico en los estudios internacionales. En ellas, se entiende la importancia de la pluralidad de identidades y de ideas de región que conviven en el continente, por la acción de sus diversas fuerzas sociales.

Reconociendo el potencial de apertura ofrecido por tales aproximaciones críticas, el presente estudio se pregunta en qué consiste la aportación de las fuerzas sociales indígenas continentales en el actual proceso de transformación material e ideacional de la región. En la articulación de tales fuerzas se encuentran las fuentes de procesos de regionalización y de regioneidades contrahegemónicas con respecto a las ideas dominantes de América y América Latina.

Para su estudio se propone un acercamiento teórico de EPI crítica y del materialismo histórico decolonial. De esta manera, es posible reautorizar los procesos de regionalización y de consolidación de identidades regionales por parte de subjetividades y fuerzas sociales consideradas subalternas. Además, se pretende problematizar su relación con las fuerzas y las instituciones de lo internacional, más allá de la profecía de la emancipación de la sociedad civil global, de formulación globalista y transnacionalista.

Una vez caracterizado el enfoque teórico, en este texto se describe la trayectoria más reciente de tales fuerzas sociales en tres fases analíticas diferenciadas: una primera, de hasta los años 60 y 70 del siglo pasado, denominada de desarrollismo y asimilacionismo intelectual, de estado e internacional; una segunda, de los años 80 y 90,

del auge del neosimilacionismo multiculturalista; y una tercera, de los años 2000 hasta la actualidad, en la cual se visibiliza el papel de las fuerzas indígenas en la profundización de tres rupturas materiales y epistémicas fundamentales: en las formas de estado, en los modelos de desarrollo y en la propia idea de región que sustenta los regionalismos hegemónicos.

En base a esta contextualización, se estudian las aportaciones de las fuerzas sociales indígenas para repensar y revivir la región, mediante formas autónomas de regionalización, materializadas en sus cumbres continentales de entre los años 2000 y 2013, y de la propuesta de regioneidades contrahegemónicas y alternativas a las ideas de América y América Latina.

## **CAPÍTULO I**

### **INTRODUCCIÓN**

Desde la Economía Política Internacional (EPI) crítica del desarrollo y los regionalismos se aportaron entendimientos novedosos para repensar los proyectos regionalistas que conviven en América Latina y el Caribe. Esto es, gracias a su participación en el debate sobre las “dos Latinoaméricas”, generado en la Academia y en la prensa autorizada de la región y del mundo para explicar la coexistencia problemática entre proyectos de un regionalismo abierto, de inspiración europeísta, con esquemas más recientes y creativos de “nuevo” regionalismo soberanista y desarrollista.

Los estudios dominantes de la integración consideran que el solapamiento entre una multiplicidad de iniciativas de integración, de matriz ideológica y con objetivos tan diversos, dificultaría el desarrollo de la región en vez de facilitar su cooperación e inserción internacionales (Luhnow, 2014; Malamud, 2013; Malamud y Gardini, 2012; The Economist, 2013).

Los pensadores de la tradición crítica de EPI afirman que, lejos de tratarse de un problema a resolver, dicha multiplicidad es en realidad un beneficio, ya que refleja la heterogeneidad propia del continente; de sus sociedades, trayectorias históricas y proyectos políticos. En vez de ocultarla y rechazarla, desde enfoques formulados en base a la experiencia propiamente europea; en vez de promover la homogeneización del continente y su sumisión a una idea específica de regionalismo, que se equipara a la integración formal y a la apertura comercial, la pluralización de proyectos diferenciados es el reflejo del sano reconocimiento de las diferencias y puede contribuir a procesos de largo alcance de reconstrucción de la misma idea de región (Vivares et al., 2014).

Para entenderlo, estos autores proponen diferenciar y replantear las categorías comúnmente empleadas por los estudios de los regionalismos: los propios regionalismos, proyectos políticos que se formulan desde los estados y sus instituciones; la regionalización, consistiendo en una multiplicidad de procesos de construcción fáctica de región desde las diversas fuerzas sociales; y la regioneidad, o idea de región, siendo la dimensión identitaria que acompaña y sustenta los regionalismos en el nivel de las superestructuras (Bøås y McNeill, 2003; Farrell, 2005; Hettne, 2005; Hettne y Söderbaum, 2000).

Además, algunos se refieren a la importancia de reconocer y conocer más en profundidad una multiplicidad de “microrregionalismos”, dejando de centrarse únicamente en “lo que hacen los estados” para entender que la construcción de regiones es un conjunto de procesos que atañe a toda la sociedad, incluso a sus fuerzas más marginales (Breslin y Hook, 2002; Hettne y Söderbaum, 2000; Jessop, 2003; Söderbaum, 2005).

De esta manera, los estudiosos de la EPI crítica del desarrollo y los regionalismos ofrecen valiosos instrumentos para acercar los estudios internacionales a los niveles domésticos y locales de acción, rompiendo el sesgo formal-institucionalista que caracteriza sus aproximaciones hegemónicas.

Para los casos de América Latina y el Caribe, estas propuestas permiten reautorizar voces, vivencias y subjetividades hasta hace poco invisibilizadas, participando en un movimiento intelectual más amplio que intenta “bajar” la disciplina de su torre de marfil ontológica y epistemológica, llevándola a dialogar con las diferentes comunidades que componen el complejo espectro de las ciencias sociales. Gracias a la diferenciación y a una profunda caracterización de las categorías mencionadas: regionalismo, regionalización, regioneidad y microrregionalismos; intentan abrir el estudio de los regionalismos a algo más de las relaciones internacionales en su acepción tradicional.

Sin embargo, pocos estudios aprovecharon esta apertura para que la disciplina conociera en profundidad a las sociedades y a otros niveles de la vida humana. Los estudios internacionales siguen contribuyendo a la invisibilización de prácticas y vivencias que podrían aportar mucho para repensar y reconfigurar las prácticas y las ideas de región.

La idea que informa la elaboración de esta tesis nace de esta oportunidad y urgencia. Considerando las peculiaridades y las historias diferenciadas de este continente con respecto a otras latitudes, desde las cuales se formularon los modelos analíticos dominantes, emerge la siguiente pregunta: ¿cuál es el lugar de las fuerzas sociales indígenas continentales en este proceso de largo alcance de transformación y redefinición material e ideacional de la región?

Para conocer estos procesos, no basta con “de-occidentalizar” los estudios internacionales para “bajarlos” a las peculiaridades de los niveles domésticos, sino que

hay que orientarlos hacia la descolonización de sus asunciones centrales. Entre ellas, destaca la idea hegemónica y colonial de estado-nación, como entidad príncipe de las relaciones internacionales; configuración artificiosamente homogénea y nuclear que detiene el monopolio de la soberanía.

La acción de las fuerzas sociales indígenas del continente contribuye para descolonizar y replantear las formas institucionalizadas y hegemónicas de interrelación entre el estado y la sociedad civil en sus contextos domésticos de acción, implicando retos importantes para las ciencias sociales.

Para entender el estado y las sociedades domésticas latinoamericanas, ya no se puede prescindir de conocer las vivencias diferenciadas de subjetividades consideradas fronterizas o subalternas. Éstas, con sus propuestas de la plurinacionalidad y la interculturalidad, activan transformaciones profundas de los estados de la región y demuestran la insuficiencia de los paradigmas teóricos importados de otras latitudes.

¿Qué implica esto para las Relaciones Internacionales?, disciplina y práctica política que todavía se sustenta en una abstracción falaz del estado-nación uninacional y soberano, en relación con un conjunto limitado de instituciones y actores formalmente constituidos, destacando las Organizaciones Internacionales (OOII) y las Organizaciones No Gubernamentales (ONG).

¿Qué hay, más allá de las instituciones dominantes, en el restringido universo cognoscible de los estudios internacionales? ¿Existen procesos de regionalización y regioneidades formuladas y practicadas por las fuerzas sociales indígenas, que todavía no se conocieron desde los estudios de los regionalismos? ¿Qué implicaciones tienen estos procesos para las ideas de América y América Latina? ¿Son adecuadas, tales definiciones, para entender la región en sus más recientes transformaciones? ¿Es posible pensar en otras regioneidades, capaces de incluir y narrar con mayor coherencia la multiplicidad de historias regionales que se entrecruzan a partir de la colonización?

Al menos desde los años 90 del siglo pasado, mediante su articulación en niveles de acción regionales e internacionales, las fuerzas sociales indígenas de la región consolidan ideas contrahegemónicas y alternativas con respecto a las regioneidades dominantes. Mediante este estudio se quieren entender tales procesos, en su relación con los cambios y las transformaciones estructurales y superestructurales del continente y con la propia trayectoria de las articulaciones indígenas continentales.

Para ello, se propone un acercamiento teórico de EPI crítica y del materialismo histórico, enriquecido por la valiosa aportación y el desafío epistemológico del grupo latino/latinoamericano modernidad/colonialidad. Esta propuesta teórica y sus implicaciones para los estudios internacionales se describen en el próximo capítulo.

En particular, se considera que este cruce epistemológico permite “historizar, internacionalizar y politizar” los procesos estudiados. Esto es, porque implica volver a poner en relación los cambios en los niveles domésticos e internacionales de la acción social. De esta manera, contribuye a reconsiderar lo internacional en sus vertientes emancipadoras y a la vez constrictivas, y a reivindicar las dimensiones históricas y políticas de las identidades.

Paralelamente, el enfoque teórico aquí propuesto pretende desafiar ciertos vicios académicos que impregnan las ciencias sociales de matriz europeísta. En razón de las dimensiones del poder que subyacen a los dominios del conocimiento, cuestiona la solidez de la separación objetivista entre “sujeto cognoscente” y “objeto conocido”, y reconoce los límites y los riesgos relacionados con la transmigración y la contaminación epistemológica entre espacialidades e historicidades diferenciadas. Es en este sentido que, antes de explicitar el esquema teórico empleado para el estudio, en esta introducción se realizan algunas breves reflexiones personales sobre las subjetividades y las traducciones.

Tras haber explicitado el enfoque teórico, entonces, se dedica un capítulo a reconstruir los antecedentes históricos más recientes, útiles para contextualizar el estudio empírico de esta tesis. Para ello, se identifican y critican las aproximaciones dominantes de estudios internacionales a las articulaciones indígenas del continente. Se reconsidera el papel de las fuerzas y las instituciones internacionales con respecto al proceso histórico de articulación indígena continental y se afirma que, en lo internacional, también se conforman dimensiones de poder y procesos de *transformismo*. Los mismos se reseñan en tres fases analíticas diferenciadas.

La primera de ellas es la que se ubica hasta los años 60 y 70 del siglo pasado: la mal llamada “gestación” o “adolescencia política” de las fuerzas sociales indígenas, aquí denominada como fase de desarrollismo y asimilacionismo intelectual, de estado e internacional. De esta manera, es posible entender la participación de las fuerzas e instituciones de lo internacional en la consolidación del paradigma hegemónico

desarrollista, cuyo correlato con respecto a la “cuestión indígena” es el consenso asimilacionista.

La segunda fase identificada es la que se ubica en los años 80 y 90. Ésta se suele definir como la emergencia de un movimiento indígena continental, supuestamente coadyuvada por el papel emancipador de lo internacional. Dicha caracterización es reconsiderada a la luz del papel *transformista* de las fuerzas e instituciones de lo internacional. Sus dimensiones constrictivas son nuevamente apreciadas, siendo que el paradigma multiculturalista imperante también se impone como fuerza cristalizada y neoasimilacionista, ya que oculta las dimensiones de poder de las reivindicaciones indígenas bajo el reconocimiento folklórico de la alteridad.

En los años 2000 se identifica el comienzo de una tercera y última fase de análisis, caracterizada por la multiplicación y posible disputa entre modelos de desarrollo y proyectos regionalistas diferenciados. El debate sobre “las dos Latinoaméricas” es ampliado para reivindicar la coexistencia de otras vivencias de región, hasta ahora invisibilizadas. Éstas actúan en la profundización de importantes fracturas ideacionales: en las identidades y lealtades hacia el estado; en la conformación moderna uninacional del estado latinoamericano; y en la propia idea de región que sustenta los regionalismos hegemónicos.

Tales rupturas, lejos de ser meros obstáculos para el desarrollo de la región, son expresiones de la heterogeneidad y de la coexistencia de experiencias históricas diferenciadas, atadas por el vínculo de la colonialidad. Su reconocimiento pretende contribuir a la descolonización de los estudios internacionales, los cuales no pueden limitarse a los mundos formales e institucionales autorizados y a una idea falaz y dominante de unidad continental.

De esta manera se ubica el estudio empírico de la tesis, que se centra en la caracterización del proceso autónomo de cumbres continentales indígenas, considerado como un ejemplo valioso de regionalización, o construcción material e ideacional de región.

Para este estudio se emplea una estrategia metodológica cualitativa, partiendo de su dimensión macrosocial e histórica, en un esquema de investigación narrativo, cuyo apoyo empírico con descripciones e interpretaciones elaboradas por sus propios protagonistas. Tales elementos de estudio se extraen mediante un esquema triangular de

técnicas de recolección de datos, consistiendo en: la reflexión continuada sobre la literatura académica; el estudio bibliográfico de las declaraciones de cumbres continentales de fuerzas sociales indígenas realizadas en los años 2000-2013; y la realización de algunas conversaciones individuales en la forma de entrevista abierta con personas que participaron en el proceso organizativo de las fuerzas sociales indígenas.

Tras introducir el proceso estudiado con una breve genealogía de las cumbres de fuerzas sociales indígenas continentales, entonces, se estudian sus aportaciones para repensar y descolonizar las prácticas políticas y los estudios de los regionalismos. Esto es, en razón de su respuesta al papel *transformista* de la que se denomina la trampa del reconocimiento internacional.

Las fuerzas e instituciones de lo internacional afrontan las reivindicaciones indígenas en el marco de la doctrina interna o autonomista de la autodeterminación, primando su tratamiento como grupos sociales minoritarios, mediado por las ONG, y encontrando dificultades para establecer dinámicas de participación que correspondan a su naturaleza política.

Mediante la reivindicación del principio de continuidad histórica, las fuerzas sociales indígenas piden su reconocimiento como subjetividades políticas. La experiencia de las cumbres continentales es interpretada como la continuación de procesos históricos de articulación que anteceden la vivencia de la colonización y que perduran ante la persistencia de la colonialidad. De esta manera, en sus dimensiones de diplomacia “hacia dentro” y “hacia fuera”, consisten en procesos de construcción fáctica de región y contribuyen a su autorización en los espacios de la gobernanza mundial y regional.

Acompañando tales procesos de reconstrucción de región y de lo internacional, en las cumbres indígenas también se proponen regioneidades o ideas de región contrahegemónicas. Es el caso de la categoría identitaria de Abya Yala, formulada en el idioma del pueblo Kuna de Panamá.

En el marco de un proceso más general de restitución identitaria, esta definición permite narrar las vivencias e identidades diferenciadas de región, que coexisten y resisten en el continente. Además, contribuye a consolidar solidaridades entre fuerzas sociales acomunadas por su relación problemática con los estados y las fuerzas e instituciones de lo internacional.

La referencia a Abya Yala ganó centralidad en las cumbres continentales de fuerzas indígenas, como alternativa a las definiciones dominantes de América y América Latina. El estudio de su empleo en estos encuentros es clave para entender los regionalismos diferenciados de las fuerzas sociales indígenas del continente, así como su aportación para repensar las prácticas políticas de región en un sentido transformador.

Finalmente, en las conclusiones de este texto se reconsidera lo estudiado en relación con los debates teóricos planteados en su primera sección, así como para indicar algunos límites de la tesis que pueden motivar y orientar investigaciones futuras.

Antes de ello, en esta introducción se realizan algunas reflexiones personales sobre las subjetividades y el problema de las traducciones, lo cual contribuye a entender los alcances del enfoque teórico empleado ante el objetivo de descolonización de los estudios internacionales, ubicando a quien escribe con respecto a los procesos narrados.

### ***Tropo russo: algunas reflexiones personales sobre subjetividades y traducciones.***

Las y los internacionalistas somos una especie peculiar de científicos sociales y, en palabras de Celestino del Arenal, constituimos “una comunidad académica exclusivista, autista y endogámica” (2014). Acostumbrados a analizar los mundos humanos desde “muy arriba”, y dedicando una atención desmesurada por sus instituciones, solemos menospreciar sus y nuestras dimensiones humanas: las personas y los pueblos, con toda su complejidad.

Sin embargo, en un contexto tan desolador, también existen voces críticas, preocupadas por la elaboración de formas alternativas de conocer. Es el caso de las herramientas epistemológicas propuestas por Meghana Nayak y Eric Selbin, para que todo internacionalista reflexione (antes, durante y después de su trabajo) sobre interrogantes como los que siguen:

¿Quién eres tú? Ésta es una cuestión engañosamente sencilla y sorprendentemente difícil de responder significativamente. ¿Qué lengua(s) hablas? ¿De dónde vienes? ¿Dónde vives? ¿Cuál es tu identidad étnica o racial? ¿Puede ser definida con facilidad? ¿Qué divinidad/es adoras (si es que adoras alguna)? ¿Eres indígena? ¿Un ‘nativo’ de tu país? ¿De tu sociedad? ¿De tu cultura? ¿Cuáles son las fronteras de tu cultura? ¿Cómo describes a ti mismo/a? ¿Cómo describes a los/las demás en tu mundo? Luego pregúntate: ¿A qué renunciarías? ¿Para quién te sublevarías? ¿Contra quiénes lucharías? ¿Dónde te ubicarían las Relaciones Internacionales? (Nayak y Selbin, 2010: 44-45).

En esta línea, y como anticipado, es necesario acompañar este intento de cruce y contaminación epistemológica de una breve consideración acerca de dos cuestiones fundamentales y problemáticas.

En primer lugar, la aproximación teórica que se propone para este estudio reconoce las dimensiones de poder de todo conocimiento pretendidamente informado, en particular el que se elabora desde los espacios privilegiados de la Academia. En este sentido, resulta imprescindible reconocer desde dónde y para qué habla quien escribe, ya que tiene un lugar político con respecto a los procesos estudiados.

Es por ello que, al menos en esta breve sección, prefiero hablar en primera persona. Aunque sea por un momento, quiero evitar el artificio de la escritura impersonal, dominante en la producción académica en lengua castellana porque funcional a su propósito falaz de objetividad.

El reconocimiento de mi experiencia y vivencia personal, como hombre blanco de clase media, de lengua materna italiana, estudiante de postgrado de origen europeo, escribiendo desde las instalaciones de una institución internacional como es la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, contribuye a que rechace toda pretensión de hablar “en representación” de sujetos subalternos; en lugar de los mismos.

Aun así, cualquier ejercicio de autorreflexión y todo intento de humildad intelectual no son suficientes para esquivar los sesgos derivados de mi subjetividad, la influencia de mi bagaje intelectual, así como las consecuencias del juego de poder y reconocimiento en el que participo escribiendo sobre determinados sujetos y desde mi personal visión del mundo. A este propósito, citando un breve y sugerente ensayo de Jorge Luis Borges:

No hay ejercicio intelectual que no sea finalmente inútil. Una doctrina filosófica es al principio una descripción verosímil del universo; giran los años y es un mero capítulo –cuando no un párrafo o un nombre- de la historia de la filosofía (...) la gloria es una incompreensión y quizás la peor (Borges, 2008: 53-54).

En mi opinión, queda la opción de buscar, en la medida de lo posible, una aproximación honesta ante mundos que no dejarán de serme ajenos, manteniendo constancia de los límites de mi subjetividad y de mi particular visión de los hechos. A este respecto, en su célebre ensayo “Historia de la Revolución Rusa”, Trotsky afirmaba que:

(...) el lector serio y dotado de espíritu crítico no necesita una imparcialidad engañosa que le ofrezca una copa de espíritu de conciliación mezclado con una buena dosis de veneno depositado en el fondo, sino que le ocurre una buena fe científica que, para expresar sus simpatías y antipatías, claramente y sin máscaras, intenta fundarse sobre un estudio honesto de los hechos (Trotsky, 1972: 14).

En segundo lugar, relacionado con el intento de localización y universalización del conocimiento, que se plantea como correlato epistemológico al cruce entre las dos propuestas teóricas de la EPI crítica y del materialismo histórico y de la modernidad/colonialidad, emerge la cuestión problemática de las traducciones.

En este caso, también hay que admitir la existencia de dimensiones de poder, subyacentes a los procesos informados de traducción y de migración epistemológica de un espacio al otro del conocimiento humano. Esto no significa, sin embargo, que se tengan que evitar las contaminaciones y fertilizaciones entre diversas perspectivas teóricas, siempre que resulten compatibles en sus asunciones ontológicas y epistemológicas centrales y que compartan un compromiso crítico con el entendimiento y el cambio de los órdenes de poder, teniendo siempre en cuenta los límites intrínsecos a toda traducción.

Antonio Gramsci, en su segunda nota al escrito *Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici*, invocó la siguiente consideración de Vladimir Il'ič Lenin sobre una resolución aprobada en el III Congreso de la Internacional Comunista respecto de las cuestiones organizativas de los partidos:

La resolución es excelente, pero es casi por completo rusa, o sea casi por completo inspirada en las condiciones rusas. Este es su lado bueno, pero también su lado malo. Malo, porque estoy convencido de que casi ningún extranjero podrá leerla (...). En primer lugar es demasiado larga. (...) Los extranjeros, de costumbre, no pueden leer cosas parecidas. En segundo lugar, aunque la lean, ninguno de los extranjeros la comprenderá, justamente porque demasiado rusa (Gramsci, 2007: 2748-2749).

Si bien hay textos, teorías y aproximaciones aparentemente *troppo russe* (demasiado rusas), entiendo la búsqueda de la traducibilidad como una actitud comprometida con el cambio social y político, en la medida en que “incentiva los conceptos y las teorías desarrolladas localmente a emigrar para otros lugares cognitivos a modo de poder ser utilizados fuera de su contexto de origen” (Santos, 2010a: 49).

Con todas estas reservas, delante de los procesos que me aproximo a estudiar y ante la perspectiva de las enseñanzas que obtendré de ello, no dejo de ser un extraño;

*huayra apamushka*, como se dice en Kichwa del Ecuador: alguien “traído por el viento”. Mis raíces, familia y afectos se encuentran a diez mil kilómetros de distancia. Mi interés por conocer las propuestas y las luchas de las fuerzas sociales indígenas de este continente, tal vez sugiere algo respecto de mis inclinaciones intelectuales, de mi cultura y valores, ideales políticos y perspectivas de vida. Sin embargo, esto no me impide cometer errores y malinterpretar las palabras y los actos de quienes emprenden estas luchas, de las cuales dependen sus vidas y las de sus pueblos; aquellas personas que seguirán luchando, cuando yo haya dejado el país para emprender otro viaje.

Esto implica que, para mí y para las pocas personas que leerán este texto, las razones y los sentires que subyacen a los procesos aquí representados sean finalmente intraducibles. La posición privilegiada desde la que escribo es, quizás, un límite ineludible. Con todo, solamente espero cumplir con un objetivo: conocer(me); manteniendo una preocupación que considero vital: respetar las identidades, la integridad y las trayectorias de las personas y los grupos que, de manera más o menos directa, contribuyeron a la realización de este trabajo.

## CAPÍTULO II

### UNA EPI CRÍTICA Y DEL MATERIALISMO HISTÓRICO DECOLONIAL

Cuando hacemos Relaciones Internacionales, debemos preguntarnos en qué medida somos turistas, exploradores/as y aventureros/as en los mundos de otras personas. ¿Cómo explotamos e ignoramos a los/as otros/as? ¿A quiénes categorizamos y etiquetamos? ¿La existencia de quiénes es a la vez negada y aprovechada convenientemente para comprobar nuestras teorías o para cumplir nuestras agendas políticas y económicas? ¿Hacia dónde viajamos, como voyeurs, esperando conectar con, explorar o descubrir unos ‘conocimientos verdaderos’ sobre cómo deben ser unos lugares o unas personas (con o sin una mágica dosis de fantasía)? ¿Quiénes no pueden viajar? ¿Quiénes presumimos que nunca podrán viajar para mirarnos a ‘nosotros/as’? (Nayak y Selbin, 2010: 22).

Este capítulo tiene la finalidad de construir el marco teórico necesario para llevar a cabo la investigación que informa la tesis y, para ello, se plantea un reto central: enriquecer los aportes de la EPI crítica y del materialismo histórico con los aportes sustantivos y la atención epistemológica del grupo latino/latinoamericano modernidad/colonialidad, en un intento de “provincialización” de la disciplina y para apreciar procesos y subjetividades “fronterizas” y “silenciadas”. Con esta finalidad, se divide el capítulo en cuatro secciones principales.

En la primera de ellas se caracterizan los principales enfoques mediante los cuales se han estudiado los movimientos indígenas latinoamericanos en sus dimensiones continentales; procesos que han sido denominados de internacionalización o transnacionalización de las luchas indígenas latinoamericanas mediante aproximaciones teóricas globalistas y transnacionalistas. Se evidencian sus sesgos principales y límites conceptuales, aprovechando el proficuo debate con las perspectivas de estudios de las identidades, en sus vertientes estratégicas e institucionalistas. En base a ello, se identifican algunos puntos críticos para el estudio de las fuerzas sociales indígenas continentales, siendo éstos: su entendimiento del papel de “lo internacional” y las dimensiones políticas y múltiples de las identidades.

Tales observaciones permiten introducir la sección principal del presente capítulo, consistiendo en un intento de cruce epistemológico entre las aportaciones de la EPI crítica y del materialismo histórico y los aportes del grupo latino/latinoamericano modernidad/colonialidad.

Finalmente, se dedicará un breve apartado para explicitar la estrategia metodológica empleada.

### **Enfoques transnacionalistas, repliegues estratégicos e institucionalistas.**

En esta sección se presentan las características centrales de los enfoques dominantes mediante los cuales se han estudiado los movimientos indígenas latinoamericanos en sus expresiones “más allá de las fronteras del estado”: los procesos de internacionalización, transnacionalización e incluso globalización de las luchas indígenas.

Se trata de estudios enmarcados en su tiempo, caracterizados por una perspectiva ontológica principalmente positivista. Tales aproximaciones aplicaron marcos de interpretación que se insertan en las corrientes institucionalistas liberales de Relaciones Internacionales (RRII). Éstas se caracterizan por describir las principales dinámicas que caracterizarían la época contemporánea mediante la categoría de globalización. Con esta expresión se suele describir un aumento de las interdependencias entre actores estatales y no estatales, la reducción de las fronteras y de los poderes estatales-nacionales, y la posible concreción de un paradigma de gobernanza global sustentado en una cada vez más sólida sociedad civil global.

La globalización, en los enfoques transnacionalistas de estudio de los movimientos indígenas, es interpretada como apertura optimista para la acción social; como una verdadera “ventana de oportunidades” (Martí i Puig, 2004: 374; Rodríguez, 2008), consistiendo en “procesos de mayor participación de las comunidades en las instituciones, nuevas estrategias de cooperación y una mayor capacidad de formación de sus miembros” (Brysk, 2007: 18).

Tales estudios se sustentan en la aplicación de los modelos interpretativos elaborados por Keck y Sikkink (1998) y Risse, Ropp y Sikkink (1999), pudiendo matizar algunos de los sesgos globalistas de los enfoques de sociedad civil global de autores como Jan Aart Scholte (1999), Mary Kaldor (2003; 2003a) y David Held (2010). En este sentido, tuvieron un valor incuestionable si pensados en el contexto de cambio y avance de las discusiones teóricas de la disciplina de RRII, ya que lograron introducir el estudio de actores no estatales, como son las fuerzas sociales indígenas, en un campo de investigación tradicionalmente muy estatista.

Sin embargo, mantienen una visión de lo internacional y de la globalización como cambio contextual, prevalentemente de agencia, que permitiría la inauguración de nuevos espacios y oportunidades para las reivindicaciones de sociedad civil y la expresión de las múltiples identidades no exclusivamente nacionales, vehiculadas por los denominados “nuevos movimientos sociales”.

Lo internacional, con sus estructuras institucionalizadas de gobernanza regional y global, ofrecería oportunidades para que los movimientos locales estrecharan alianzas con coaliciones transnacionales de sociedad civil (*transnational advocacy networks*). De esta manera, se ampliarían los efectos de sus reivindicaciones, permitiendo un retorno positivo en lo doméstico, incluso en aquellos países menos porosos antes tales demandas. Estas dinámicas son descritas, en los modelos arriba mencionados, como “efecto boomerang” y “efecto espiral”, para enfatizar dichas implicaciones de retorno de lo internacional a lo nacional.

Las décadas de la globalización, entonces, supondrían un verdadero “salto de escala” para los movimientos indígenas latinoamericanos, cuya emergencia sería favorecida, o incluso inducida, por la “reducción del estado” en pro de la sociedad civil (Rodríguez, 2008) y por la concreción de ejemplos exitosos de *indigenous advocacy networks*, “redes indigenistas de solidaridad” y “redes internacionales de carácter humanitario” con organizaciones internacionales favorables a su expresión, ONG y otros actores que vehicularían y propiciarían su acción (Brysk, 1996: 41; 2007: 17; Martí i Puig, 2004; 379).

Tales “redes activistas internacionales” participarían en procesos de autoconciencia por parte de las fuerzas sociales indígenas domésticas y continentales, propiciando su politización (Brysk, 2007: 23; Martí i Puig, 2004: 380-381). En palabras de Allison Brysk, referente de los enfoques transnacionalistas:

(...) la sociedad civil internacional tiene el papel múltiple de equilibrar el «campo de juego» con los estados, insertar a los movimientos indígenas en las instancias internacionales relevantes y apoyar sin distorsionar sus pares indígenas en su etapa de la *adolescencia política* (2007: 20 *las cursivas son mías*).

En algunas interpretaciones transnacionalistas, la “ventana de oportunidades” de la globalización contribuiría a la “creación y consolidación” de un verdadero “Movimiento Indígena Global, que hoy día tiene una voz muy fuerte en las Naciones Unidas y en algunas redes de movimientos sociales transnacionales” (Escárcega, 2010: 3).

Si bien hay que reconocer que estas aportaciones tuvieron un papel central en destacar ciertas dimensiones internacionales de las movilizaciones indígenas continentales y en propiciar el entendimiento de fuerzas sociales no estatales por parte de los estudios internacionales, es preciso destacar algunos sesgos que las caracterizan para así propiciar su cuestionamiento. En este apartado, aprovechando la discusión existente con los estudios estratégicos e institucionalistas de los movimientos de identidad, se destacan dos críticas centrales, relacionadas con el papel de lo internacional y con la naturaleza múltiple y política de las identidades.

En primer lugar, se puede evidenciar que los paradigmas globalistas y transnacionalistas elaboran entendimientos *naïfs* de lo internacional, en base a una contraposición falaz entre lo doméstico y los procesos de globalización; consistiendo en una profecía del debilitamiento del estado ante las fuerzas internacionales. La cuestión de la “internacionalización” o “transnacionalización” de movimientos indígenas puede ser problematizada mayormente (Morin y Santana, 2002). Si bien se puede pensar en cierto “desnacionalismo de estado de los pueblos indios [*sic*]”, y de una “nueva dimensión transnacional de una lucha indígena desnacionalizada” (Varese, 1997: 28-29), el estado y lo político siguen importando, en lo doméstico así como en lo internacional.

Como afirma Dumoulin-Kervran, en el paradigma de *transnational advocacy network* de Keck y Sikkink se tiende a menospreciar algunas importantes dimensiones de poder y se puede incurrir en un sesgo de confirmación consistiendo en la “profecía de la emergencia de la sociedad civil mundial” (2010: 32).

Estudios como el de Allison Brysk se sustentan en un “entendimiento ahistórico y a menudo universalizante de dónde, si, y cómo este fenómeno [de globalización] importa para la política de identidad y la acción colectiva” (Yashar, 2007: 173) y, mientras atribuyen los logros de los movimientos indígenas a fuerzas externas (de lo internacional), achacan sus lagunas a debilidades internas (Martí i Puig, 2004: 394).

En alternativa, en el presente estudio se propone entender que lo internacional, bajo una interpretación de órdenes regionales y mundiales, siempre estuvo presente en América Latina y en las fuerzas sociales indígenas continentales, y que no apareció por arte de magia con los procesos de globalización. Como afirma Varese, “el espacio indígena (...) se globalizó en el siglo XVI” (1997: 20) y, desde entonces, es posible

detectar y problematizar el papel de las fuerzas y las instituciones de lo internacional con respecto a las luchas y vivencias de las fuerzas sociales indígenas, como se intenta hacer en el siguiente capítulo de este texto con respecto a la época más reciente.

Por otro lado, la propia globalización no se interpreta únicamente como retirada del estado en favor de la sociedad civil; de las gentes y los mercados, sino como forma/s específica/s o modelo/s de desarrollo y de relación estado-sociedad, mediada/s por la acción de las fuerzas y las instituciones domésticas (Cox, 2002; Gill y Law, 1993; Morton, 2007). De esta manera, es posible apreciar la existencia de “internacionalizaciones sesgadas” y de procesos de cooptación o *trasformismo* subyacentes al reconocimiento, por parte de los actores y las agendas internacionales, de las subjetividades y las luchas indígenas (Bellier, 2010: 66; Clark, 1997).

Estas problemáticas permiten enlazar con la segunda crítica a los enfoques transnacionalistas de movimientos indígenas, que se puede resumir mediante el conocido debate de las ciencias sociales entre reconocimiento y redistribución, aplicado al estudio de las identidades (Fraser y Honneth, 2003).

Diversas aportaciones reaccionaron al excesivo optimismo ínsito en los enfoques de *transnational advocacy networks*, cuestionando su tendencia a dar por sentada la uniformidad histórica y geográfica de los pueblos indígenas latinoamericanos, y a subestimar las dimensiones políticas de sus reivindicaciones, cerrando la discusión en términos del reconocimiento internacional y doméstico de su diversidad cultural.

Los movimientos de identidad, como se interpretan las movilizaciones y organizaciones de pueblos indígenas, no concluyen con la inauguración de espacios de consulta y concertación y no acaban con el multiculturalismo liberal que informó las nuevas constituciones latinoamericanas en los años 90 (se hace referencia a este debate en el próximo capítulo), sino que se sustentan en reconfiguraciones y discusiones identitarias profundas y, en el contexto de cambio y transformación de las relaciones entre estado y sociedad, desafían profundamente los sustentos históricos del estado-nación y de la democracia representativa.

En este sentido, no basta con describir la “emergencia de lo indígena” como una cuestión de reconocimiento en mundo globales y en el contexto de debilitamiento neoliberal del estado-nación, sino que hay que estudiar cómo evolucionan, tras su reconocimiento, las complejas negociaciones entre identidades múltiples y complejas,

en el interior de las sociedades domésticas y transnacionales latinoamericanas (Revilla, 2005).

Algunas de estas cuestiones se pueden desprender de los análisis estratégicos de las identidades, los cuales se caracterizan por una entrada epistemológica clara: su preocupación es “el uso de la identidad”, evidenciando su carácter cambiante y relacional, así como la posibilidad de que los movimientos sociales la empleen como recurso estratégico de la acción colectiva (Beck y Mijeski, 2000; Gros y Ochoa, 1998; Máiz, 2004; Revilla, 2005; Smith, 2007).

En estos términos, las movilizaciones y organizaciones indígenas continentales y “la construcción de una identidad amerindia panétnica” tendrían lugar posteriormente a la concreción de interrelaciones concretas entre movimientos domésticos diferentes y se asentarían como estrategias para fortalecer su acción ante los estados (Dumoulin-Kervran, 2010: 30; 34). Las alianzas internacionales con ONG y otros actores no dejan de tener relevancia en tales aproximaciones. Sin embargo, en ellas hay que destacar la existencia de dimensiones y relaciones de poder, entre los movimientos y otros actores, así como dentro de los mismos movimientos.

Así, por ejemplo, la apertura de oportunidades de expresión de las voces de líderes e intelectuales indígenas en el seno de algunas OOII es cuestionada en términos de jerarquización de las organizaciones de base y distanciamiento de las sociedades locales y nacionales de apoyo. Es así que Dumoulin-Kervran, haciendo uso de la literatura teórica estratégica de acción social, llega a afirmar que, a partir de los años 90, “la etiqueta identitaria del indio es mucho más provechosa que la del campesino: programas específicos, captación de recursos internacionales, posibilidades de viajes y gratificaciones simbólicas” (2010: 33).

Con todo, si bien estas perspectivas introducen el poder en los estudios de los movimientos indígenas y de sus identidades, su atención casi exclusiva por las vertientes estratégicas de las luchas deja de lado sus dimensiones estructurales, reduciendo los procesos estudiados en términos de relación agente-agente. Además, en ellas persiste una interpretación de las identidades como alternativas excluyentes, impidiendo apreciar su multiplicidad y coexistencia problemática en procesos complejos de identificación y reidentificación colectiva e individual.

Para matizar tales sesgos, en el presente estudio se asume que los colectivos y los individuos no operan necesariamente selecciones excluyentes entre las identidades, sino que éstas coexisten de manera problemática, en particular en los espacios socio-políticos del continente latinoamericano, en el que la construcción de las identidades fue y sigue siendo mediada por la experiencia histórica de la colonización y la colonialidad (Hobsbawm, 1994).

Además, se intenta superar un límite subyacente a todo análisis estratégico de sociedad civil, que consiste en perder la relación de estos procesos con cambios más generales de las estructuras y las superestructuras de larga duración; de los modelos de desarrollo y de relación estado-sociedad civil. Se rechaza cierta tendencia a referirse a la emergencia de los movimientos indígenas como “expresión natural de identidades étnicas integrales” e “inmutables” o, viceversa, de centrar toda interpretación en una perspectiva relacional estratégica, perdiendo así la dimensión histórica y estructural de estos procesos (Yashar, 2005: 9-12).

En afinidad con este posicionamiento, se presenta una opción de estudio de economía política institucional, representada en particular por el trabajo de Deborah Yashar (2005; 2007). A diferencia de los estudios estratégicos de identidades y de los enfoques transnacionalistas, Yashar destaca la centralidad del estado y de sus modelos hegemónicos de desarrollo en el cambio y las transformaciones de oportunidades para las fuerzas sociales indígenas del continente. Según la autora, los estudios transnacionalistas menospreciaron el hecho que “los estados intentan moldear, coordinar y canalizar las identidades públicas” (Yashar, 2005: 6), incluso en un contexto histórico de globalización, la cual fue mal interpretada como “superación” y “transnacionalización” del estado (Morton, 2007: 140).

Con relación al debate sobre la supuesta retirada del estado de la economía política, los enfoques institucionalistas y del materialismo histórico permiten entender que los estados “hacen el marco para la globalización” y “siguen siendo un lugar de lucha para aquellos que quieren cambiar las consecuencias sociales de la globalización” (Cox, 2002: 77). En palabras de Gill y Law, “*el capital como una relación social, depende del poder del estado para definir, moldear y ser parte de un régimen de acumulación*” (1993: 98 *las cursivas son de los autores*).

Deborah Yashar resuelve esta cuestión refiriéndose a la existencia y a la transformación problemática de “regímenes de ciudadanía”, entendiendo que lo que está en juego con las expresiones de movimientos indígenas es también la problemática y cambiante relación entre el estado y la sociedad civil. En este sentido, cuestionando los enfoques transnacionalistas, la que propiciaría la emergencia de lo indígena no es la ausencia de estado, sino los cambios, históricamente ubicados, en el papel del mismo y de sus instituciones (Yashar, 2005: 17).

Para introducir la perspectiva teórica que sustenta el presente estudio, es posible entender la importancia de interpretar las identidades como múltiples y coexistentes, cuestionando su explicación como emergencias esencialistas, así como su uso meramente estratégico por parte de actores nucleares y racionales. En segundo lugar, se reitera la importancia del estado y de lo internacional en la transformación problemática y compleja de los marcos y modelos hegemónicos de desarrollo, de ciudadanía y de formas de estado.

A continuación, se indican los principales elementos a estudiar, y se intenta construir un marco de estudio de EPI neogramsciana o crítica y del materialismo histórico, que permita “historizar estos procesos de formación de identidad, y en particular, entender las relaciones cambiantes entre la identidad y la autoridad que cada proceso lleva a cabo” (De Costa, 2006: 670).

### **La EPI crítica y del materialismo histórico.**

En esta sección se presenta la posibilidad de reconsiderar el estudio de las fuerzas sociales indígenas continentales desde una aproximación teórica inspirada en las aportaciones críticas y del materialismo histórico de EPI, pensando en dicho enfoque como una oportunidad para historizar, internacionalizar y politizar los procesos en cuestión.

Como se pudo desprender de las críticas anteriores a los enfoques transnacionalistas y estratégicos de estudio de los movimientos indígenas, en ellos a menudo se menosprecia la historicidad de sus procesos de emergencia, articulación y consolidación doméstica e internacional. Un enfoque del materialismo histórico se caracteriza por considerar tales procesos en contextos de cambio y transformación de las principales relaciones y estructuras de poder. De esta manera, es posible apreciar la

coexistencia de una dimensión estratégica y de una estructural en las luchas indígenas continentales; de la interrelación mutua entre estructuras y agencias y entre estructuras y superestructuras.

Con relación a lo anterior, se matizan las aportaciones transnacionalistas y su interpretación superficial de lo internacional y de la globalización, destacando la coexistencia de varias escalas y niveles problemáticos en la acción de estas fuerzas sociales. Esto permite evitar los reduccionismos tanto estratégicos como transnacionalistas de algunos análisis anteriormente citados.

En tercer lugar, se impone la necesidad de repolitizar el estudio de los espacios de acción y reconocimiento, internacionales y domésticos, que en los enfoques transnacionalistas fueron interpretados con excesivo optimismo. Yendo más allá del momento de emergencia y reconocimiento, es preciso preguntarse acerca de la existencia de procesos de cooptación y *trasformismo* de las reivindicaciones de las fuerzas sociales indígenas continentales, pudiendo consistir en la delimitación de “horizontes normativos” asimilacionistas, en lo doméstico así como en lo internacional (Aparicio, 2010; Brett y Santamaría, 2010; Cerda, 2012; Dumoulin-Kervran, 2010).

Para historizar, internacionalizar y repolitizar estos procesos, aquí se propone un enfoque de EPI crítica y del materialismo histórico, enriquecida por las aportaciones epistemológicas del grupo latino/latinoamericano modernidad/colonialidad.

Los estudios de EPI crítica y del materialismo histórico suelen considerarse como parte de la que Robert Cohen definió como “escuela británica”, la cual se caracterizaría por su destacada apertura, eclecticismo, multidisciplinaridad y heterodoxia, y por ser “más normativa en ambición, más crítica en inclinación y más apasionada en tono” con respecto a la corriente dominante, definidas como “escuela norteamericana” de estudios internacionales (2008).

Como toda categorización del pensamiento humano, la que se acaba de presentar es cuestionable, empezando por el hecho que los pensadores de ambas “escuelas”, posicionándose en la tradición de EPI, comparten inquietudes teóricas si comparados con los estudios de *mainstream* de RRII, al estar cuestionándose continuamente las diversas y complejas interrelaciones que existen entre dos esferas difícilmente separables, en la práctica como en la teoría política: la “lógica del mercado” y “la lógica del estado” (Gilpin, 1987).

Por otro lado, no todos los autores se consideran cómodos con estas etiquetas analíticas y su excesivo nivel de simplificación, afirmando que incluso una supuesta “escuela norteamericana”, tradicionalmente más ortodoxa y liberal, no es ajena a las aportaciones de los críticos y, desde los años 90 del siglo pasado, tiende a una mayor apertura y fertilización epistemológica (Sinclair, 1996: 13). De todos modos, se trata de una primera aproximación para ubicar y entender los rasgos más generales de estas aportaciones teóricas.

Dentro de lo que se definió como escuela inglesa, destaca la línea de indagación “neogramsciana”, cuyas primeras aportaciones son de atribuir al trabajo de Robert W. Cox. Insistiendo en la insuficiencia de la categorización entre escuelas de pensamiento, es de decir que esta línea teórica también ha sido definida “escuela italiana”, pensando en que su rasgo central es la recuperación y el *aggiornamento* de la herencia intelectual del pensador italiano Antonio Gramsci (Gill, 1993); e incluso “coxiana”, reconociendo el papel fundacional del célebre ensayo publicado en 1983 por Cox: *Gramsci, hegemony, and international relations: an essay in method* (2009).

Las personalizaciones y localizaciones geográficas del pensamiento están evidentemente relacionadas con un intento de reconocimiento de herencias y papeles fundacionales y sigue siendo útil, si la intención es trazar genealogías y atribuir méritos y papeles en una comunidad epistémica. No obstante, ahora se puede apreciar la existencia de varias contribuciones que intentan ir más allá de los personalismos. Buscando ampliar, pluralizar y despersonalizar tales tradiciones teóricas, se puede optar por referirse a unas RRII y a una EPI críticas y del materialismo histórico, centrando la atención en las ontologías y las aproximaciones epistemológicas como verdaderos nexos de continuidad y comunidad (Van Apeldoorn et al., 2010).

En este sentido, su cualidad crítica se reconoce en su posicionamiento con respecto a las teorías hegemónicas de RRII, en sus formulaciones tanto institucionalistas liberales como neorrealistas, caracterizadas por ontologías excesivamente estatalistas y por imponerse en el espectro intelectual contemporáneo como “teorías de resolución de problema”. Éstas, sin cuestionar la necesidad del *status quo* y de las estructuras de poder contemporáneas, se ofrecen como insumos instrumentales de los hacedores de políticas (Cox, 1996: 208; Sinclair, 1996: 3). De la misma manera, cuestiona la naturaleza supuestamente transformadora de enfoques autodenominados “críticos” que, sin

embargo, reiteran un “pluralismo liberal reconstituido” y acaban diluyendo e invisibilizando las dinámicas del poder (Morton, 2006: 62).

Una EPI crítica y del materialismo histórico, contrariamente, es crítica en cuanto se posiciona ante los procesos estudiados preguntándose el “cómo”, el “cuándo”, el “para quién”, y el “quién gana y quién pierde” de los mismos; y porque reconoce que “la política internacional (...) es *históricamente incrustada* en, e *internamente relacionada* con, las relaciones sociales capitalistas” (Rupert, 1993: 84 *la cursiva es del autor*). Como afirmó Lev Trotsky en la ya citada “Historia de la Revolución Rusa”, la narración de “lo que ocurrió” no es suficiente para hacer historia: “de la narración misma debe resaltar claramente por qué las cosas ocurrieron de una manera y no de otra” (1972: 9).

La aproximación del materialismo histórico también se impone como teoría autorreflexiva y normativa, en base a la formulación coxiana según la cual “toda teoría es siempre *para* alguien y *para* algún propósito” (Cox, 1996: 207 *la cursiva es del autor*). Las interpretaciones de quienes escriben desde los espacios privilegiados de la Academia deben considerarse en contexto y en relación con sus posibles aplicaciones prácticas, ya que “el proceso del pensamiento es parte de la incesante dialéctica del ser social” (Cox, 2009: 32; Gill, 1993: 28).

Una EPI crítica y del materialismo histórico, entonces, se posiciona ante la realidad estudiada preguntándose *how that order came about* (Cox, 1996: 208), y se compromete con el entendimiento y el favorecimiento del cambio social y político (Bieler y Morton, 2001: 26). Identificando las posibilidades de cambio y transformación de las relaciones y estructuras de poder, hace énfasis en el papel performativo de los agentes, con una atención especial por las fuerzas sociales subalternas y contrahegemónicas, identificado en las contradicciones existentes en las cambiantes dialécticas entre fuerzas sociales “ascendentes y descendentes” (Morton, 2007: 106; 111). En palabras de Stephen Gill, “la perspectiva materialista histórica mira al sistema de abajo-arriba, así como de arriba-abajo, en una estimación dialéctica de una situación histórica dada: una preocupación con el movimiento, más que con el manejo” (1993: 25).

La ontología de una EPI crítica y del materialismo histórico puede definirse como antifundacionalista, en cuanto rechaza toda separación analítica entre el “objeto

conocido” y “sujeto cognoscente” y entiende que ambos están íntimamente relacionados, en la teoría así como en la práctica de la economía política. Rechaza, entonces, las asunciones positivistas dominantes en las RRII, según las cuales sería posible y deseable un conocimiento objetivo “desde fuera” y la deducción de leyes generales que expliquen el funcionamiento de la realidad social y política.

Con esto no se excluye la posibilidad de construir conocimientos informados, aunque críticos y siempre parciales, ya que el desafío más estimulante de la teoría es el esfuerzo combinado de la explicación con el entendimiento, pudiendo llevar a la identificación de “subjetivos universales”. Con esta categoría gramsciana se conjugan la naturaleza intersubjetiva y construida del conocimiento, el papel determinante de las relaciones sociales y la búsqueda de repeticiones y constantes, cuya estabilidad temporal y geográfica es relativa a la continuidad de las estructuras históricas de larga duración (Bieler y Morton, 2001: 22; 24-25).

Con relación a ello, el enfoque se caracteriza por reconocer las recíprocas y complejas interrelaciones entre estructuras y superestructuras; entre los determinantes materiales de larga duración y las ideas, siendo que se opone al “infantilismo primitivo” de los economicismos materialistas más ortodoxos, así como a los esencialismos culturalistas o primordialistas de todo giro pretendidamente postmoderno y postestructuralista (Gramsci, 2007: 871<sup>1</sup>).

Paralelamente, mediante la categoría central de la hegemonía y su estudio histórico, heredados y resignificados del pensamiento gramsciano como “un ajuste entre poder material, ideología e instituciones” (Cox, 1996: 225), se propone una entrada epistemológica valiosa para “cortar el nudo gordiano” del inacabado debate de las relaciones entre agencias y estructuras (Bieler y Morton, 2001).

Se trata de aproximaciones flexibles y creativas que buscan apreciar la naturaleza constrictiva de esas “totalidades limitadas” que son las estructuras materiales (Sinclair, 1996: 9), a las que se reconoce cierta estabilidad temporal y espacial, revitalizando a la vez el papel para el cambio social de la acción estructurada de los agentes sociales y buscando “regularidades en la actividad humana dentro de los límites históricos particulares” (Bieler y Morton, 2001: 21; Cox, 2002: 116; Gill, 1993: 36; Sinclair, 1996: 8).

---

<sup>1</sup> Cuaderno 7 (VII) §24.

El cambio social y político, anteriormente identificado como preocupación central de estos enfoques, sería el “resultado de la interacción de aspectos estructurales o relativamente permanentes de la realidad social, y específicas coyunturas de eventos, que son el producto de fuerzas sincrónicas y diacrónicas” (Gill, 1993: 43). Una EPI crítica y del materialismo histórico, entonces, reinterpreta los enfoques hegemónicos de nuestros tiempos, evidenciando “cómo el pasado es un elemento tanto del presente como del futuro o, dicho de otro modo, cómo el pasado moldea las condiciones para el cambio que existen en el presente” (Bieler y Morton, 2001: 25).

Es en este sentido que se pueden entender los modelos ontológicos y epistemológicos formulados por Robert W. Cox, los cuales indican la necesidad de combinar el estudio de tres elementos problemáticos: las capacidades materiales, las ideas y las instituciones; y de tres “esferas de actividad”: las fuerzas sociales que emergen de cambios en la organización de la producción, las formas de estado, en términos de relaciones estado-sociedad civil, y los órdenes mundiales (Cox, 1996: 220).

Este tipo de entrada epistemológica permite superar el estatalismo hegemónico de las RRII, en base a la formulación gramsciana de “estado integral” o “extendido”, que implica apreciar las recíprocas relaciones entre estado y sociedad civil, como configuraciones consistentes y orgánicas de un bloque histórico (Rupert, 1993: 79). Contrariamente a las asunciones asociadas al individualismo metodológico, dominante en la teoría occidental, la “esfera” de lo social es reconsiderada como dominio político: “el reino en que el orden social existente es sustentado” y “en el que puede fundarse un nuevo orden social” (Cox, 2002: 97). La sociedad civil es interpretada como “un campo para las relaciones de poder” (Cox, 2002: 114), acorde a determinados bloques históricos, los cuales se entienden como “congruencia histórica entre fuerzas materiales, instituciones e ideologías” (Gill y Law, 1993: 94).

Mediante la categoría gramsciana del bloque histórico, se entiende que “el estado y la sociedad constituyen juntos una sólida estructura”, y que es en esta relación dialéctica que se pueden generar contradicciones relevantes para el cambio social y político (Cox, 2009: 40), concretadas en “el desarrollo interrelacionado y recíproco de estructura y superestructura” (Morton, 2007: 96).

Las ideas son interpretadas por Robert W. Cox como “significados intersubjetivos (...) condicionados históricamente” y, a la vez, como “imágenes

colectivas del orden social” (1996: 219). Esta doble condición se relaciona directamente con el debate anteriormente mencionado entre estructuras y superestructuras. El nexo epistemológico que permite enlazar estos dos mundos complejos es representado por el papel de los intelectuales, los partidos y los dirigentes (Trotsky, 1972: 11).

En palabras de Cox, “un papel fundamental en la constitución de los bloques históricos es encarnado en los intelectuales, quienes (...) están conectados de manera orgánica con una específica clase social” y “tienen una función de desarrollo y fortalecimiento de las imágenes mentales, de las tecnologías y de las organizaciones que juntan a los miembros de una clase y de un bloque histórico en una identidad común” (Cox, 2009: 42). Se trata de los “secretarios” y “encargados” de los grupos sociales dominantes; de los “profesionistas” de la hegemonía, que operan en la consolidación de interpretaciones subjetivas del mundo, y de su generalización consensuada en los diversos sectores y capas de una sociedad.

Refutando el “error iluminista” subyacente a las teorías difusionistas de las ideas, que despolitizan su estudio y consideración, la “función social” de los intelectuales resulta central, en cuanto “contribuyen a sostener o a modificar una concepción del mundo” funcional al poder (Gramsci, 2007: 1518<sup>2</sup>; 1984: 13).

Los intelectuales pueden tener un papel conservador o incluso reaccionario ante determinado orden social. Se trata de lo que Gramsci definió como “intelectual cristalizado”, quien se pone:

(...) por encima de los partidos no para armonizar sus intereses y la actividad en los cuadros permanentes de la vida y de los intereses estatales nacionales, sino para desagregarlos, para desatarlos de las grandes masas y tener «una fuerza de sin-partido atados al gobierno con vínculos paternalistas de tipo bonapartista-cesáreo» (Gramsci, 2007: 386-387<sup>3</sup>).

La relevancia de los intelectuales y la relación intrínseca entre estructuras e ideas implican que se considere el necesario condicionamiento histórico y material de las ideas (Bieler, 2001; Cox, 2002a: 79). Como afirma Andreas Bieler, se trata de reconocer una “cualidad orgánica” de las ideas, combinando una aproximación posiblemente constructivista con las necesarias bases materiales del pensamiento humano, evitando a la vez los excesos del determinismo economicista “duro” y del esencialismo culturalista o de la “sociología económica blanda” (2001: 98; Jessop y Oosterlynk, 2008; Morton,

---

<sup>2</sup> Cuaderno 12 (XXIV) §1.

<sup>3</sup> Cuaderno 3 (XX) §119.

2007: 206); su consideración como meros correlatos epifenomenales de la realidad empírica, o como factor explicativo exclusivo del cambio social en mundos discursivos informes (Morton, 2007: 68; 92).

Según una EPI crítica y del materialismo histórico, la economía política también es cultural y las ideas son “fuerzas materiales”, ya que existe una “estructura material de la ideología” (Bieler y Morton, 2008; Morton, 2007: 106; 130).

El tan cuestionado fetiche materialista del marxismo ortodoxo es nuevamente matizado por tales enfoques. La producción “incluye la producción de ideas, de significados intersubjetivos, de normas, de instituciones y prácticas sociales, o sea del contexto total de las ideas e instituciones dentro de las que tiene lugar la producción de bienes materiales” (Sinclair, 1996: 9). De esta manera, “las ideas y las condiciones materiales están siempre interrelacionadas, se influyen entre ellas y no se pueden reducir la una a la otra” (Cox, 2009: 41).

Relacionado con esto, una EPI crítica y del materialismo histórico viene a reiterar la relevancia de las clases sociales en un contexto intelectual prevalentemente hostil a la categoría, ahora resignificada según una aproximación “emergentista” afín a la formulación thompsoniana de clase-para-sí. Cuestionando las interpretaciones más rígidas del materialismo economicista, Edward Palmer Thompson ofreció un entendimiento genuinamente historicista de las clases sociales, como de un fenómeno histórico, prevalentemente relacional y mediado por la experiencia y la conciencia colectiva e individual, lo cual resulta más adecuado para la transmigración geográfica e histórica de esta categoría fuera del contexto de la modernidad europea (Morton, 2007: 172; 211). En palabras de Thompson:

No podemos tener amor sin amantes, ni sumisos sin burgueses y trabajadores. (...) La experiencia de clase es largamente determinada por las relaciones productivas en las cuales los hombres [*sic*] nacen o entran involuntariamente. (...) La conciencia de clases es la manera en que esas experiencias son manejadas en términos culturales: empotradas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. Si la experiencia aparece como determinada, la conciencia de clase no lo es (Thompson, 1963: 9-10).

Antes de proceder a la identificación de los debates y cuestionamientos centrales que se dirigieron a tales propuestas, y en relación con la exigencia antes mencionada de internacionalizar las luchas y reconsiderar qué se entiende por lo internacional, es

interesante realizar una breve digresión sobre lo que aporta en este sentido una EPI crítica y del materialismo histórico.

Según Robert W. Cox, el pensamiento gramsciano permite “reconducir el problema del cambio en el orden mundial del ámbito de las relaciones internacionales a aquello de las sociedades nacionales”, ya que “la misión del cambio del orden mundial empieza del esfuerzo prolongado de construir nuevos bloques históricos dentro de las fronteras nacionales” (1996: 51-53). Lejos de tratarse de un mero repliegue doméstico del análisis, consiste en una oportunidad para considerar “la situación internacional (...) en sus aspectos nacionales”, con una perspectiva internacional y un “punto de partida nacional” (Birchfield, 1999: 47).

Cuestionando los enfoques hegemónicos de RRII, los exponentes de estas líneas de estudio reconsideraron las OOII, el multilateralismo y la gobernanza mundial, rechazando su separación analítica entre “alta” y “baja política”; entre lo doméstico y lo internacional. Esto es, gracias a la valiosa categoría coxiana de “orden mundial” que, contrariamente a las ideas de “sistema” y “sociedad internacional”, “designa una específica configuración histórica del poder” (Cox, 1992: 161).

Algunos estudios en este sentido son: el trabajo de Bøås y McNeill sobre las instituciones multilaterales (2003); el de Paterson sobre el *transformismo* en las OOII (2009); la idea de una “cara ideológica de la gobernanza”, en Payne (2005); y la misma interpretación coxiana del multilateralismo (1992).

Otra valiosa aportación a este respecto es la aplicación de la categoría gramsciana de “revolución pasiva” al estudio del “desarrollo desigual y combinado” de sociedades no europeas y no centrales por parte, por ejemplo, de Adam David Morton (2007). Morton entiende que “las presiones del desarrollo desigual son claramente mediadas por diferentes formas de estado en base a configuraciones nacionalmente específicas y condiciones de hegemonía y/o revolución pasiva” (2007: 205-206). De esta manera, deslegitima las interpretaciones transnacionalistas, las cuales no consiguen bajar al entendimiento de las especificidades locales sin perder una idea clara de su relación con lo internacional.

En los estudios críticos y del materialismo histórico se piensa en lo nacional como “nodal” y no como “dominante”; en los estados como “nodos” en el espacio y en el tiempo. Se reconoce su importancia en relación con la “articulación interescalar de

factores ‘nacionales’ e ‘internacionales’ relevantes en el desarrollo desigual del neoliberalismo en la economía política global” (Morton, 2007: 75; 131-132; 138). En palabras de Antonio Gramsci, refiriéndose a la posibilidad de un internacionalismo comunista, “el punto de partida es «nacional» y es de ese punto de partida que hay que empezar a actuar. Pero la perspectiva es internacional y no puede ser de otra manera” (Gramsci, 2007: 1728-1729<sup>4</sup>).

Esta peculiar aproximación al problema de las escalas y de las relaciones entre lo doméstico y lo internacional conduce a mayores posibilidades de fertilización y de-occidentalización de la teoría, para el estudio de sujetos tradicionalmente marginalizados e invisibilizados por los enfoques dominantes de RRII (Del Pero y Baroncelli, 2009: 26; Schechter, 2002; Worth, 2009: 31; 2009a; 2011).

Ahora bien, las propuestas de EPI inspiradas en el pensamiento gramsciano han recibido varias críticas y cuestionamientos, siendo central la discusión con Joseph Femia, Randall Germain y Michael Kenny acerca de los riesgos implícitos en todo intento de actualizar e “internacionalizar” los conceptos elaborados por Antonio Gramsci, lo cual podría llevar a la consolidación de meras variantes realistas e incluso de un excesivo relativismo epistemológico vinculado a las trampas y a los modismos de la teoría de discursos (Femia, 2005: 345; 2009: 33).

Otras críticas se centraron en el riesgo de consolidación de una supuesta “ortodoxia coxiana” en el trabajo de Cox, Gill y Van der Pijl, así como en la aplicación acrítica de sus modelos epistemológicos a estudios de arriba-abajo que no apreciarían en su complejidad el pensamiento gramsciano y las “dimensiones culturales de la anti-globalización” (Worth, 2009a; Worth y Kuhling, 2004: 32).

En este sentido, hubo propuestas para repensar la herencia gramsciana y para “historizar” a Gramsci en los estudios de EPI (Germain y Kenny, 2009; Murphy, 2009); de “(re)examinar la acción y el pensamiento del teórico italiano” mediante una perspectiva abierta que contemple la posibilidad de actualizar, superar y reconsiderar sus aportaciones, sin relegarlas exclusivamente a su momento histórico y espacio geográfico (Bieler y Morton, 2009: 176).

Integrar tales críticas significa aceptar el reto de propiciar lecturas en sentido gramsciano de las realidades contemporáneas, volviendo a leer al propio Gramsci y

---

<sup>4</sup> Cuaderno 14 (I) §68.

aprovechando las aportaciones de otros pensadores que se acercan a su herencia intelectual, en diálogo con y más allá de los primeros teóricos de la tradición “inglesa”, “italiana” o “coxiana” de EPI, para así llenar sus vacíos y silencios (Morton, 2007; Rupert, 2009).

Se trata de pensar en términos gramscianos, evitando la aplicación de sus categorías como si se tratara de un manual, y dejando de pensar que Gramsci tiene todas las respuestas a nuestros problemas actuales (Morton, 2007: 18).

En este sentido, también, es preciso repensar y cuestionar la validez de algunas categorías y neologismos empleados por los primeros exponentes de la EPI crítica y del materialismo histórico. Es el caso de los estudios de la internacionalización del estado y de la metáfora del mismo como “correa de transmisión” de las ideas hegemónicas elaboradas por una supuesta *nébuleuse* internacional; criticada por reflejar perspectivas muy simplistas y de arriba-abajo del orden mundial (Bieler y Morton, 2003; 2009: 172; Morton, 2007: 131; Schechter, 2002).

También se puede repensar la interpretación que hicieron Cox, Gill y McNally de los movimientos sociales transnacionales como “príncipes postmodernos”, inspirándose en la interpretación gramsciana del partido comunista como moderno príncipe maquiaveliano (Gill, 2000; McNally, 2009; Morton, 2007: 208; Schwarzmantel, 2009). El continuo cuestionamiento de tales formulaciones permite enriquecer y *aggiornare* las interpretaciones de un cosmos complejo y cambiante de fuerzas sociales, configuraciones institucionales y órdenes mundiales.

Estos debates demuestran una cualidad plural y la existencia de diversas agendas de investigación en lo que se definió como EPI crítica y del materialismo histórico, impidiendo que se piense en ello como un modelo único de análisis aplicable a toda realidad estudiada (Bieler y Morton, 2001: 29). Citando a Gramsci en su estudio de la ciencia, “se cree vulgarmente que ciencia signifique absolutamente «sistema» y entonces se construyen sistemas sea como sea, que del sistema no tienen la coherencia íntima y necesaria sino sólo la mecánica exterioridad” (Gramsci, 2007: 1424<sup>5</sup>).

Es así que, entendiendo las especificidades de los espacios geográficos y de las fuerzas sociales estudiadas en la presente tesis, la categoría coxiana de “orden mundial” es apropiada, resignificada y ampliada, para poder hablar de la existencia de “órdenes

---

<sup>5</sup> Cuaderno II (XVIII) §22.

regionales” específicos: configuraciones específicas del poder que se transforman en consonancia con el cambio de los modelos hegemónicos de desarrollo (Gráfico 1).

Esto resulta posible, aprovechando las consideraciones de Adam David Morton, si se vuelve a pensar la obra de Antonio Gramsci y su estudio del “desarrollo del estado moderno en una región periférica del capitalismo”; su “preocupación espacial (...) que incluye un foco en el desarrollo desigual de los poderes sociales en los niveles nacional, regional e internacional” (Morton, 2007: 5).

Aunque cuestiona la aplicabilidad directa de las conclusiones de Gramsci en su estudio centrado en la realidad italiana del *Risorgimento* y la cuestión del *Mezzogiorno*, Morton propicia la reconsideración de su “dispositivo de investigación y la relación entre su objeto italiano de estudio y el proceso más general, históricamente mundial, de desarrollo desigual y combinado” (Morton, 2007: 42).

Tales consideraciones llevan a la necesaria provincialización de la disciplina y a la crítica del eurocentrismo difusionista del capitalismo y de teorías que podemos considerar centrales con respecto a sus estructuras de poder (Morton, 2007: 49); propósito que, en este texto, se persigue mediante contaminación epistemológica con las aportaciones latino/latinoamericanas de la modernidad/colonialidad.

### **Modernidad/colonialidad: descolonizando la EPI del materialismo histórico.**

Se puede definir la propuesta del grupo latino/latinoamericano modernidad/colonialidad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 13; Escobar, 2003) como formulación epistemológica alternativa y plural; como grupo, estrategia o inflexión; como una multiplicidad de entradas y trayectorias intelectuales y activistas, diversas en cuanto a su adscripción ontológica y, sin embargo, acomunadas por un proyecto y una inquietud peculiar: la descolonización y de-europeización de las prácticas y las teorías. Se trata de aproximaciones críticas con respecto a los excesos del estructuralismo economicista de corte marxista, así como al esencialismo postestructuralista de los estudios culturales y de un primer postcolonialismo de formulación anglosajona (De Toro, 1999).

Para los fines de esta investigación, su aportación más relevante consiste en su atención destacada por el “nodo epistémico” de la colonialidad y por el entendimiento de subjetividades “fronterizas” y silenciadas, hasta ahora menospreciadas en los estudios internacionales dominantes.

Como se ha mencionado, el grupo modernidad/colonialidad se compone de experiencias y trayectorias múltiples, las cuales convergieron en proyecto entre finales de los años 90 y principios de los años 2000. Entre los principales pensadores que se pueden inscribir en el grupo modernidad/colonialidad, se encuentran: Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Nelson Maldonado-Torres, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Eduardo Restrepo y Catherine Walsh. Entre sus influencias principales se suele destacar el pensamiento postcolonial anglosajón, en las obras de Homi Bhabha, Aimé Césaire, Dipesh Chakrabarty, Frantz Fanon, Edward Said y Gayatri Spivak; reinterpretado y matizado en sus excesos esencialistas en base a algunas consideraciones fundamentales de las teorías latinoamericanas de sistemas/s-mundo/s y de la dependencia.

A este respecto, uno de los pilares de estas aportaciones es la herencia intelectual de Immanuel Wallerstein y su reelaboración por parte de Quijano, quien contribuyó a pensar en el “subdesarrollo” latinoamericano como la otra cara del “desarrollo” de las potencias centrales. Se trata de una consideración ya presente en la formulación de Lev Trotsky sobre el desarrollo desigual y combinado (1972: 19-20; 1998; Novack, 1957), e identificable también en la idea de “doble movimiento”, central en la obra de Karl Polanyi (2007): una aproximación dialéctica al desarrollo, que es entendido como cambio y transformación de los modelos de producción y reproducción capitalista, en sus vertientes estructurales y superestructurales.

Trotsky se refirió a la “ley del desarrollo combinado” como correlato de la más asentada ley del desarrollo desigual, para referirse a las contradicciones y complejidades existentes entre los países y, aún más, en el interior de ellos, en sus procesos de industrialización y modernización capitalista. Como se puede desprender, esta base ontológica es compatible con la interpretación de una EPI crítica y del materialismo histórico del desarrollo desigual y combinado de las sociedades y geografías del orden mundial.

En este sentido, una de las aportaciones más relevantes de la propuesta modernidad/colonialidad es integrar estas consideraciones sobre las dialécticas del desarrollo y el subdesarrollo con la idea de colonialidad. Se afirma que el “subdesarrollo” material e ideacional de las regiones periféricas es constituido por la propia modernidad de Occidente a raíz del “descubrimiento” y la colonización (Quijano,

1988: 15). Esto permite entender que el desarrollo, en su formulación ideológica de aspiración y mito salvacionista, así como en su imposición material mediante la implantación de formas diversas y cambiantes de organización capitalista, genera el subdesarrollo como correlato material e ideacional de explotación.

Esta dialéctica no se limita a la experiencia históricamente delimitada de la colonización, la cual, en las interpretaciones postcoloniales, acabaría con la descolonización empírica de los países en desarrollo, sino que existe un patrón de poder material e ideacional colonial que persiste más allá de las independencias, en formas cambiantes de interrelación y en fronteras internas y externas de hegemonía y subalternización (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 13).

Además de no poder concebirse el desarrollo sin subdesarrollo, “no hay modernidad sin colonialidad, siendo esta última constitutiva de la primera” (Escobar, 2003: 61; Mignolo, 2003: 27; 2006: 39; 43; 2010; Walsh, 2005: 19). La modernidad europea, que sigue siendo un ejemplo y un ideal de salvación a perseguir para América Latina y el Caribe y para otras regiones “en desarrollo”, tiene un “lado oscuro”, que estos autores definen con el nombre de colonialidad (Restrepo y Rojas, 2010: 17).

Con respecto a los modos de hacer teoría y de construir conocimiento informado, la implicación más inmediata de estas consideraciones es que no se puede pensar en la modernidad capitalista como proceso de difusión uniforme de un modo coherente de organización de las fuerzas materiales. En sus migraciones hacia las periferias, se generan complejas y múltiples relaciones de poder que han de ser estudiadas y visibilizadas. Existen subjetividades coexistentes y resistentes en los diversos mundos “en desarrollo” de estos nuevos órdenes mundiales; “ausencias” y “emergencias” que la teoría y la Academia pueden visibilizar (Santos, 2010a: 21).

Para ello, el grupo modernidad/colonialidad propone entendimientos complejos capaces de apreciar las interrelaciones recíprocamente determinantes entre estructuras y superestructuras, en afinidad con lo planteado por una EPI crítica y del materialismo histórico. “Desde la perspectiva decolonial (...) la cultura está siempre entrelazada (y no derivada de) los procesos de la economía política” y se reconoce “la estrecha imbricación entre capitalismo y cultura” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 16). Esto resulta posible mediante la atención de sus exponentes por la colonialidad, en al menos

tres “esferas” analíticamente diferenciables pero estrechamente relacionadas: el poder, el saber y el ser (Maldonado-Torres, 2007; Quijano, 1998; 2000).

Centrando la atención en la idea de “colonialidad del poder”, la misma busca “integrar las múltiples jerarquías de poder del capitalismo histórico como parte de un mismo proceso histórico-estructural heterogéneo”, y “vincula el proceso de colonización de las Américas y la constitución de la economía-mundo capitalista como parte de un mismo proceso histórico iniciado en el siglo XVI” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 18-19).

A la vez, se entiende la existencia de una relación problemática entre saber y poder, permitiendo cuestionar las “categorías geoculturales y sus relaciones con el conocimiento y el poder” (Mignolo, 2002: 847). A la par que las tradiciones del materialismo histórico, estas aportaciones cuestionan el positivismo subyacente a los enfoques dominantes en las teorías de formulación hegemónica; la hegemonía del pensamiento racional y su separación analítica entre “objeto conocido” y “sujeto cognoscente” (Santos, 2006), lo cual, en perspectiva histórica, resultaría en negaciones del legado intelectual de otros pueblos y subjetividades, “reduciéndolos como primitivos a partir de la categoría básica y natural de raza” (Walsh, 2005: 19).

Según el enfoque de la modernidad/colonialidad, todo saber es un saber situado y comprometido, “en tanto forma parte de una lógica particular de entender el orden social, está inscripto en un espacio social determinado y es enunciado desde posiciones de poder diferenciadas” (Castaño, 2007: 229).

Es en este sentido que se propicia un “pensamiento fronterizo crítico” (Grosfoguel, 2006: 39), comprometido con la reautorización y relegitimación de vivencias y conocimientos “excluidos, omitidos, silenciados e ignorados” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 20); con “transmodernidades” o formulaciones y configuraciones históricas que quedaron al margen de la historiografía occidental, en tanto originadas en lugares de interstición, “en los bordes del sistema moderno/colonial” (Dussel, 2004; Escobar, 2003: 61; Walsh, 2007; 2012). Estas “epistemologías de frontera” ponen “la mirada hacia las perspectivas epistemológicas y las subjetividades subalternizadas y excluidas” de la modernidad (Escobar, 2003: 52; Mignolo, 2007: 119; Walsh, 2005: 20).

Las principales críticas que se han movido hacia las aportaciones de la modernidad/colonialidad se asemejan en mucho a lo descrito anteriormente con respecto a una EPI crítica y del materialismo histórico. Se cuestionan los primeros enfoques decoloniales por su aparente excesivo esencialismo, como en el caso de una primera definición de colonialidad: “un colonialismo posmoderno, global y desterritorializado” (1998: 158); y de otros estudios de hasta los años 90, ahora reformulados y matizados (De Toro, 1999).

En la actualidad, existe cierto consenso sobre la necesidad de sustentar los estudios de la modernidad/colonialidad en estrategias epistemológicas “heterárquicas”, que aprecien las recíprocas interrelaciones entre estructuras y superestructuras (Santos, 2010), así como de evitar apropiaciones simplistas, mecánicas y ortodoxas de un “pensamiento decolonial de manual”, que llevaría a perder las dimensiones materiales e históricas más relevantes (Restrepo, 2014: minutos 16-18). En este sentido, y en afinidad con la EPI crítica y del materialismo histórico, estas aportaciones se preguntan el “cómo”, el “cuándo”, el “para quién” y el “quién gana y quién pierde” de los procesos estudiados.

En base a lo anterior, se reitera la compatibilidad entre las dos líneas teóricas presentadas, en cuanto se trata de dos formulaciones afines de los cambios y transformaciones de órdenes mundiales, teniendo en cuenta: sus especificidades domésticas y locales, las recíprocas y problemáticas interrelaciones entre estructuras y superestructuras, y entre estructuras y agentes; y reafirmando que las ideas tienen valor central y significación material, oponiéndose a la vez a “la dicotomía tradicional entre economía política y estudios culturales”, y a los sesgos eurocentrados de las ortodoxias marxistas (Grosfoguel, 2006: 19; 2011).

Con todo, se podría cuestionar este cruce epistemológico, interpretando el objetivo de “descolonización” de una EPI de inspiración marxista como intento asimilacionista y estrategia colonizadora de una opción genuinamente alternativa y propia. Esta crítica podría moverse de aproximaciones más ortodoxas al giro moderno/colonial, según las cuales habría que rechazar toda búsqueda eurocentrada de lo universal, que la tradición marxista y gramsciana no llegan a cuestionar debido a sus diversas preocupaciones históricas.

Sin embargo, aquí no se trata de aplicar esquemas mecánicos de análisis, ni de inducir leyes generales elaboradas desde fuera y desde antes de las experiencias estudiadas, sino de esbozar analogías históricamente situadas, entendiendo que las experiencias coloniales de formación de estado-nación y sus modelos de interrelación estado-sociedad civil pueden responder a patrones de desarrollo desigual relacionados con procesos generales de producción y reproducción capitalista (Morton, 2007: 67). En afinidad con las inquietudes geográficas del pensamiento gramsciano sobre la hegemonía y la lucha de clases, se reconocen las especificidades históricas de las vivencias latinoamericanas de colonialidad, en marcos de escala mayor de cambio y transformación del orden mundial (Morton, 2007: 137).

Esta aproximación es legítima, si considerada a la luz del declarado pluralismo del grupo modernidad/colonialidad, ya que “tomar distancia no significa descartar o echar a la basura de la historia toda esta tradición tan rica, y mucho menos ignorar las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental” (Santos, 2010a: 20). No se trata, en palabras de Boaventura de Sousa Santos, de “desacreditar el conocimiento científico”, si es que el mismo se posiciona en sentido contrahegemónico y si promueve “la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no científicos” (2010a: 52-53).

### **Una EPI crítica y del materialismo histórico decolonial.**

Esta propuesta se asemeja a otras experiencias de “provincialización” y “de-eurocentramiento” de las RRII y la EPI (Acharya, 2011; Del Arenal, 2014; Gruffydd, 2006; Seth, 2011; Tansel, 2013; Vasilaki, 2012), sustentadas en el reconocimiento de que:

Las estructuras, no sólo militares, políticas, económicas, informativas y de comunicación, sino especialmente culturales e intelectuales, de dominación occidental sobre el mundo, construidas durante casi cinco siglos de expansión, conquista y colonización, continúan consciente o inconscientemente, jugando un papel importante en el quehacer intelectual sobre las relaciones internacionales de una parte muy considerable de los todavía escasos internacionalistas no occidentales (Del Arenal, 2014: 148).

En el caso específico, se pretende devolver “al otro –el condenado de la tierra- al centro de nuestras preocupaciones”, pensando en epistemologías fronterizas como posible apertura “posoccidentalista” para los estudios internacionales (Fonseca y Jerrems, 2012:

109; Mignolo, 2002). En palabras de Walter Mignolo, dibujar “vías no-occidentales de conocimiento significa que hay otras cuestiones, genealogías de pensamiento, experiencias y percepciones, temas que no pueden ser afrontados expandiendo las ciencias sociales al mundo no-occidental” sino que hay que buscar la “desoccidentalización y descolonización del pensamiento (y del pensar)” (2014: 595).

Lo dicho empieza necesariamente por reconocer y cuestionar las implicaciones de unas RRII cuyo *locus* de enunciación es prevalentemente occidental y colonial, ya que se construyó “alrededor de la premisa excluyente de un sujeto Occidental imaginado de la política mundial” (Sabaratnam, 2011: 6).

En cuanto al estudio específico de las fuerzas sociales indígenas continentales, se trata de problematizar y repensar su emergencia e internacionalización, evidenciando las lógicas subyacentes de *transformismo* y asimilacionismo. En este sentido, se estudian las categorías identitarias continentales, “regioneidades” o ideas de región propuestas por tales fuerzas sociales en alternativa a las denominaciones coloniales de América y América Latina, en relación con su trayectoria continental y a los procesos más generales de transformación y cuestionamiento de los modelos hegemónicos de desarrollo y de relación estado-sociedad civil (Gráfico 1).

Para ello, se plantean tres retos fundamentales relacionados con el cruce epistemológico de una EPI crítica y del materialismo histórico con las aportaciones del grupo modernidad/colonialidad.

En primer lugar, la exigencia de ir a lo silenciado y lo fronterizo; de “provincializar” el materialismo histórico, conociendo las vivencias de sujetos subalternos en regiones no centrales del orden mundial. Con este propósito, es preciso cuestionar las categorías espaciales normalmente en uso en los estudios internacionales. En una crítica al pensamiento de Bertrand Russel, Antonio Gramsci hizo una reflexión de importancia cabal:

¿Qué significarían Norte-Sur, Este-Oeste sin el hombre [*sic*]? Son relaciones reales y sin embargo no existirían sin el hombre y sin el desarrollo de la civilización [*sic*]. Es evidente que Este y Oeste son construcciones arbitrarias, convencionales, históricas, en tanto fuera de la historia real cualquier punto de la Tierra es Este y Oeste al mismo tiempo. Lo cual se puede ver más claramente por el hecho que estos términos se han cristalizado, no desde el punto de vista de un hipotético y melancólico hombre en general, sino por el punto de vista de las clases cultas europeas

que, a través de su hegemonía mundial, lo hicieron aceptar en doquier (Gramsci, 2007: 1419-1420<sup>6</sup>).

Esta consideración es compartida por las aproximaciones de la modernidad/colonialidad, según las cuales las categorías de “Occidente”, “primer mundo” y “periferia”, entre otras, describen y generan la realidad “de acuerdo con puntos de vistas particulares y con fines específicos” (Coronil, 1999: 125).

En segundo lugar, se plantea la necesidad de historizar los procesos estudiados, sin subsumir dichas realidades a un supuesto difusionismo capitalista homogeneizador y reductor de las especificidades geográficas y reconociendo las múltiples y recíprocas interrelaciones existentes entre estructuras y superestructuras y entre estructuras y agentes, que se reconocen en su especificidad histórica para ambas vertientes teóricas aquí presentadas (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 15-16).

Finalmente, es preciso reconocer las peculiaridades de lo local y, sin embargo, reconducir su especificidad a lo/s universal/es. Con respecto a esta afirmación, el debate entre los autores de la modernidad/colonialidad sigue abierto.

Por un lado, hay quienes rechazan la búsqueda, por parte del materialismo histórico, de totalidades ontológicas y de lógicas “en última instancia”, heredadas de una teoría que nace como correlato ideológico de un proyecto de refundación social, política y económica históricamente determinado (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 18). Otros aceptan la búsqueda de “la totalidad universal”, siempre que contribuya a reconstruir “proyectos locales, resaltándoles su ejemplaridad y por esa vía los transforma en pensamiento total ilustrado” (Santos, 20010a: 48-49).

Según quien escribe, la evidente reticencia de algunos ante las posibilidades de inscribir estudios decoloniales de las diversidades en entendimientos históricos inspirados en la tradición gramsciana de pensamiento, puede interpretarse como “defensas parroquialistas de las ‘particularidades locales’” (Tansel, 2013: 304). Se trata de desentendimientos derivados, en buena parte, de una tendencia generalizada de categorizar el pensamiento humano en cajas y escuelas diferenciadas. Lo cual, si el objetivo es la contaminación y fertilización entre tradiciones epistemológicas enunciadas desde espacios y en momentos diferentes, ciertamente no es de ayuda.

---

<sup>6</sup> Cuaderno 11 (XVIII) §20.

Si, por un lado, es superficial el rechazo de algunos pensadores decoloniales a la inserción de sus aportaciones en una ontología de formulación “europea”, tampoco es cierta la crítica neogramsciana a los autores postcoloniales y decoloniales, quienes rechazarían *a priori* cualquier posibilidad de inscribir sus estudios en lo universal, siendo un ejemplo la posibilidad de referirlos a procesos macrosociales de “transición del colonialismo moderno a la colonialidad global” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 13). Una crítica decolonial también reconoce la existencia y persistencia de estructuras de alcance mundial que, para el subcontinente latinoamericano, tendrían su inicio en el siglo XVI con la colonización europea y “continúan jugando un rol importante en el presente” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 14).

Las críticas recíprocas y contradictorias a enfoques excesivamente estructuralistas o excesivamente esencialistas, a menudo no se basan en diferencias sustantivas en sus marcos ontológicos y epistemológicos, sino en el desentendimiento. Éste es impulsado por el contexto de confusión en el que vivimos, cuando los cimientos de las actuales estructuras históricas de poder son cuestionados y, sin embargo, todavía no queda claro sobre qué bases se configurará lo nuevo, ya que parece que “todo lo sólido se desvanece en el aire”.

A este respecto, la tradición crítica de EPI se puede considerar “insuficiente” pero a la vez “necesaria” para captar la multiplicidad de subjetividades que habitan y viven la región, las cuales son históricamente producidas por la dimensión de “exterioridad constitutiva” de la colonialidad (Restrepo, 2014: 305-306). El enfoque de la modernidad/colonialidad, lejos de rechazar toda fuente europeísta de pensamiento, permite su reconsideración y *aggiornamento*, apreciando en profundidad las implicaciones de las historias comunes entre los dos continentes, con sus ganadores y perdedores: “Porque nosotros, gústenos o no, también somos Europa. (...) el sujeto colonial no es solamente el colonizador; es el colonizado. El colonialismo produce subjetividades y produce sujetos concretos” (Eduardo Restrepo, 2015, entrevista).

Paralelamente, en el presente estudio se plantea el reto de revitalizar las experiencias propias de sujetos considerados fronterizos, con relación a cambios y transformaciones más generales y afirmando la existencia de universales heterogéneos, “subjetivos universales” o “totalidades limitadas” (Bieler y Morton, 2001: 22; Matin, 2012; Sinclair, 1996: 9). Dos grandes cuestiones relacionadas con este posicionamiento

epistemológico merecen una atención destacada en este estudio: la cuestión de las traducciones y el papel de las subjetividades en la teoría. Las mismas se afrontaron a modo de cierre de la introducción de este texto y han de entenderse como preocupaciones transversales relacionadas con el trabajo de investigación en su totalidad.

Finalmente, es preciso explicitar el nexo de operacionalización que se implementa para concretar este vínculo de una EPI crítica y del materialismo histórico con el enfoque de la modernidad/colonialidad, tratándose de una reinterpretación de la categoría identitaria espacial denominada “regioneidad”.

La referencia a este concepto es propia de los estudios de EPI crítica del desarrollo y los regionalismos, y se suele emplear para hacer referencia a las dimensiones identitarias espaciales/regionales que, en términos de la relación histórica entre estructuras y superestructuras, y entre estructuras y agentes, participan en la construcción intelectual y cultural de las regiones (Farrell, 2005; Fawcett, 2005; Hettne y Söderbaum, 2000; Riggirozzi, 2012; Slocum y Van Langenhove, 2005; Söderbaum, 2005).

La categoría “regioneidad”, también traducida como “regionalidad” o “idea de región”, resulta central en la investigación ya que permite acompañar los esquemas ontológicos del materialismo histórico hacia el estudio de las identidades, propiciando un cuestionamiento de la propia “latinidad” de América Latina en razón de otras subjetividades y reposicionándose con respecto a las relaciones de poder subyacentes a los modelos hegemónicos de desarrollo y de interrelación estado-sociedad civil.

A este respecto, puede resultar notable una reflexión elaborada por Gramsci, en otro período histórico en el que estaba en plena consideración la “idea de América Latina”. El pensador se preguntaba: “¿Es latina la América central y meridional? ¿En qué consiste esta latinidad?”. Podemos hablar de una “¿América Latina?, ¿Ibérica? o ¿Hispanica?” (Gramsci, 2007: 290-291<sup>7</sup>).

Esta aproximación, entonces, se dirige al replanteamiento de la construcción material e ideacional del continente y, con ello, de su contraparte moderna y occidental ya que, como afirma Coronil, “lo que comenzó como un accidente –el descubrimiento

---

<sup>7</sup> Cuaderno 3 (XX) §5.

de las Américas como las ‘Indias Orientales’- terminase dando nacimiento al Occidente” (1999: 126).

Reconociendo que la propia idea de América Latina es “producto de la matriz colonial del poder, que legitima *un* lugar de enunciación privilegiado” (Franzé, 2013: 231), y que a esta identidad subyacen “órdenes de saber” relacionados (Castaño, 2007: 222), también resulta posible estudiar “elaboraciones contrahegemónicas que desafíen el supuesto mismo de Latinoamérica como objeto de estudio constituido, previo a y afuera de los discursos” (Escobar, 2003: 69) e imaginar mundos “después de América Latina” y “después de América” (Mignolo, 2007: 117).

### **Estrategia metodológica**

El estudio que se presenta se sustenta en la hipótesis de que la articulación de fuerzas sociales indígenas continentales en los espacios de acción y contención latinoamericanos cuestiona las genealogías latinoamericanas del estado, los modelos hegemónicos de desarrollo y de relación estado-sociedad (Quijano, 2005; Stavenhagen, 2011; Taiake y Cornstassel, 2005). En este sentido, las identidades resignificadas y revitalizadas por los movimientos indígenas latinoamericanos no piden únicamente su reconocimiento en ámbitos domésticos e internacionales de consulta, sino que se imponen en nuevos contextos históricos, desafiando las estructuras de poder heredadas de la colonialidad.

Mediante sus articulaciones en espacios domésticos y regionales de acción social, las fuerzas sociales indígenas continentales están proponiendo identidades “al margen del estado” y “después de América Latina” (Mignolo, 2007: 177; Poole, 2009: 50; Russo, 2007; Stavenhagen, 2010). La adopción de regioneidades o referentes identitarios espaciales alternativos participa en una lucha superestructural inmersa en la experiencia histórica y la significación intersubjetiva de la colonización y la colonialidad. En este sentido, se reconoce la existencia de una multiplicidad de “Américas Latinas” y de “Américas no tan latinas”, cuya revitalización es una reivindicación “hacia la descolonización epistémica y el establecimiento de la autonomía y autodeterminación” (Albó, 1993: 18; Del Valle, 2014).

El propósito central que informa la investigación, entonces, es entender el proceso mediante el cual las fuerzas sociales indígenas continentales proponen

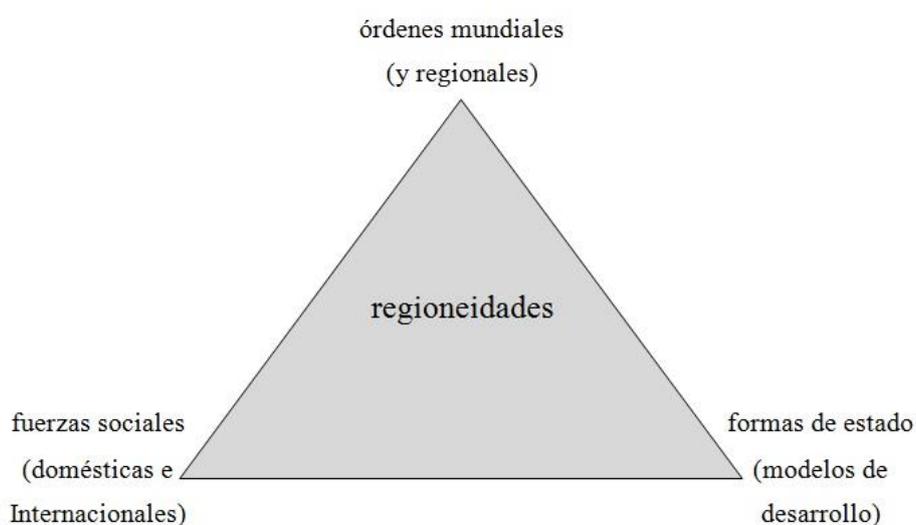
regioneidades contrahegemónicas con respecto a las ideas coloniales de “América” y “América Latina”, en el período 2000-2013. Dicho propósito se puede escindir en dos objetivos específicos.

En primer lugar, se busca comprender la relación entre las regioneidades de las fuerzas sociales indígenas continentales y los cambios y transformaciones estructurales y superestructurales del continente, como proceso diacrónico que opera rupturas en los referentes identitarios hegemónicos, tratándose de una entrada en el nivel de análisis de estructura-superestructura.

En segundo lugar, se pretende detectar y entender los procesos de selección y retención de tales regioneidades contrahegemónicas en la trayectoria histórica de las fuerzas sociales indígenas, en un nivel de análisis de estructura-agente.

A este respecto, resulta útil explicitar el esquema ontológico coxiano modificado, mencionado anteriormente en este capítulo (Gráfico 1). Como se puede observar, se trata de un esquema triangular que pone en relación los cambios y transformaciones en el nivel macro de orden mundial, aquí modificado para entender las especificidades de una multiplicidad de órdenes regionales, con la acción de las fuerzas sociales (domésticas e internacionales) y las transformaciones de los entendimientos intersubjetivos o significados colectivamente construidos, por ellas disputados, sobre las formas de estado y los modelos hegemónicos de desarrollo.

**Gráfico 1. Esquema ontológico coxiano modificado**



**Fuentes:** Cox, 1996; y elaboración propia.

Las regioneidades, que en el esquema elaborado por Robert W. Cox se ubicarían en un esquema ontológico tripartido entre ideas, instituciones y capacidades materiales, aquí son traídas en el centro del análisis, como entrada epistemológica preferencial para entender las transformaciones en los diversos ámbitos de la región. Los sesgos esencialistas que pueden emerger a raíz de esta estrategia epistemológica son minimizados contextualizando el papel de las ideas y las identidades en las transformaciones más generales de los órdenes del poder. Se entiende, entonces, que los procesos de innovación conceptual con respecto a las categorías identitarias regionales, son una faceta de procesos materiales de lucha y contención.

Para posibilitar este estudio, se emplea una estrategia metodológica cualitativa, partiendo de su dimensión macrosocial e histórica, en un esquema de investigación narrativo, cuyo apoyo empírico son descripciones e interpretaciones elaboradas por sus propios protagonistas (Sautu et al., 2005: 52; 56).

Tales elementos de estudio se extraen mediante un esquema triangular de técnicas de recolección de datos que, en afinidad con el marco teórico propuesto en esta tesis, combina e integra los momentos de estudio y reflexión teórica con aquellos de recolección y análisis empírico (Tabla 4).

**Tabla 1. Esquema metodológico triangular**

<b>REGIONEIDADES CONTRAHEGEMÓNICAS DE LAS FUERZAS SOCIALES DE ABYA YALA</b>			
<b>LÍMITES</b>	<b>CUALIDAD DEL ENTENDIMIENTO</b>	<b>TÉCNICA</b>	<b>NIVEL</b>
Mediación intelectual: sesgos y distancias	Intelectual / histórico: interpretaciones y narraciones “informadas” sobre la trayectoria de las fuerzas sociales indígenas continentales	Estudio bibliográfico de literatura académica	Superestructura (conocimiento “Informado” /intelectual)
Formal: no aprecia las dimensiones subjetivas e intersubjetivas	Macrosocial / histórico: trayectoria de las fuerzas sociales indígenas continentales	Estudio bibliográfico de declaraciones de cumbres indígenas continentales (2000-2013)	Estructura / Superestructura
De arriba-abajo: no aprecia lo relacional e intersubjetivo	Microsocial: interpretación y vivencia subjetiva del proceso	Entrevistas abiertas a líderes e intelectuales	Estructura / Agente
<b>CONFIANZA Y AUTENTICIDAD</b>			

**Fuente:** elaboración propia

La primera sección del esquema consiste en el estudio y la reflexión crítica sobre la literatura académica. El conocimiento existente sobre los procesos estudiados, entonces, es parte integrante del estudio empírico, en cuanto lo alimenta, lo informa y lo orienta, contribuyendo a ubicarlo en el universo del conocimiento “informado” y “autorizado”. Desde una perspectiva crítica, como la que aquí se propone, la literatura académica también se constituye en “fuente primaria” o “dato”.

Además, se plantea la necesidad de “volver a la literatura” en todas las fases del proceso cognoscitivo, haciendo de la retroalimentación un elemento central de la estrategia epistemológica y no una mera fase conclusiva y marginal del análisis. De esta manera, se rechaza la división objetivista de un conocimiento artificialmente lineal en fases separadas y autónomas y se propician formas de aproximación a la realidad de tipo cíclico o de espiral.

La segunda sección del esquema (sin que ello signifique su división esquemática y lineal) consiste en una aproximación más propiamente empírica: el estudio bibliográfico de escritos emergidos de las cumbres continentales de fuerzas sociales indígenas, realizadas en los años 2000-2013 y consistiendo en dieciocho textos, entre declaraciones finales, convocatorias y memorias de las cumbres. Para una mejor contextualización del estudio, se incluyen algunas declaraciones de encuentros emblemáticos realizados en los años 90 del siglo pasado, entendidos como antecedentes clave, además de la referencia a algunos eventos más recientes que tuvieron lugar en los años 2014-2015. El resultado de esta aproximación permite consolidar un entendimiento del cambio, que se dio en los años 2000-2013, en los referentes identitarios regionales de las cumbres continentales indígenas; de la innovación, selección y retención de regioneidades contrahegemónicas en el nivel socio-histórico macrosocial y más formal de la acción.

Los límites intrínsecos de este segundo nivel de la aproximación se encuentran en la falta de atención por las dimensiones subjetivas e intersubjetivas del proceso, ya que los textos analizados emergen de espacios de acción caracterizados por cierto nivel de formalización y que, debido a la distancia temporal de quien escribe, se invisibilizan los complejos procesos de negociación y las posibles disputas existentes y anteriores a su producción y publicación.

Por estas razones, el estudio de las declaraciones de cumbres se acompaña de algunas conversaciones individuales en la forma de entrevista abierta con personas que participaron en el proceso organizativo de las fuerzas sociales indígenas, prestando particular atención por sus dimensiones internacional y continental.

Entendiendo la entrevista abierta como “una conversación sistematizada que tiene el objeto de obtener, recuperar y registrar las experiencias de vida guardadas en la memoria del agente”, esta segunda técnica es fundamental para la retroalimentación de las otras “fases” de la investigación, incluyendo la elaboración del marco teórico, en consonancia con las asunciones que lo caracterizan (Sautu et al., 2005: 48; 155).

Las entrevistas se sustentan en un esquema de temas a abordar, elaborado en base a un enfoque sujeto-sujeto y enriquecida conforme avanza el estudio por la realización paralela de ejercicios de reflexión y codificación sobre los textos, permitiendo cierta flexibilidad de la técnica. La guía contiene tres apartados: uno para la identificación de la persona entrevistada (afiliación, experiencia y contactos), otro para su descripción de la trayectoria histórica de las fuerzas sociales indígenas continentales, y un tercero para su valoración subjetiva del proceso de selección y retención de las regioneidades estudiadas. Sin embargo, la estructura queda sujeta a modificaciones conforme proceda la conversación, permitiendo que la persona entrevistada aporte elementos adicionales de su interés y conocimiento y evitando restricciones por parte de quien realiza la investigación.

Esta técnica permite extraer elementos relevantes de las vivencias y perspectivas singulares de personas centrales en el proceso estudiado, complementando las lagunas y los sesgos formalistas del estudio bibliográfico de la literatura y de las declaraciones de cumbres. Sin embargo, también se caracteriza por ciertos límites, ya que excluye la observación de dimensiones más intersubjetivas, colectivas y de base, así como de las posibles discrepancias y disputas sobre los referentes identitarios objeto de la investigación. Éstas podían haberse identificado mediante la realización de ejercicios de observación participante o grupos focales, en caso de haber contado con mayores recursos para la investigación. Considérese el reconocimiento de tales límites como suficiente para ubicar el estudio en su alcance real.

Debido a las mismas razones, no se aplican criterios específicos para la selección *a priori* de las personas entrevistadas y de los documentos empíricos que componen el

análisis, sino que se emplea la técnica considerada más apropiada en términos de recursos: el muestreo de bola de nieve o en cadena. Éste permite aprovechar las redes sociales y contactos de un primer núcleo de participantes para la progresiva ampliación de la muestra. *A posteriori*, se aplica un criterio de selección por representatividad identitaria, intentando asegurar ciertos equilibrios fundamentales: entre hombres y mujeres; entre personas que se autodefinen como activistas y otras que trabajan en espacios institucionales; y entre personas pertenecientes a pueblos y nacionalidades de la sierra y de la Amazonía ecuatoriana, reflejando un nivel mínimo de pluralidad identitaria y de vivencias subjetivas.

El resultado de la aplicación de este esquema tripartido de técnicas de recolección consiste en un conjunto de elaboraciones discursivas en la forma de textos y transcripciones, las cuales se analizan empleando la plataforma informática para el análisis cualitativo ATLAS.ti<sup>®</sup>. Mediante este instrumento, se trabaja en ejercicios de codificación a lo largo de todo el proceso de recolección de datos y entrevistas, demorando un período de siete semanas en total, con el fin de retroalimentar las entrevistas y enriquecer los diálogos. Posteriormente, se estudian todos los textos mediante el mismo instrumento, asignando cuatro códigos diferenciados en función de los contenidos y de palabras-clave, siendo éstos: 1) lo internacional (orden mundial y regional); 2) lo internacional (articulación y organización de fuerzas sociales indígenas); 3) relación con estados y gobiernos; y 4) uso de la lengua y categorías identitarias.

Los diversos códigos permiten elaborar una narración densa de los procesos estudiados según los diversos temas. Se identifican concurrencias entre ellos: entre el uso de la lengua y las diversas categorías identitarias con los procesos de transformación histórica estructural y superestructural; y entre las mismas y el proceso de articulación y organización de las fuerzas sociales indígenas continentales; coincidiendo con los dos objetivos específicos de este estudio.

Como se afirmaba anteriormente, si bien se intente llevar a cabo una investigación compleja, poniendo en relación el estudio de diversos niveles de la acción social y del cambio y las transformaciones estructurales y superestructurales, quedan invisibilizados ciertos elementos de poder, discrepancias y disputas propias del proceso. El reconocimiento de tales límites puede ser la base para la realización de otros estudios y aproximaciones futuras.

### **CAPÍTULO III**

#### **FUERZAS SOCIALES INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA:**

##### **Lo internacional, desde antes de la globalización**

En el primer capítulo de esta tesis, se tomó posición con respecto a los enfoques considerados hegemónicos para el estudio de los movimientos indígenas latinoamericanos, siendo estos: las aproximaciones transnacionalistas, sustentadas en la categoría de *international advocacy network* y en los modelos de “espiral” y “boomerang” de Keck y Sikkink (1998) y de Risse, Ropp y Sikkink (1999); y los enfoques basados en el paradigma de la identidad, en particular en su versión estratégica de los marcos de acción.

Gracias al estudio de Yashar (2005), se entendió la relevancia de lo doméstico para evitar el excesivo optimismo y la “profecía de la emergencia de la sociedad civil mundial” que caracteriza los enfoques transnacionalistas (Dumoulin-Kervran, 2010: 32), así como la oportunidad de integrar las instituciones domésticas en los modelos analíticos internacionalistas, con el fin de refutar los sesgos conductistas de las aportaciones identitarias más estratégicas. En base a tales consideraciones, se propuso un enfoque de EPI crítica y del materialismo histórico, enriquecida en sus observaciones por las herramientas epistemológicas de la propuesta modernidad/colonialidad.

En este capítulo se pretende describir la trayectoria más reciente de las fuerzas sociales indígenas latinoamericanas, marcando un inicio, por fines analíticos, en los años 60 y 70 del siglo XX y detectando algunas variaciones clave hasta la actualidad. Esta trayectoria es interpretada como un proceso diacrónico de cambio y transformación, entre estructura y agencia y entre estructuras y superestructuras.

El supuesto fundamental que informa este capítulo es que lo internacional, contrariamente a lo que entienden los enfoques transnacionalistas, está presente en la trayectoria de las fuerzas sociales indígenas desde antes de la globalización neoliberal, y que su estudio es imprescindible para apreciar las transformaciones de tales fuerzas.

Para entenderlo, se hace hincapié en las luchas superestructurales presentes en lo doméstico, así como en los órdenes regionales y mundiales. Lo cultural asume aquí una significación política y es entendido como profundamente arraigado en las transformaciones estructurales que tienen lugar en el continente. Para apreciar estas

dinámicas, se emplea la categoría de los cambiantes modelos de desarrollo latinoamericanos.

Se entienden, entonces, las dinámicas concurrentes de interrelación entre las fuerzas sociales indígenas continentales, el estado y lo internacional, vehiculando los cambios y transformaciones materiales e ideacionales de la región en tres fases analíticas diferenciadas: una primera fase, de hasta los años 60 y 70 del siglo XX, caracterizada por el asimilacionismo intelectual, de estado e internacional; una segunda, de entre los años 80 y 90, de *trasformismo* y neosimilacionismo multiculturalista; y una tercera, de los años 2000, con la convivencia entre diversos modelos de desarrollo y la posibilidad de apertura hacia formulaciones contrahegemónicas de región.

En la descripción de estas fases analíticas se destacan los cambios y transformaciones materiales e ideacionales de los modelos hegemónicos de producción y desarrollo, así como el papel y los regímenes de regulación y ordenación estatal, en relación con el posicionamiento y con las propuestas de las fuerzas indígenas y de lo internacional, incluyendo en esta categoría a ONG, OOII, intelectuales de la Academia, iglesias y otras fuerzas sociales e instituciones que actúan más allá de las fronteras nacionales. Lo que en otras literaturas se describió como “redes epistémicas” e *international advocacy networks*, para destacar su papel emancipador y de aliados de los movimientos indígenas, aquí se explica problematizando mayormente la existencia de dimensiones de poder y de dinámicas de *trasformismo*, en los cambios y adaptaciones de “nuevos discursos hegemónicos a propósito de la identidad indígena” (Tilley, 2002: 529).

De esta manera, se entiende que los más destacados logros de las fuerzas indígenas continentales y de sus redes transnacionales “de apoyo”, no son solamente expresiones de emancipación y posibilidades de impugnación, sino que se pueden convertir en modelos hegemónicos de desarrollo y de interrelación política, “marcando tiempos y formas que segmentan y procedimentalizan el quehacer de los sujetos, convertidos en objeto de regulación antes que en protagonistas de la acción social” (Aparicio, 2010: 74).

El modelo aquí propuesto no tiene el fin de narrar de manera exhaustiva el largo y complejo camino de las fuerzas indígenas del continente, en primer lugar porque se reconocen sus especificidades y luchas domésticas, cuya descripción excede los

objetivos de esta tesis. De la misma manera, no se busca resolver el debate sobre cuándo emergieron los movimientos sociales indígenas, sino que se centra la atención en el reconocimiento y en la significación de tales fuerzas sociales.

Es posible destacar, entonces, que las fuerzas sociales indígenas continentales son parte integrante y relevante de un proceso más complejo y de largo alcance de ruptura de la formulación moderna de estado, de desarrollo y de la idea de región en América Latina. Para ello, se dedica un apartado conclusivo a la descripción de estas tres rupturas: del asimilacionismo intelectual, de estado y clasista continental; del estado uninacional moderno y colonial; y de la idea de región latinoamericana. Para concluir, se introduce la hipótesis central que guía el trabajo de campo de la investigación.

### **Desarrollismo y asimilacionismo intelectual, de estado e internacional.**

La primera fase analítica reciente que suscita particular interés para el estudio de las fuerzas sociales indígenas continentales es la que se decidió ubicar en el período de hasta los años 60 y 70 del siglo XX. Reiterando que esta decisión analítica no responde a la pregunta sobre cuándo emergieron los movimientos indígenas latinoamericanos, se afirma que, en tales años, se puede encontrar un primer momento de cambio sustancial de las políticas de estado y de los modelos de desarrollo hegemónicos en Latinoamérica, con implicaciones sustanciales para la relación entre fuerzas indígenas, el estado y las fuerzas e instituciones de lo internacional.

Los enfoques transnacionalistas se refieren a esta fase como “gestación” o “adolescencia política” de los movimientos indígenas (Brysk, 1996; 2007: 20), por el aparente “despertar” de su conciencia identitaria y su progresiva emancipación y organización política en la región (aunque en ámbitos locales y comunitarios, sin la capacidad o la necesidad de articularse en los niveles meso y macro de lo estatal y lo transnacional). Prescindiendo de cuestionar cierto sesgo evolucionista que subyace a estas interpretaciones, se puede compartir su percepción sobre que se trata de un momento de cambio sustancial en cuanto a las identidades y la acción social, aunque éstas se encuentran imbuidas en importantes relaciones de poder (algo omitido en las narraciones transnacionalistas).

Aquí se interpreta esta fase analítica como cuestionamiento y crisis del consenso desarrollista y asimilacionista intelectual, de estado e internacional, hacia el

reconocimiento de la especificidad de las fuerzas sociales y de las causas indígenas (Cancino, 2005; Favre, 1998).

En cuanto a las estructuras productivas y a las instituciones hegemónicas, la época que aquí se “acaba” es la que vio la convergencia del desarrollismo de estado con el indigenismo clasista y paternalista de varias fuerzas sociales hegemónicas. Las mismas se analizan de manera algo más pormenorizada en lo que sigue.

Con relación a los modelos de desarrollo, se destaca la presencia hegemónica del estado desarrollista e interventor, capaz de catalizar las fuerzas y recursos de las sociedades domésticas para romper el “círculo vicioso de la pobreza” y “despegar” hacia el desarrollo y la modernización industrial, tal como se propiciaba por las teorías ortodoxas etapistas y de la modernización (Sunkel y Paz, 1970).

En continuidad con el modelo desarrollista e interventor, en los años 50 y 60 se arraiga en Latinoamérica la propuesta cepalina de Industrialización por Sustitución de Importaciones (ISI). Ésta, matizando el evolucionismo etapista de la modernización bajo el supuesto teórico centro-periferia y la tesis Prebisch-Singer sobre el “deterioro de los términos de intercambio”, sin embargo no confutó el paradigma de la modernización mediante industrialización e, insistiendo en la centralidad de la intervención pública para dirigir las fuerzas de la economía, impulsó la implementación de las reformas agrarias, un proteccionismo selectivo ante el comercio internacional y los incentivos a las “industrias de menor progreso” del continente (Prebisch, 1948: 23).

La planificación estatalista del desarrollo se asoció con una aproximación paternalista y asimilacionista a las realidades de las “poblaciones” indígenas, consideradas como el correlato cultural de las clases rurales y campesinas. Bien podría decirse que, en esta fase, no existía una verdadera “cuestión indígena”, sino un problema del “campesino pobre”, cuya condición de marginalización socioeconómica y cuyas preferencias culturales serían expresiones de una etapa tradicional o pre-moderna de evolución de las comunidades latinoamericanas, destinadas a desaparecer para dejar espacio a proyectos nacionales de modernización e industrialización.

El “campesinismo” de la antropología marxista de hasta los años 70 contribuyó a este olvido u omisión de lo indígena, menospreciando las implicaciones de su existencia porque preocupado por el discurso y las prioridades del clasismo de formulación europea y occidental.

La opción de política pública disponible para el estado era, entonces, la integración de tales poblaciones a la ciudadanía urbana y a la “modernización tardía” de América Latina; a la mejora de sus estándares de vida, su urbanización, escolarización e inclusión en los programas de asistencia social, posibilitando el logro de sociedades domésticas homogéneas, mestizas o “cholificadas” (Degregori, 2002; Favre, 1998; Máiz, 2004; Quijano, 1980).

Ahora bien, aunque la matriz prevalentemente doméstica de estos planes de desarrollo implicaría que se centre la atención en la relación establecida entre el estado y los indígenas-campesinos, la interpretación aquí propuesta implica que se reconozca la existencia y corresponsabilidad de fuerzas sociales y de dinámicas de formación de consenso en los niveles regional e internacional. Éstas contribuyeron a la consolidación de un modelo regional desarrollista y asimilacionista; proceso en el que también participaron elementos de lo internacional, incluyendo a intelectuales, OOII y ONG, entre otras fuerzas sociales.

En primer lugar, es preciso pensar en los patrones de poder regional que contribuyeron a la consolidación de estos modelos de desarrollo. Para ello, ante todo hay que destacar el papel hegemónico de los Estados Unidos de América, reafirmado en América Latina con el Corolario Roosevelt a la Doctrina Monroe, de una “América para los Americanos” y consolidado en el nivel mundial, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, bajo las prerrogativas de consolidación del modelo capitalista y de reconstrucción de mercado y de estado, en Europa, así como en el mundo “subdesarrollado”. Este giro estratégico de la potencia regional quedó patente tras la formulación del célebre discurso de investidura del presidente Henry Truman y su doctrina del “punto cuatro”, por el que los Estados Unidos de América se comprometían a hacer lo posible para que los beneficios de sus avances científicos y de su progreso industrial estuvieran “disponibles para la mejora y el crecimiento de áreas subdesarrolladas” (Truman, 1949).

El capitalismo de estado, el fortalecimiento institucional y de control social, así como la redistribución y modernización del agro mediante reformas y una primera “revolución verde”, eran funcionales a los intereses hegemónicos en la región. Este modelo de desarrollo se afianzó mediante el regionalismo panamericanista, consolidado en 1948 con la transformación de la Unión Panamericana en Organización de Estados

Americanos (OEA) (Organización de Estados Americanos, 1948); más adelante, con la creación del Banco Interamericano de Desarrollo (1959) y la iniciativa de Alianza para el Progreso de la administración Kennedy (1961).

En segundo lugar, se destaca el papel de los intelectuales, académicos y redes de una primera generación de ONG, fuertemente vinculadas a las iglesias latinoamericanas. Esto es evidente, por un lado, en la labor de los economistas de la Comisión Económica Para América Latina y el Caribe (CEPAL), promoviendo el modelo ISI en la región, mediante interpretaciones clasistas de la sociedad que encubrían la “cuestión indígena” mediante su asimilación al campesinado. Por otro lado, se destaca la labor de ONG y de las iglesias llevando a cabo programas de desarrollo centrados en la alfabetización y escolarización homogeneizadora de los indígenas, para su integración en la modernidad y urbanización.

Finalmente, resulta destacada la labor de las organizaciones marxistas y sindicatos obreros, que aglutinaron las reivindicaciones indígenas bajo un discurso clasista. En el caso del Ecuador, destaca la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), instituida en 1944 con el apoyo del Partido Comunista y de la Confederación de Trabajadores del Ecuador (CTE). Los fines de esta Federación eran:

- a) Realizar la emancipación económica de los indios ecuatorianos; b) Elevar su nivel cultural y moral, conservando lo bueno de sus costumbres e instituciones; c) Contribuir a la realización de la Unidad Nacional; y d) Establecer vínculos de solidaridad con todos los indios americanos (Federación Ecuatoriana de Indios, 1945).

Estas actividades fueron legitimadas por la construcción del paradigma del “asimilacionismo”, consolidado en un nivel ideacional regional mediante la celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano de Páztuaro, propiciado por la Unión Panamericana, y con la creación del Instituto Indigenista Interamericano, en el año 1940, sucesivamente integrado en el sistema de la OEA en 1948 (Favre, 1998; Máiz, 2004: 329).

La formulación intelectual indigenista se entendía como “la política de los Estados para atender y resolver los problemas de las poblaciones indígenas, y establecer las medidas necesarias con el fin de assimilarlas o integrarlas a la vida nacional correspondiente” (Zúñiga, 2004: 38). En la definición de Henry Favre, la política indigenista se sustentaba en “una reflexión criolla y mestiza sobre el indio”, y consistía en la:

(...) acción sistemática emprendida por el Estado por medio de un aparato administrativo especializado, cuya finalidad es inducir un cambio controlado y planificado en el seno de la población indígena, con objeto de absorber las disparidades culturales, sociales y económicas entre los indios y la población no indígena (Favre, 1998: 10).

Otro componente relevante para entender el papel de lo internacional, en su fase desarrollista y asimilacionista, fue el trabajo que llevó a cabo la Organización Internacional del Trabajo (OIT) entre los años 50 y 70 del siglo XX.

La OIT empezó a ocuparse de la “cuestión indígena” al menos a partir de la implementación de su Programa Indigenista Andino (1952-1972). Bajo un claro enfoque asimilacionista, posteriormente reconocido por la organización, las “poblaciones” indígenas eran consideradas “como sociedades ‘atrasadas’ y transitorias. Para que pudiesen sobrevivir, se creía indispensable fundirlas en la corriente nacional mayoritaria mediante la integración y la asimilación” (Organización Internacional del Trabajo, 2003: 4).

Bajo este paradigma, en 1957 la Conferencia General de la OIT adoptó su primer Convenio relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes, conocido como Convenio 107, mismo que se aplica a aquellos grupos humanos “cuyas condiciones sociales y económicas correspondan a una etapa menos avanzada que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional” (Organización Internacional del Trabajo, 1957: artículo 1).

Las políticas que se privilegian en el Convenio son: la educación, la reasignación de tierra, la inserción en la formación laboral y en la seguridad social y sanitaria de los países que ratifican el instrumento; desde un claro punto de vista asimilacionista, aunque se trató del “primer instrumento jurídico internacional sobre los pueblos indígenas y sus derechos” (Torres, 2013: 204).

Al momento actual (junio de 2015), el Convenio 107 sigue en vigor en diecisiete países del mundo. Entre ellos se encuentran cinco países latinoamericanos que todavía no ratificaron el Convenio 169 de 1989, lo cual implicaría la denuncia automática del anterior instrumento (Cuba, República Dominicana, El Salvador, Haití y Panamá).

Tal como se puede observar, lo internacional estaba presente en relación con la “cuestión indígena” mucho antes de que se comenzara a hablar de globalización y de redes internacionales de *advocacy*. En la fase aquí analizada, hubo un claro papel de las

ideas y de modelos hegemónicos de desarrollo, socializados mediante la acción de fuerzas internacionales y estatales, lo cual contribuyó a silenciar las vivencias y subjetividades específicas indígenas, coadyuvando su integración en proyectos desarrollistas de estado que habrían llevado a su desaparición por asimilación.

Sin embargo, a partir de los años 60 y 70 empezaron a articularse varios cuestionamientos al modelo de desarrollo indigenista. “Algunas voces se elevaron para denunciar, en nombre de los derechos imprescriptibles de la indianidad, la integración social y la asimilación cultural a las que tienden sus prácticas” (Favre, 1998: 126). Diversas organizaciones y movimientos sociales indígenas comenzaron a rechazar la identificación clasista de dicho paradigma, reapropiándose de los referentes identitarios impuestos de “indio” e “indígena” para referirse a su situación y reivindicaciones específicas (Assies, 2007; Burguete, 2007; Favre, 1998).

Este proceso, particularmente destacado por el paradigma de la identidad, se suele describir como emergencia de un “indigenismo crítico” o “indianismo”, que cuestionaría el “indigenismo oficial de integración” abriendo camino para reivindicaciones más propias de las fuerzas indígenas latinoamericanas (Zúñiga, 2004: 40).

En los niveles domésticos, “se configuraron los movimientos panétnicos en la mayoría de los países de América Latina” (Burguete, 2007: s/p). Emergieron organizaciones y procesos como la Federación Shuar en la Amazonía ecuatoriana (1964), el Consejo Regional Indígena del Cauca en Colombia y el katarismo boliviano (1971), desvinculándose de las organizaciones socialistas y de los sindicatos obreros. Es el caso del movimiento indígena *Ecuador Runakunapak Rikcharimuy* (ECUARUNARI), conformado en 1972 marcando cierto distanciamiento de las organizaciones clasistas y obreras.

También emergieron dinámicas transnacionales de articulación de esas fuerzas sociales, como son el Parlamento Indio Americano del Cono Sur, en Paraguay (1974), el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI), ONG con sede en Canadá (1975), y el Consejo Regional de Pueblos Indígena de América Central (CORPI), instituido en ocasión del I Congreso Internacional Indígena de América Central (1977).

Estos procesos fueron coadyuvados por varias organizaciones y fuerzas internacionales, destacando la iglesia católica, los grupos de intelectuales y académicos

y las ONG internacionales, como el *International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA), constituido en 1968 en Dinamarca, la británica *Survival International*, creada en 1969, y *Cultural Survival*, fundado en 1972 en los Estados Unidos de América (Becker, 2008; Martí i Puig, 2004).

Contribuyeron de manera destacada para el cuestionamiento del indigenismo asimilacionista, y para la socialización de las categorías de “indio” e “indígenas” como “identificadores étnicos”, los participantes del 28º Congreso Internacional de Americanistas de Alemania, en 1968, y sobre todo el Simposio de antropólogos sobre la Fricción Interétnica en América del Sur, de enero de 1971, con su “Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena” (Burguete, 2007; Dumoulin-Kervran, 2010).

Estas dos iniciativas sellaron un proceso de ruptura intelectual con respecto a la antropología marxista “campesinista”, iniciado con los trabajos de pensadores como Aguirre Beltrán (1967) y Bonfil Batalla (1970; 1982). “Lo étnico” y “lo indígena” entraron en la discusión y se impusieron como determinantes para entender y transformar la realidad de tales “poblaciones” en América Latina.

Además, la cuestión étnica se consolidó como problemática gracias al entendimiento de OOH como la Organización de Naciones Unidas (ONU) y su labor para afrontar la “exclusión del indio” como fenómeno racista, al menos desde la promulgación de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1965).

Éstas y otras iniciativas impulsaron la redefinición de consensos sobre los modelos de desarrollo hegemónicos en Latinoamérica, correspondiendo con la crítica y reformulación del modelo estatalista interventor, hegemónico hasta los años 70 (Favre, 1998: 127), así como sobre el tratamiento de la “cuestión indígena”, bajo la “percepción compartida de que era necesario y urgente crear instrumentos internacionales para hacer efectiva la protección de los derechos de los pueblos indígenas” (Martí i Puig, 2004: 383).

Mediante la labor del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, creado en 1982 por la Comisión de Derechos Humanos del Consejo Económico y Social de la

ONU (ECOSOC)<sup>8</sup>, y de la Reunión de Expertos de la OIT que, entre los años 1987 y 1989, revisó el Convenio 107, se redefinió el tratamiento de “lo indígena” en un nuevo y más complejo entendimiento internacional.

### **¿Emancipación o neosimilacionismo multiculturalista?**

Lo que se suele interpretar como “maduración” y “transnacionalización” de los movimientos indígenas latinoamericanos, respectivamente en los años 80 y 90 del siglo XX (Gómez-Reino, 2007; Martí i Puig, 2010; Yashar, 2005), aquí se entiende como cambio del paradigma hegemónico de desarrollo y de elaboración doméstica e internacional de la “cuestión indígena”, implicando nuevas relaciones de poder y dinámicas de *transformismo*.

La interpretación transnacionalista, que atribuye a la globalización neoliberal una función emancipadora, de “ventana de oportunidades” (Martí i Puig, 2004; 2007), oculta importantes dimensiones de poder que es preciso identificar, siguiendo la idea de que, en América Latina, la “globalización” de las fuerzas sociales indígenas llegó antes de la globalización neoliberal (Varese, 1997: 20). A este respecto, lo peculiar de esta fase analítica es el giro neoliberal y la consolidación hegemónica del consenso de Washington, que implicó una transformación sustancial de los modelos de desarrollo domésticos, así como de la relación entre fuerzas indígenas, estados y fuerzas e instituciones de lo internacional.

Con las crisis latinoamericanas de la deuda soberana, se deslegitimó el estado uninacional, homogéneo y desarrollista, anteriormente fortalecido porque funcional a los intereses hegemónicos continentales en el contexto de Guerra Fría y a la “modernización tardía” de las sociedades, economías e instituciones latinoamericanas (Favre, 1998). El modelo de ISI fue cuestionado por sus limitados logros y por sus evidentes efectos de “engordamiento institucional”, resultando en la conformación de empresas domésticas ineficientes e inadecuadas para la apertura a los mercados internacionales (Ramos y Sunkel, 1991; Ranis, 1998; Williamson, 1998).

La prerrogativa latinoamericana se convirtió, entonces, en la reestructuración y el “adelgazamiento” del estado, cerrando la época desarrollista interventora en pro de una mayor “terciarización, comunitarización y privatización de servicios” (Martí i Puig,

---

<sup>8</sup> La Comisión de Derechos Humanos es disuelta en el año 2006 mediante la institución del Consejo de Derechos Humanos.

2007: 131) e implicando, para el sector agrícola, el impasse de las reformas agrarias de los años 60 y 70, así como una mayor “etnificación del desarrollo rural” (Bretón, 2009: 88).

En el campo de las ideas, la entrada a la década de los 90 supuso la deslegitimación del socialismo real, la celebración de una supuesta superación hegeliana de los límites de la historia y la afirmación de la emancipación individualista y multiculturalista neoliberal (Fukuyama, 1992), facilitando “en todo el mundo el resurgimiento de identidades primarias. En América Latina se hizo posible la separación entre la lucha étnica y la lucha social” (Zúñiga, 2004: 42), la emancipación de las reivindicaciones identitarias de los códigos de interpretación clasista y la emergencia de “nuevas izquierdas” capitalistas y reformistas (Bretón, 2009: 72).

En cuanto a los modelos regionalistas latinoamericanos, se asoció la consolidación de una “tercera ola de democratización” y liberalización económica con un renovado ideal de integración y apertura comercial, sellado por los modelos de regionalismo abierto, “radial” o *hub and spoke*, que se concretaron en la Iniciativa para las Américas de la administración Bush, incluyendo el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) entre Canadá, Estados Unidos de América y México, y su correlato hemisférico: el proyecto estadounidense de Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA) (Roncallo, 2013; Sanahuja, 2007; 2008).

Con relación a las conformaciones culturales latinoamericanas, se abrió más espacio para el reconocimiento de una multiplicidad de “lealtades” e identidades, entendidas como expresiones culturales individuales y colectivas, que encontraron en este contexto una mayor facilidad de consolidación y una respuesta aperturista por parte de las instituciones domésticas (Yashar, 2005: 32).

Esto se tradujo, por un lado, en la transición del integracionismo de estado a la “gestión étnica” (Favre, 1998: 142), que cristalizó en el reconocimiento del “multiculturalismo jurídico”, materializado en las constituciones de (en orden temporal): Guatemala (1985), Nicaragua (1987), Brasil (1988), Colombia (1991), México (1992), Perú (1993), Bolivia (1994), y Ecuador (1998) (Aparicio, 2010: 75; Brett y Santamaría, 2010; Zúñiga, 2004: 42); por otro lado, en modelos y programas de desarrollo centrados en el empoderamiento individual, mediante categorías como las de capital social y desarrollo humano (Radcliffe, 2007).

Finalmente y gracias, entre otras cosas, a los avances tecnológicos e informacionales, aumentaron en términos cuantitativos y cualitativos la presencia y la capacidad de acción de una multiplicidad de fuerzas e instituciones internacionales, como ONG y agencias intergubernamentales, dedicadas a la implementación de programas de desarrollo en América Latina.

Se multiplicaron los que, desde perspectivas institucionalistas liberales de RRII, se definieron como “regímenes internacionales” (Ruggie, 1982), vectores del actual contexto de “interdependencia compleja” (Keohane y Nye, 1988), así como las redes transnacionales de intelectuales y funcionarios de OOII, definidas con la nueva categoría de “comunidades epistémicas” (Adler y Haas, 1992; Haas, 1992), bajo el consenso sobre las posibilidades de que, mediante un multilateralismo abierto a la participación de la sociedad civil, sería posible concretar la paz y el desarrollo de una sociedad internacional racional (Tibbett, 2009).

Entre las múltiples áreas de trabajo de esta “sociedad” de estados, ONG, OOII y empresas transnacionales, se consolidó también el “régimen internacional” de los derechos de las “poblaciones” indígenas (Marti i Puig, 2004; 2007; 2010), mediante instrumentos legales finalizados a su protección y empoderamiento y gracias a su participación en redes de *advocacy* y solidaridad, entendidas como verdaderos “laboratorios de participación” (Bellier, 2010; Brysk, 2007).

A continuación, se analizarán algunos nodos centrales de esta red de instrumentos e iniciativas, considerando los ámbitos de trabajo de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), de la OIT, y de otros espacios internacionales, para luego cuestionar su interpretación transnacionalista a la luz del enfoque presentado en esta tesis.

Desde los años 70, en el seno de la ONU se dieron indicaciones para trabajar de manera específica en la “cuestión indígena”. Es ejemplo de ello el hecho que, en esa década, la Subcomisión para la Prevención de Discriminaciones y la Protección de Minorías del ECOSOC recomendara el estudio del problema de su discriminación, y que, en los años 1977 y 1981, se celebraran dos Conferencias Internacionales de ONG sobre el tema (Torres, 2013).

A raíz de la labor del Relator Especial Martínez Cobo y de Augusto Willemsen Díaz, en el año 1982 el ECOSOC instituyó el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones

Indígenas, demostrando el alcance del interés generado por la cuestión. El Grupo de Trabajo llevó a cabo una labor destacada, fomentó la participación de líderes y activistas indígenas en la organización y, desde el año 1985, elaboró una propuesta de Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas, misma que fue aprobada por la Subcomisión y enviada a la Comisión de Derechos Humanos en 1994.

Los años 90 fueron fundamentales para visibilizar estas actividades, mediante iniciativas como la proclamación de 1993, por recomendación de la Conferencia de Derechos Humanos de Viena, como el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, y del primer Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo en 1994 (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1993).

En 1995, la Comisión de Derechos Humanos estableció un Grupo de Trabajo para elaborar el proyecto de declaración. Sin embargo, como relata Torres a lo largo del decenio “El plazo no fue cumplido, debido al poco avance en temas como la libre determinación, tierras y recursos naturales, y los derechos colectivos. (...) Nadie cedía en sus posiciones” (Torres, 2013: 209). Por esta razón, se extendió el plazo mediante la declaración del Segundo Decenio y se tendría que esperar hasta los años 2000 para el logro de consenso sobre un texto de Declaración (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2004; Torres, 2013: 209).

Con respecto a la labor de la OIT, su Convenio 169 fue, hasta los años 2000, el instrumento más avanzado en cuanto a protección y promoción de los derechos de los pueblos indígenas. El Convenio fue el resultado de una profunda labor de revisión llevada a cabo, entre 1987 y 1989, por la Reunión de Expertos de esta organización. La OIT afirma que se trató de un cambio fundamental en su concepción sobre los “pueblos indígenas y tribales” quienes, contrariamente a lo que se promovía bajo el enfoque indigenista, tendrían ahora el “derecho a continuar existiendo sin pérdida de su propia identidad y con la facultad de determinar por sí mismos la forma y el ritmo de su desarrollo” (Organización Internacional del Trabajo, 2003: 5).

En este caso, debe destacarse un cambio importante en la terminología empleada, empezando por la definición de “pueblo indígena y tribal”. Ésta, aunque no les dota automáticamente de derechos políticos, es definida en base a criterios objetivos y subjetivos de identificación, y por la referencia a “tierras y territorios”, demostrando la existencia de una disputa conceptual entre fuerzas indígenas y estados nacionales y de

interpretaciones sesgadas dominantes. Esto es debido, entre otros factores, a la escasa participación de representantes indígenas en la misma formulación y negociación del Convenio (Organización Internacional del Trabajo, 1989: artículos 1.2; 1.2; 13; 2003: 9; Torres, 2013: 205).

En cuanto a los elementos sustantivos, se subraya la formulación del derecho al autogobierno, como “control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico”, de los derechos sobre la tierra y los recursos naturales, y de la necesidad de realizar consultas previas sobre “cualquier medida susceptible de afectar directamente a los pueblos interesados” (Organización Internacional del Trabajo, 1989: artículo 15; 2003: 10; 15).

Hasta la actualidad (junio de 2015), veintidós países del mundo ratificaron el Convenio 169 de la OIT; entre estos, quince países latinoamericanos, a saber: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Dominica, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Paraguay, Perú y Venezuela. Sin embargo, cinco países latinoamericanos siguen vinculados al Convenio 107 de la OIT, y otros no ratificaron ninguno de los dos instrumentos (Guyana, Uruguay, Surinam y las dos dependencias de Puerto Rico y la Guayana Francesa).

Más allá de los ámbitos de trabajo de la ONU y la OIT, otros instrumentos e iniciativas destacadas se concretaron en el mismo período, entre los años 80 y 90 del siglo pasado. Entre ellos, se puede destacar la creación, en el seno de la II Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno de 1992, del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (conocido como Fondo Indígena), el que se caracteriza por estar compuesto por delegados gubernamentales e indígenas de los estados iberoamericanos y por trabajar en la formulación de marcos de acción consensuados, orientados al empoderamiento de las “poblaciones” indígenas, como el Programa de Desarrollo con Identidad enfocado al vivir bien – buen vivir comunitario (PRODEI).

En el ámbito de trabajo de la OEA, se recuerda que, desde 1989, su Asamblea General solicitó a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) la preparación de una Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, cuyo anteproyecto fue aprobado en 1997 por la CIDH y puesto sucesivamente bajo el mandato de un Grupo de Trabajo del Consejo Permanente de la

organización. La declaración, aprobada por la Asamblea General de la OEA, se encuentra actualmente en una compleja fase de negociación, misma que fue recientemente puesta en entredicho por la declaración del Conclave Indígena de las Américas, afirmando que saldría de la mesa tras la última sesión del grupo de trabajo de mayo de 2015 (Organización de Estados Americanos, 2006). Esto porque, de su consideración, “algunos Estados insisten en entorpecer la negociación llevada por más de 17 años”, reduciendo los términos del debate por debajo de los estándares alcanzados en otros instrumentos internacionales (Conclave Indígena de los Pueblos Indígenas de las Américas, 2015).

En esta fase, también se asiste a la emergencia de congresos y encuentros indígenas transnacionales, cuales: la Primera Conferencia de Naciones y Organizaciones Indias, en 1980, que dio vida al Consejo Indio de Sud América, con sede en Perú (CISA); la Segunda Conferencia de Naciones y Organizaciones Indígenas; y el I Congreso de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica de 1984, en el que se constituyó la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) (Becker, 2008).

Tales iniciativas adquirieron destacada visibilidad a partir de los años 90, tras la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, el Levantamiento Indígena del Inti Raymi de 1990, en Ecuador, la Declaración de Quito de 1990 y los intentos de crear una Coordinadora de Organizaciones y Naciones Indígenas del Continente (Becker, 2008; Burguete, 2007). Uno de los procesos que suscitó mayor interés por parte de la comunidad académica, fue el levantamiento zapatista de 1994, el cual contribuyó enormemente para que se “globalizara” el discurso sobre las fuerzas indígenas del continente (Castellanos, 2007).

Todos estos procesos e hitos de las movilizaciones indígenas latinoamericanas se acogieron con entusiasmo, en cuanto demostraciones de un proceso de emancipación y empoderamiento identitario, al que la Academia contribuiría mediante su “giro cultural” y el sometimiento de las luchas materiales al reconocimiento de identidades diferenciadas.

La globalización neoliberal, la privatización y la descentralización del poder doméstico, en un contexto de auge del multilateralismo, serían incentivos para la formulación y el fortalecimiento de demandas de autonomía y emancipación por parte

de estos movimientos y subjetividades (Martí i Puig, 2007: 135). El único reto pendiente, entonces, sería la implementación de los instrumentos internacionales creados para su protección (Kempf, 2007).

Sin embargo, mientras que en las articulaciones domésticas e internacionales de fuerzas indígenas se puede afirmar la presencia de un proceso de politización de las identidades y de reivindicaciones de “autonomía política real”, en la institucionalización doméstica e internacional de tales demandas se asiste a una clara despolitización y a lo que aquí se denomina como “neomasimilacionismo multicultural”, detectable por la existencia de desfases y distorsiones en la “terminología de la sociedad dominante” (Aparicio, 2007: 250; 255).

Para describir estas facetas del multiculturalismo neoliberal, Williem Assies se refiere a un “multiculturalismo manejado” o “neoindigenismo”, paradigma pretenciosamente universalizador, que acoge las reivindicaciones aceptables, del “indio bueno”, mientras que excluye las de matriz política, del “indio malo radical” (2003: 3). Héctor Díaz-Polanco define este patrón como “etnofagia globalizadora” (2011: 47), mientras que Catherine Walsh se refiere a ello como expresión de “re-colonialidad” (2009: 4).

Refutando el entusiasmo transnacionalista con respecto a esta fase analítica, es necesario pensar en el doble papel de la “judicialización de las luchas indígenas”, implicando la producción de “nuevos universales” que encauzan y restringen sus reivindicaciones y consistiendo en verdaderos procesos de apropiación y alteración semántica (Brett y Santamaría, 2010: 13-15).

En los espacios de consulta y participación indígena logrados con el multilateralismo de organizaciones como la ONU y la OIT, se concretan dinámicas de profesionalización, tecnocratización y cooptación de los intelectuales y activistas indígenas, permitiendo interpretar el multiculturalismo liberal como otra forma de asimilacionismo. Esto implica dinámicas de *trasformismo* y nuevas relaciones de poder y dominación inmaterial (Dumoulin-Kervran, 2010; Jackson, 2009; Le Bot, 2013).

La “cuestión indígena” no se cierra con la concreción de espacios de interlocución. Los años 80 y 90 no consistieron en el auge de los movimientos indígenas latinoamericanos, al que seguiría una paulatina pero inexorable decadencia y desgaste natural en los años 2000 (Brysk, 2007; Martí i Puig, 2007; 2010a), sino en el apogeo de

un paradigma hegemónico de desarrollo y del multilateralismo liberal democratizador.

En palabras de Catherine Walsh:

(...) mientras que la dupla modernidad-colonialidad históricamente ha funcionado a partir de patrones de poder fundados en la exclusión, negación y subordinación y el control dentro del sistema-mundo capitalista, hoy se esconde detrás de un discurso (neo)liberal multiculturalista (Walsh, 2009: 4).

Se trató del punto más álgido de la ensoñación liberal emancipadora, que silenció el conflicto mientras reconocía las diversidades y empoderaba a los grupos minoritarios, sin reconocer la dimensión colectiva, política e histórica de tales reivindicaciones, que exigen redistribución del poder. De esta manera, siguiendo la explicación de Catherine Walsh, se tiende a pensar:

(...) que con el reconocimiento de la diversidad y la promoción de su inclusión, el proyecto hegemónico de antes se está disuelto [*sic*]. Pero más de desvanecerse, la colonialidad del poder en los últimos años ha estado en pleno proceso de re-acomodación dentro de los designios globales ligados a los proyectos de neoliberalización y las necesidades del mercado; he allí la ‘re-colonialidad’ (Walsh, 2009: 4).

El “multiculturalismo jurídico” de las constituciones latinoamericanas de los años 80 y 90 y el paradigma del desarrollo basado en el capital social, no permitieron la “emancipación” de tales fuerzas sociales, sino que consistieron en un “mero reformismo legal que no afecta en nada la estructura monocultural del Estado” ni la situación de exclusión de los pueblos indígenas del continente (Martínez, 2007: 307; Radcliffe, 2007).

Las fuerzas e instituciones de lo internacional, incluyendo las ONG nacionales y transnacionales, los intelectuales y las OOII, actuaron en procesos de *trasformismo* y de “reconocimiento folklórico de la diversidad”, imponiendo “un modelo internacional y crecientemente hegemónico de indigeneidad” que integrara algunas demandas indígenas, sin desafiar la construcción moderna y colonial del estado uninacional latinoamericano (Cerdeña, 2012: 138; Tilley, 2002: 531; Zúñiga, 2004: 49).

En la fase analítica de los años 80 y 90 del siglo pasado, entonces, no se pudieron satisfacer en profundidad las demandas de las fuerzas indígenas latinoamericanas, articuladas en torno a los ejes estructurales de: reconocimiento identitario, de sus sistemas normativos, de territorio y autonomía, de ciudadanía y

participación política (Roncallo, 2013; Zúñiga, 2004); reivindicaciones que fueron silenciadas por el consenso democratizador y transnacionalista (Cerda, 2012: 139).

Es en este sentido que, lejos de tratarse de movimientos transnacionalistas para la emancipación, en las últimas décadas se concretaron otras y renovadas formas de asimilacionismo multiculturalista, poco visible, debido a que “en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular” (Žižek, 1998: 172):

El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vacío de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad (Žižek, 1998: 172).

Estas contradicciones son centrales para entender la nueva configuración de fuerzas y reivindicaciones que se concretó en los años 2000.

### **Identidades y política: dos y más Latinoaméricas.**

Como en toda época de cambio y transformación material e ideacional, de los modelos de desarrollo y de los órdenes regionales y mundiales, en los años 2000 coexisten ideas e interpretaciones “cristalizadas”, con otras que evidencian la voluntad y la necesidad de renovación y ruptura. La cercanía temporal de quien escribe es la que permite apreciarlas en su riqueza y variedad, aunque no necesariamente con mayor rigor.

Algunas aportaciones recientes describen la América Latina de los años 2000 como un continente “dividido”, entre una Latinoamérica del consenso “ortodoxo”, que avanzaría hacia la consolidación del desarrollo mediante su apertura comercial, la reducción del estado y el regionalismo abierto, y otra más sincrética e innovadora, que busca alternativas constructivas (a veces definidas como populistas, proteccionistas y autoritarias), en nuevos regionalismos desarrollistas y en la implementación de políticas redistributivas sustentadas en la recuperación del estado.

Estas “dos Latinoaméricas” se confrontan sobre la definición de los modelos de desarrollo hegemónicos en la región; debate que asume un carácter continental y que, lejos de representar únicamente la falta de consenso, la heterogeneidad y la división de la región, demuestran la necesidad de encontrar marcos propios y entendimientos

cambiantes sobre las estrategias de inserción internacional y de ordenación y construcción de estado (Vivares et al., 2014).

Centrando la atención en una “segunda” Latinoamérica, que impulsó regionalismos “nuevos” y “post-liberales”, en ella se pueden identificar procesos de transición hegemónica hacia fuerzas sociales progresistas, sustentadas en el apoyo de movimientos sociales de izquierda y de las fuerzas sociales indígenas. Éstas fuerzas progresistas buscan un nuevo lugar para el estado en base a reconstrucciones creativas y sincréticas del ya deslegitimado socialismo real, en formas de ordenación reformista y redistributiva, estatalista y soberanista, orientada al comercio internacional pero mediante estrategias de proteccionismo inspiradas en el éxito de los países del sudeste asiático (Kay, 2002; Stiglitz, 1997).

Los casos de Ecuador y Bolivia resultan paradigmáticos. En ambos países se asistió a amplias movilizaciones en los años 90 y 2000, cuestionando los efectos de las políticas neoliberales de los Programas de Ajuste Estructural (Do Alto, 2007; Ramírez, 2009). En ellas tuvieron un papel protagónico las fuerzas sociales indígenas, en alianza con las fuerzas de izquierda y sustentando la llegada al poder de nuevas formaciones partidistas autoidentificadas como “movimientos”<sup>9</sup>, desde los cuales se intentó reintegrar la “cuestión indígena” en reformulaciones sincréticas del socialismo.

Éstas se definen “sincréticas” por su intento de conjugar un discurso clasista con programas de capitalismo de estado y con las necesidades y exigencias de las fuerzas indígenas. En estos casos se experimentaron nuevas formas de relación entre estado y fuerzas sociales, lo cual quedó patente en los proyectos de “refundación” constitucional de ambos países, que asociaron la recuperación de las capacidades soberanas y redistributivas del estado a la inserción de principios inspirados en las cosmologías indígenas, como son el *Suma Qamaña* en Bolivia, y el *Sumak Kawsay* en Ecuador, así como la referencia a la “plurinacionalidad” y la “interculturalidad” como nuevas formas de consolidación de lealtades hacia el estado, promovidas al menos desde los años 80 por parte de los movimientos indígenas de los respectivos países (Altmann, 2013).

Aunque no es el objeto de esta tesis, es preciso recordar que existe un profundo debate acerca de la introducción de tales elementos en las constituciones de ambos países. El proceso puede interpretarse como un intento de *transformismo* de estado y de

---

<sup>9</sup> El Movimiento al Socialismo, Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), en Bolivia, y el Movimiento Alianza País – Patria Altiva i Soberana (PAIS), en Ecuador.

las fuerzas en el poder, mediante “traducciones” y “domesticaciones” modernas de formulaciones ontológicas difícilmente compatibles con el modelo del estado nacional y de economías capitalistas de concepción claramente antropocéntrica. Este debate se profundiza en los años 2013-2015 en relación con un progresivo distanciamiento de las líneas oficialistas por parte de las fuerzas indígenas y progresistas de los dos países<sup>10</sup>.

Estas nuevas fuerzas hegemónicas se ven ahora obligadas a escuchar las voces de las fuerzas sociales indígenas, reconociendo la dimensión política de sus reivindicaciones (Do Alto, 2007; Ramírez, 2009). Esto es, en parte, por los méritos de empoderamiento del multiculturalismo liberal (Yashar, 2005), pero sobre todo por el fortalecimiento y la politización de las fracturas identitarias por parte de los propios movimientos indígenas. En cuanto a las fuerzas indígenas continentales, destaca el ingreso de algunas de ellas a la política partidista doméstica, implicando profundas reconsideraciones y problemáticas de poder, escisiones y divisiones de sus campos de lucha (Becker, 2008; Duterme, 2010; Gadea, 2003; Larrea, 2004; Lee, 2007; Ramírez, 2009).

Gracias a ello, también, se socializan nuevos debates en torno a los modelos de desarrollo, de ciudadanía y de estado. Si la apropiación del desarrollo, para las izquierdas latinoamericanas, significa ahora la recuperación del estado y de la lealtad nacional; para las fuerzas indígenas implica también la autodeterminación y la obtención de autonomía, aunque en formulaciones “internas”, no disruptivas con respecto a la unidad e integridad territorial. La referencia a nuevas categorías, como la “plurinacionalidad” y la “interculturalidad”, propuestas por los movimientos indígenas desde los años 80, adquieren ahora un nuevo sentido político, ya que se vuelven a proponer como cuestionamientos del paradigma *transformista* y asimilacionista del multiculturalismo liberal (Santos, 2010; Walsh, 2012a).

Los derechos reconocidos en las constituciones latinoamericanas de las décadas de los 80 y 90, así como en los instrumentos internacionales mencionados anteriormente, se reconocen ahora como límites por parte de fuerzas sociales que entienden las categorías de “pueblo”, “territorio” y “autodeterminación” en su dimensión política más profunda. Y es que, en lo internacional, también se consolidaron

---

<sup>10</sup> Para mayor información sobre este debate, pueden consultarse: Álvarez, 2014; Bretón et al., 2014; Fernández et al., 2014; Gudynas, 2014; Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014; Pérez, 2014; Recasens, 2014.

nuevos instrumentos, aparentemente más avanzados que los anteriores. A continuación, se describe este cambio en el contexto de trabajo de la ONU.

En el año 2000, el ECOSOC creó el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, caracterizado por su composición bipartida entre expertos propuestos por los gobiernos y por las organizaciones indígenas (ECOSOC, 2000; Naciones Unidas, 2007). Por otro lado, y tras un largo y complicado recorrido, en el contexto del Segundo Decenio de las Poblaciones Indígenas del Mundo (2005), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue finalmente aprobada por el Consejo de Derechos Humanos en 2006 y por la Asamblea General de la ONU en 2007.

Pese a que tuvo que satisfacer las demandas de varios estados miembros, preocupados por las posibles implicaciones disruptivas del derecho de libre determinación, y aunque no obtuvo el voto favorable de Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Estados Unidos (General Assembly, 2007), el texto se convirtió en uno de los principales instrumentos de labor de las Naciones Unidas, asociándose al Mecanismo Experto sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos y a la institución del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas (Human Rights Council, 2007).

Esta última figura, creada en 2001 por la entonces Comisión de Derechos Humanos, y encarnada por Rodolfo Stavenhagen hasta su relevo por S. James Anaya en 2008, asumió particular relevancia debido al impacto de sus actividades en los estados miembros de la ONU<sup>11</sup>. Entre sus tareas destacadas, se encuentran: la redacción de informes anuales sobre asuntos particulares o situaciones de especial importancia; visitas a países; comunicaciones sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas en países específicos; y el seguimiento de las recomendaciones del Consejo de Derechos Humanos.

Aunque hay que subrayar el carácter declaratorio y no vinculante de la Declaración, es de suma importancia el hecho que cristalice un claro avance en cuanto al tratamiento de la “cuestión indígena”.

---

<sup>11</sup> En la actualidad, Victoria Tauli-Corpuz desempeña sus funciones de Relatora Especial de Naciones Unidas sobre los Derechos de Pueblos Indígenas.

Empezando por la terminología utilizada, la Declaración se refiere a “pueblos” indígenas, y a su derecho de pertenecer a una “comunidad o nación indígena” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2007: artículo 9). En cuanto al carácter sustantivo de la Declaración, y consistiendo en las razones de mayor recelo por parte de algunos estados miembros, en ella se consolidan: la doctrina interna del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas; la necesidad de respetar su autogobierno mediante sus propias instituciones y representantes; y la necesidad de obtener “su consentimiento libre, previo e informado”, en particular en lo que concierne el “desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo”, para que disfruten de sus medios de subsistencia y desarrollo y que “posean, utilicen, desarrollen y controlen sus tierras, territorios y recursos” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2007: artículos 3; 4; 18; 19; 20; 26; 32).

Se entiende que los contenidos de la Declaración no pueden “autorizar o alentar acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2007: artículo 46). Aun así, su adopción fue celebrada como un paso hacia adelante para la satisfacción de las reivindicaciones de las fuerzas sociales indígenas del continente y del mundo, demostrando la búsqueda de un nuevo consenso sobre el tratamiento internacional de la cuestión.

En la actualidad, las fuerzas indígenas continentales siguen posicionándose ante las fuerzas e instituciones domésticas e internacionales, utilizando la terminología cristalizada en tales instrumentos e intentando insistir en la naturaleza política de conceptos como “pueblo”, “tierra, territorios y recursos”, y “consentimiento libre, previo e informado”. Tales categorías se asocian a reivindicaciones de “descolonización del poder” y de “construcción verdadera de Estados plurinacionales”, como se puede desprender de sus posicionamientos ante la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas de septiembre de 2014, que cerró el Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (Conferencia Preparatoria Global Indígena, 2013; Foro Indígena de Abya Yala, 2013).

Como se pudo observar en las anteriores fases analíticas de este largo proceso, los intelectuales y la Academia también tuvieron un papel importante en la definición y en el cambio de consensos sobre los modelos hegemónicos de desarrollo y de

tratamiento de la “cuestión indígena”. Esto puede reconocerse también en el período de los años 2000. La cada vez más conocida y compartida propuesta del grupo modernidad/colonialidad, en un contexto de revitalización de las teorías críticas, profundizó la interpretación de la teoría de la dependencia, asociándola a una mayor atención por lo cultural y lo ideacional.

Tales aproximaciones intelectuales ofrecieron una explicación histórica, crítica y sólida sobre la problemática situación del continente latinoamericano en las fases de auge y cuestionamiento del consenso neoliberal, así como de la posición “fronteriza” de las fuerzas sociales indígenas, constreñidas entre la modernidad y los efectos *transformistas* de lo internacional.

Desde la intelectualidad crítica latinoamericana, se contribuyó a entender que no existe reconocimiento sin redistribución del poder (Fraser y Honneth, 2003), y se coadyuvó la politización de las identidades indígenas, reivindicando una descolonización del poder, del saber y del ser, hacia la emancipación de las fuerzas sociales subalternas del continente.

No obstante, en el nivel continental estas reformulaciones críticas no son homogéneas, sino que conviven contradicciones y diversas formas de entender la cuestión. Si bien se afirmó que hubo transiciones hegemónicas, esto no es un proceso permanente, ni difuso en la totalidad de la región. En lo que concierne el tratamiento de la “cuestión indígena” y su relación con el estado, en Latinoamérica coexisten “regímenes de ciudadanía” (Yashar, 2005) sustentados en el multiculturalismo liberal de los años 90, con experiencias sincréticas de “refundación” progresista, que en dicho sincretismo encuentran fuentes relevantes de conflicto.

En lo internacional, la Declaración de Derechos de la ONU, muy avanzada y de alcance universal, aunque de carácter meramente declaratorio, se superpone al valioso instrumento del Convenio 169 de la OIT y al asimilacionismo paternalista que sobrevive en el Convenio 107, todavía vigente para muchos países, entre ellos algunos latinoamericanos.

Las fuerzas sociales indígenas latinoamericanas luchan “guerras de posición” en diferentes frentes solapados: ante una opción multiculturalista “cristalizada”, persistiendo en lo internacional y en varios contextos domésticos; ante una socialdemocracia estatalista refundada, que se apropia de sus reivindicaciones y culturas

para legitimizar nuevos proyectos modernizadores de estado y sociedad; y ante reductos del asimilacionismo clasista, que perdura en la formulación de otras fuerzas sociales y en la propuesta de algunos intelectuales (Mann, 2004).

En este contexto, se modifican las exigencias y las reivindicaciones de las fuerzas sociales indígenas latinoamericanas, las cuales buscan reapropiarse de espacios de consulta logrados en los años 90, mientras potencian sus mecanismos autónomos de encuentro y deliberación, dotándolos de un mayor valor político.

Lo que queda claro de esta descripción es que las fuerzas sociales indígenas, contrariamente a lo que afirman los transnacionalistas, están más vivas que nunca, y no desaparecieron ante la disminución de la atención internacional y del consenso multilateral sobre las posibilidades de gobernanza global (Martí i Puig, 2007: 139; 2010), sino que atraviesan procesos de redefinición, tras la desilusión del neoasimilacionismo multiculturalista de los 90 y del más reciente *trasformismo* estatalista de las fuerzas progresistas.

Ante la incertidumbre generada por esta lucha “más lenta, compleja y ardua”, los enfoques transnacionalistas no saben encontrar alternativa, sino que siguen proponiendo el empoderamiento de ciudadanos indígenas globales para la consolidación de la judicialización internacional de sus demandas (Brysk, 2007: 29). Otros responden a la desilusión internacionalista mediante un repliegue estratégico doméstico de la acción y de su interpretación (Dumoulin-Kervran, 2010; Máiz, 2004; Smith, 2007).

Una alternativa puede encontrarse en la búsqueda de opciones renovadoras y de propuestas autónomas y propias de transformación (Becker, 2008; 2010), tras la identificación y profundización de las principales rupturas que supuso la articulación de estas fuerzas sociales.

### **Fuerzas sociales “después de América Latina”.**

Gracias a una aproximación de EPI crítica y del materialismo histórico y a la aportación de la modernidad/colonialidad, en este capítulo fue posible pensar que lo internacional fue presente en la región latinoamericana y en relación con las vivencias y trayectorias de las fuerzas sociales indígenas del continente desde antes de la globalización neoliberal.

Bajo este supuesto, se reconoce que, desde los años 60 y 70 del siglo XX, un largo proceso de cambio material e ideacional transformó América Latina en múltiples ámbitos, y que ésta transformación fue vehiculada no solamente por la “sociedad civil global”, sino también por las fuerzas sociales indígenas, domésticas e internacionales, imbuidas en cambiantes relaciones y estructuras de poder. A continuación, se destacan tres dinámicas interrelacionadas y concurrentes de cambio y transformación, entendiendo sus implicaciones para las relaciones entre estado, fuerzas sociales y órdenes mundiales y regionales.

En primer lugar, cambiaron las identidades y las lealtades hacia el estado. Se deslegitimó el paradigma asimilacionista indigenista y clasista intelectual, de estado e internacional, que estaba asociado a un modelo desarrollista de estado interventor y al proyecto de “modernización tardía” del continente. La primera “solución” a la “cuestión campesina-indígena”, mediada por su integración en un proyecto nacional de industrialización y urbanización, demostró resultar en silencios y exclusiones inaceptables para las cambiantes sociedades latinoamericanas.

Con relación a ello, se cuestionó la conformación moderna uninacional del estado latinoamericano. El estado fue debilitado por las políticas del consenso neoliberal y deslegitimado por el fortalecimiento y la politización de una pluralidad de identidades coexistentes y resistentes, así como por interpretaciones académicas constructivistas y modernistas que refutaron las explicaciones legitimadoras del primordialismo nacionalista, tratando a la nación y a los nacionalismos como realidades inventadas y proyectos de poder (Cairo, 1999; Cancino, 2005; Castellanos, 2007; Chiaramonte, 2004; Guerra, 2000; Guerrero, 2000; Hobsbawm, 2010; Máiz, 2004; Palti, 2003; Quijada, 2003). Las fuerzas sociales indígenas contribuyeron a repensar el estado-nación territorial latinoamericano; su trayectoria histórica moderna y colonial, y permitieron objetar su adecuación para la ordenación de lo público (Clark, 1997; Guerrero, 2001).

Sin embargo, el giro identitario de a partir de los años 80 y 90 no resultó en la emancipación de lo indígena, sino que hubo dinámicas de *transformismo* y nuevas relaciones de poder, en lo doméstico así como en lo internacional. El cuestionamiento reciente al neosimilacionismo multiculturalista de los años 80 y 90 permite entender de qué manera las fuerzas sociales indígenas piden repensar la democracia, los “regímenes de ciudadanía”, y las capacidades del estado de “moldear, coordinar, y canalizar las

identidades públicas” (Friggeri, 2012; Quijano, 2006; Smith, 2007; Yashar, 1998; 2005).

En tercer lugar, este proceso contribuyó a repensar la “idea de región” que sustenta los regionalismos latinoamericanos. Latinoamérica, “dividida” entre el regionalismo abierto de los años 90 y nuevas experiencias sincréticas de reconstrucción soberana y redistributiva, está replanteando los modelos hegemónicos de desarrollo y de inserción en la economía y en el orden mundial. El contexto actual de transformación y cuestionamiento de las identidades domésticas y regionales implica replantear las interpretaciones y las “políticas de la identidad”, ya no como oposición entre alternativas excluyentes, sino como coexistencia problemática de lealtades y subjetividades, en una multiplicidad de “fronteras” identitarias, internas y externas (Hobsbawm, 1994; Hroch, 1994; Máiz, 2004). América Latina ya no puede pensarse como bloque y unidad. Ya no aparece únicamente como “latina”, sino también como indígena, negra, mujer, y un largo etcétera (Le Bot, 2013: s/p).

Paralelamente, estas rupturas imponen rediscutir la manera en la que las ciencias sociales se aproximan a la cuestión. Resultan insatisfactorios los modelos teóricos elaborados sobre las experiencias históricas de Europa y de Occidente, y se insta a volver a empezar, desde las especificidades latinoamericanas, para encontrar formulaciones ontológicas y modelos epistemológicos alternativos y propios para entender la región (Friggeri, 2012; Jackson y Warren, 2005).

Mientras que los enfoques transnacionalistas no diferenciaron entre diversas dinámicas y “frentes” de lucha de las fuerzas indígenas continentales, analizándolas como expresiones del mismo proceso de globalización de sus reivindicaciones en un modelo ontológico de constitución de una sociedad civil global, en esta tesis se propone distinguir entre dinámicas propiciadas directamente por el estado y las fuerzas e instituciones internacionales, en las que son evidentes las dinámicas de *trasformismo* y cooptación, y otros espacios de articulación autónoma, en los que se buscan identificar reposicionamientos y reformulaciones identitarias.

Se pretende analizar más en profundidad la especificidad de iniciativas de cambio, buscando en ellas la existencia y persistencia de otras Latinoaméricas y de identidades “después de América Latina” y “al margen del Estado” (Mignolo, 2007: 177; Poole, 2009: 50; Russo, 2007; Stavenhagen, 2010). Renombrar el continente puede

ser el “primer paso hacia la decolonización epistémica y el establecimiento de la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas” (Albó, 1993: 18), partiendo “de la identidad y las propuestas de los que sufrieron y siguen sufriendo la historia que les designan estas identidades prestadas” (Del Valle, 2014: 115).

Mediante el trabajo empírico de esta tesis, se plantea entender de qué manera, en un contexto de transformación material e ideacional regional, las fuerzas sociales indígenas continentales reconfiguran sus identidades y su “idea de región”. Desilusionadas por el neosimilacionismo multiculturalista de los años 90, el *transformismo* de lo internacional y las apropiaciones epistemológicas de las nuevas izquierdas estatistas, estas fuerzas están potenciando identidades contrahegemónicas propias, aportando valiosas contribuciones para repensar los regionalismos latinoamericanos.

## CAPÍTULO IV

### “DESPUÉS DE AMÉRICA LATINA”:

#### **Regioneidades contrahegemónicas de las fuerzas sociales de Abya Yala**

En el anterior capítulo de esta tesis se detectaron los antecedentes históricos de articulaciones de fuerzas sociales indígenas continentales, mediante una división temporal en tres fases analíticas diferenciadas: una primera, de hasta los años 60 y 70 del siglo XX, denominada “desarrollismo y asimilacionismo intelectual, de estado e internacional”; una segunda, de los años 80 y 90, caracterizada por la centralidad del multiculturalismo neoliberal e identificando sus elementos de emancipación y “neoasimilacionismo”; y una tercera, que sirve de enmarcamiento y contextualización de los procesos aquí estudiados, que se caracterizó por la retoma de la dimensión política de las identidades y la relevancia de la fragmentación, en el continente, entre dos o más Latinoamérica, y entre Américas “no tan latinas”.

Aplicando una aproximación teórica de EPI crítica y del materialismo histórico, enriquecida por el desafío epistemológico del grupo latino/latinoamericano modernidad/colonialidad, se reconoció que, mediante su articulación en niveles domésticos e internacionales de acción social, las fuerzas sociales indígenas contribuyen a la emergencia de tres procesos de ruptura en los órdenes regionales, materiales e ideacionales, del poder: la reconsideración del modelo asimilacionista y de las lealtades domésticas establecidas en las independencias; el cuestionamiento del modelo uninacional del estado-nación; y la discusión de la regioneidad o idea de región hegemónica del continente, que subyace a los proyectos regionalistas dominantes.

Las fuerzas sociales indígenas continentales, disputando los modelos de estado hegemónicos en la región, también desafían los sustentos de la práctica política y de la disciplina de las RRII, basada en asunciones cristalizadas heredadas del paradigma moderno y colonial.

Las aproximaciones internacionalistas a las articulaciones continentales indígenas, en sus enfoques dominantes globalistas y transnacionalistas y en su atención privilegiada por lo formal-institucional y por lo funcional-instrumental, dejaron de lado otros procesos relevantes, que ahora se quieren conocer mayormente mediante el estudio empírico de esta tesis. Se trata de procesos de articulación continental propios

de fuerzas sociales indígenas, mediante los cuales es posible apreciar de qué manera contribuyen a la deconstrucción y reconstrucción de región, desafiando los cánones ontológicos y epistemológicos de los propios estudios internacionales “autorizados”.

Este capítulo se estructura en tres secciones principales. La primera de ella se dedica a trazar una genealogía de agencia del proceso de cumbres continentales de fuerzas sociales indígenas, reconocido como proceso de regionalización, o construcción de región. Se centra la atención en los encuentros que se llevaron a cabo en los años 2000-2013, enmarcados en unos antecedentes de los años 90 del siglo pasado e incluyendo la referencia a otros encuentros continentales del período más reciente que se consideran relevantes para los fines del estudio.

En la segunda sección del capítulo, se consideran los aportes de tales encuentros y cumbres continentales para repensar el estado-nación latinoamericano, destacando de qué manera tales procesos desafían las principales asunciones de los estudios internacionales y permiten reconsiderar el papel de las fuerzas e instituciones internacionales con respecto a las luchas indígenas, evidenciando su naturaleza dual y problemática, como espacios de emancipación, pero también de *transformismo* y cooptación. Las fuerzas sociales indígenas desafían una verdadera “trampa del reconocimiento internacional” reivindicando su existencia como sujetos en continuidad histórica.

Finalmente, la reconsideración del debate sobre las identidades y el reconocimiento de las fuerzas indígenas, en los espacios domésticos e internacionales, permite detectar de qué manera, mediante su articulación continental autónoma, estas fuerzas sociales disputan las regioneidades hegemónicas americanas y latinoamericanas. Se afirma que las fuerzas sociales indígenas continentales construyen lazos de reciprocidad más allá de las fronteras nacionales, acompañando tales procesos de regionalización con la consolidación de ideas de región contrahegemónicas y decoloniales, “más allá de América” y de “América Latina”.

### **Las cumbres continentales de Abya Yala: genealogía de un proceso de regionalización.**

Para este estudio, se eligieron las declaraciones de las cumbres continentales de fuerzas indígenas como entrada analítica privilegiada, si bien se reconoce que tales expresiones

no ofrecen un cuadro exhaustivo de la relevancia de la movilización indígena en la región. Por lo contrario, se trata de resultados históricamente específicos de complejas luchas y negociaciones; del reflejo, en un nivel de agencia muy “alto”, de localidades muy diversas. Por la misma razón, sin embargo, se considera que esta entrada consiste en un instrumento valioso para la construcción de una genealogía de larga duración en el nivel continental, distinguiendo su dimensión histórica y limitando, en la medida de lo posible, las peculiaridades y distorsiones de lo coyuntural.

Como se anticipó en la introducción de este capítulo, con el fin de enmarcar el proceso estudiado se identifican algunos antecedentes clave en los años 90 del siglo pasado (Tabla 1).

**Tabla 2. Antecedentes de cumbres continentales indígenas en los años 90**

Fecha y lugar	Nombre del encuentro/cumbre	Organización y participación	Resultados destacados
Mayo-octubre de 1989 / octubre de 1992.	Lanzamiento de la Campaña continental por el autodescubrimiento de nuestra América / Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular.	Organizaciones indígenas y campesinas de 17 países de la región.	La Campaña se desarrolla en tres encuentros continentales: el Encuentro latinoamericano de organizaciones campesino-indígenas de Bogotá, Colombia (7-12 de octubre de 1989); el II Encuentro continental de la Campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular de Quetzaltenango, Guatemala (7-12 de octubre de 1991); y el III Encuentro continental de la Campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular de Managua, Nicaragua (7-12 de octubre de 1992).
17-21 de julio de 1990 (Quito, Ecuador).	Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios.	Convocado por CONAIE, ONIC y SAIIC, en el marco de la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular. Participan representantes de 120 "Naciones Indias, Organizaciones Internacionales y Organizaciones Fraternas". El encuentro se lleva a cabo mediante ocho comisiones de trabajo.	Declaración de Quito y conclusiones de las ocho comisiones de trabajo.

<p>Octubre de 1993 (Centro Ceremonial Otomi de Temoaya, México.</p>	<p>Segundo Encuentro Continental de Pueblos Indígenas.</p>	<p>Coordinado por CONIC junto con el Frente Independiente de Pueblos Indios de México (FIPI). Participan más de 300 representantes de "Naciones y Organizaciones Indígenas del continente". El encuentro se lleva a cabo mediante cinco grupos de trabajo.</p>	<p>Se establece la organización, para el año 1994, de dos eventos preparatorios, en Bolivia y en Guatemala, que confluirían en un Tercer Encuentro Continental de Pueblos Indígenas. Para dicha ocasión, se plantea la constitución formal de CONIC.</p>
---	--	--	--

**Fuentes:** Declaración de Quito, 1990; Declaración de Temoaya, 1993; y elaboración propia.

Si bien existen antecedentes en las décadas anteriores, los encuentros realizados entre los años 1989 y 1992 en el marco de la Campaña continental por el autodescubrimiento de nuestra América, luego denominada Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (en adelante, la Campaña 500 Años), sustentan la inauguración del proceso más próximo de cumbres continentales de fuerzas sociales indígenas. Su contribución resultó particularmente relevante, especialmente en dos aspectos.

En primer lugar, la organización de la Campaña 500 Años contribuyó a repensar la trayectoria histórica de la región, disputando la celebración del “descubrimiento” y de la “modernización” de América en razón de una diversidad de vivencias y subjetividades coloniales que, a raíz de la colonización, se constituyeron en sujetos subalternos, hasta ahora invisibilizados en la narración oficial y hegemónica de las historias latinoamericana y americana.

En segundo lugar, y en relación con este proceso de concienciación y reivindicación continental, los encuentros propiciaron la retoma de los proyectos de coordinación y unidad continental de las fuerzas sociales indígenas, relanzando iniciativas interiores en un proceso posiblemente más participativo y eficaz.

En el año 1990, en la ciudad de Quito, Ecuador, tuvo lugar el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, convocado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y el Centro por los Derechos de los Pueblos Indígenas de Meso y Sudamérica (SAIIC). Evidenciando su relación con la Campaña 500 Años, en su declaración final se hace referencia al “proceso de unidad y lucha continental de cara al V Centenario del inicio de la conquista” (Declaración de Quito, 1990). Como se indicará a continuación, en las cumbres posteriores se sigue haciendo referencia a estos primeros momentos

como hitos en la articulación continental indígena de cumbres, inaugurando entonces una forma de organización específica y diferenciada de las anteriores iniciativas.

En este sentido, no se desconocen otros antecedentes, como la institución de un Consejo Indio Sudamericano (CISA) y del Consejo Mundial de Pueblos Indios (CMPI). Sin embargo, identificando tales experiencias como intentos fallidos, en su propósito de constituir organizaciones formalmente reconocidas y burocráticamente estructuradas, el encuentro de Quito y la Campaña 500 Años marcan el comienzo de una forma alternativa de articulación continental, posiblemente más cercana a las bases y a las realidades de las diversas fuerzas sociales domésticas. Según lo que se afirma en la Declaración de Quito, ambas iniciativas:

(...) se han apartado de las organizaciones indígenas de cada país, actuando muchas veces al servicio de intereses individuales. Al respecto, es preciso identificar a las organizaciones realmente representativas a nivel nacional e internacional; se ve la necesidad de la coordinación continental que nos sirva de intercambio y conocimiento de los problemas que nos afectan, buscando mecanismos concretos de comunicación y evitando la creación de aparatos burocráticos (Declaración de Quito, 1990).

La inauguración de un nuevo proceso de cumbres continentales se basa en un esfuerzo de “recuperación de las formas ancestrales de organización en lugar de copiar las modalidades organizativas que no corresponden a su realidad”, para lograr así el objetivo de concreción de “instancias de debate político” y para “coordinar acciones concretas y viabilizar mecanismos de comunicación y difusión” con una relación más directa con los pueblos y organizaciones de los diversos países y territorios del continente (Declaración de Quito, 1990).

Esta modalidad de articulación puede considerarse asentada a partir del Segundo Encuentro Continental de Pueblos Indígenas, que tuvo lugar en el año 1993 en el Centro Ceremonial Otomi de Temoaya, México, y que vio la participación de más de trescientos representantes de “Naciones y Organizaciones Indígenas del continente”, coincidiendo con la proclamación del primer Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo por parte de la ONU (Declaración de Temoaya, 1993).

La cumbre de Temoaya se describe como la continuación de un proceso histórico de resistencia ante los 500 Años de invasión y colonización, desembocando en una serie de cumbres posteriores que se realizarán en los años 2000 y cuyos principales resultados y elementos organizativos se recogen a continuación (Tabla 2).

**Tabla 3. Cumbres continentales de fuerzas sociales indígenas (2000-2013)**

Fecha y Lugar	Nombre del encuentro/cumbre	Organización y participación	Resultados destacados
Octubre de 2000 (Teotihuacan, México).	I Cumbre Indígena Continental.	Coordinada por CONIC.	La Declaración final de la cumbre es firmada por 36 Organizaciones Indígenas del Continente. Se plantea la realización de una segunda cumbre para el año 2001, a realizarse en la ciudad de Quito, Ecuador, bajo la coordinación de CONAIE.
21-25 de julio de 2004 (Quito, Ecuador).	II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala.	Coordinada por CONAIE, ECUARUNARI y COICA, en seguimiento a la I Cumbre de Teotihuacan. Participan delegados de pueblos y nacionalidades del continente.	Se produce la Declaración de Kito.
26-30 de marzo de 2007 (Iximche', Guatemala).	III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala.	Organizada en continuidad con el proceso iniciado en los años 2000 y 2004.	Se produce la Declaración de Iximche', en la que se afirma la voluntad de crear una Coordinadora Continental de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Abya Yala. Además, se convocan una Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala y una Cumbre Continental de la Niñez, Adolescencia y Juventud de las Nacionalidades del Abya Yala.
27-31 de mayo de 2009 (Lago Titikaka, Puno, Perú).	IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala; I Cumbre de Mujeres Indígenas del Abya Yala; y Encuentro Continental de Niños y Jóvenes Indígenas del Abya Yala.	Convocada por más de 21 organizaciones, entre coordinadoras nacionales y subregionales, organizaciones campesinas y agrarias, coordinadoras de maestros, sindicatos, etcétera. Participan 6500 delegados de 22 países de Abya Yala, representantes de pueblos hermanos del mundo y 500 observadores de movimientos sociales afines.	Se produce la Declaración de Mama Quta Titikaka. Se plantea la realización de la siguiente Cumbre de Abya Yala para el año 2011, a realizarse en Bolivia. Además, se convocan: la I Cumbre de Comunicación Indígena; la I Cumbre Indígena del Agua; la Cumbre de Comunicadores Indígenas; y la II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas. También se reitera el compromiso para la creación de una Coordinadora de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala.

10-16 de noviembre de 2013 (resguardo indígena La María de Piendamó, Departamento del Cauca, Colombia).	V Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala; II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas; Asamblea de Jóvenes Indígenas; y II Cumbre Continental de Comunicación Indígena.	Organizada por CAOI, con el apoyo de las organizaciones anfitrionas: CRIC y ONIC. El encuentro cuenta con la participación de 120 autoridades indígenas de las nueve zonas del departamento del Cauca, de más de mil indígenas de nueve pueblos originarios, 350 guardias indígenas y delegaciones de Bolivia, Perú, Paraguay, Ecuador, Guatemala, Panamá, México, Chile y Estados Unidos.	Se produce la Declaración de la María Piendamó. Se aborda la necesidad de un posicionamiento efectivo ante la Conferencia Mundial de los Pueblos Indígenas de la ONU (2014). Se hace referencia a la importancia del fortalecimiento de la unidad continental, mediante las principales organizaciones coordinadoras subregionales: COICA, CAOI, CICA y WAQ'IB KEJ.
---	--	--	---

**Fuentes:** Declaración de Teotihuacan, 2000; Declaración de Kito, 2004; Declaración de Iximche', 2007; Declaración de Mama Quta Titikaka, 2009; Declaración de la María Piendamó, 2013; y elaboración propia.

En el período de entre los años 2000 y 2013 se realizaron cinco cumbres continentales de fuerzas indígenas. Una primera aproximación a los principales temas afrontados en ellas resulta útil para enmarcar el proceso en su dimensión de agencia y para detectar sus elementos de continuidad.

La Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), con sede en Lima, Perú, ofrece un instrumento muy valioso para estos propósitos. Tras la realización de la V Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, que tuvo lugar en 2013 en el territorio de la María Piendamó, Colombia, la CAOI publicó un documento de Memoria que incluye una recopilación de los principales temas y agendas de las cumbres continentales, evidenciando su evolución a lo largo de los últimos 13 años (CAOI, 2014). En ella, se identifican ocho áreas de trabajo centrales en las cumbres de fuerzas indígenas, siendo éstas: 1) la articulación continental; 2) la espiritualidad; 3) los instrumentos internacionales; 4) el modelo económico neoliberal; 5) los derechos indígenas; 6) la criminalización; 7) los estados plurinacionales; 8) el Buen Vivir y los derechos de la Madre Tierra.

Como se puede desprender leyendo los fragmentos de declaraciones seleccionados por la CAOI, las cumbres se caracterizan por abordar un universo muy amplio de temas y agendas, domésticas e internacionales. Dicho universo fue adquiriendo mayor complejidad en el transcurso de los últimos años, incluyendo los

temas más candentes de las agendas regionales e internacionales de gobernanza, así como otros elementos de contingencia que tienen implicaciones para los pueblos y las organizaciones indígenas del continente. Por otro lado, la relación con el estado y los proyectos domésticos de transformación social, política y económica no pierden centralidad, sino que siguen siendo los elementos principales a los que se dirigen las reivindicaciones de estas cumbres.

El mayor nivel de complejidad y el propio proceso de maduración y consolidación de las cumbres contribuyeron a que, a lo largo de los años, su organización también se fuera sofisticando. Esto se manifiesta, entre otros elementos, por la institucionalización de los encuentros simultáneos de mujeres, de jóvenes y de comunicadores, lo cual coadyuva a su vez la multiplicación de temas transversales abordados en sus declaraciones finales. Fue en ocasión de la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala, realizada en Iximché, Guatemala, en el año 2007, cuando se convocaron las primeras Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala y Cumbre de la Niñez, Adolescencia y Juventud de las Nacionalidades del Abya Yala. Ambas se realizaron en concomitancia de la IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala de 2009, en las proximidades del Lago Titikaka, Perú.

El ejercicio de las cumbres simultáneas se consolida hasta el año 2013, con la realización conjunta de la V Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala, de la II Cumbre de Mujeres Indígenas, de la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena y de la Asamblea de Jóvenes Indígenas, cuyas deliberaciones confluyeron en la Declaración de la María Piendamó (2013). En ocasión del mismo encuentro, la Asamblea de Jóvenes Indígenas planteó además la realización de su I Cumbre de Jóvenes Indígenas del Abya Yala, a realizarse en el encuentro sucesivo, así como la institución de un Consejo de Jóvenes, que diera mayor continuidad y fortaleza a su proceso autónomo de articulación continental.

Si bien la progresiva sofisticación de los encuentros no se refleja necesariamente en una mayor extensión de las declaraciones finales, como se afirmó sí influye en una mayor riqueza y variedad de los temas afrontados, los cuales también son influenciados por elementos de la contingencia. Esto puede observarse, por ejemplo, en las declaraciones de solidaridad expresadas en la Declaración de Teotihuacan del año 2000,

así como en los comunicados finales de otro tipo de encuentros recientes que, no obstante no pertenezcan directamente a la genealogía trazada anteriormente, tienen una relación con el proceso de articulación continental.

Se trata de una serie de reuniones continentales organizadas en paralelo y para influir en diversas cumbres intergubernamentales, regionales e internacionales, de las que se ofrece una recopilación no exhaustiva en la siguiente tabla (Tabla 4).

**Tabla 4. Otros encuentros recientes**

<b>Fecha y lugar</b>	<b>Nombre del encuentro/cumbre</b>	<b>Organización y participación</b>	<b>Resultados destacados</b>
2-4 de noviembre de 2005 (territorio Mapuche, Mar del Plata, Argentina)	Cumbre Continental de Pueblos y Organizaciones Indígenas	En continuidad con el proceso iniciado en los años 1990, 1993, 2000 y 2004, se organiza una cumbre paralela a la celebrada en el marco de la IV Cumbre de las Américas de Mar del Plata. Participan casi 300 delegados.	Se produce la Declaración de Mar del Plata, publicada en castellano y en Quechua, así como un documento de análisis y proyección política y una declaración de acciones de implementación. Se auspicia la conformación de una Red de Pueblos y Organizaciones Indígenas de Abya Yala para los derechos indígenas, finalizada a asegurar una mayor continuidad de las acciones de coordinación.
11-13 de abril de 2013 (Iximulew, Guatemala)	Reunión Preparatoria de América Latina y el Caribe ante la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas del año 2014.	Coordinada por CICA, el Consejo Indígena Mesoamericano (CIMA), la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad (RMIB), COICA, CAOI y el Enlace Continental de Mujeres Indígenas Región Suramérica.	Emiten una Declaración del Foro Indígena de Abya Yala ante la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas de 2014.
10-12 de junio de 2013 (Alta, Noruega)	Conferencia Preparatoria Global Indígena para la Reunión Planetaria de Alto Nivel de la Asamblea General de las Naciones Unidas.	Representantes de Pueblos y Naciones Indígenas de siete regiones geopolíticas globales se reúnen para emitir su posicionamiento ante la agenda de la Conferencia de 2014.	Se identifican cuatro temas principales para las negociaciones: 1) tierras, territorios, recursos, océanos y aguas de los Pueblos Indígenas; 2) acción del sistema de la ONU para la implementación de los derechos de los Pueblos Indígenas; 3) implementación de los Derechos de los Pueblos Indígenas; y 4) prioridades de los Pueblos Indígenas en materia de Desarrollo con consentimiento libre, previo e informado.

9-10 de abril de 2015 (Panamá)	V Cumbre de Pueblos Indígenas Abya Yala	En el marco de la VII Cumbre de Jefes de Estado y Presidentes de las Américas, la Coordinadora de Pueblos Indígenas de Panamá (CONAPIP), con el apoyo de COICA, AIDSESEP, CICA y AMPB organizan una cumbre paralela de pueblos indígenas.	Se produce una Declaración de la V Cumbre Abya Yala: "defendiendo el futuro de nuestras naciones", que entregan a los Altos Representantes de los estados americanos.
--------------------------------	---	---	---

**Fuentes:** Declaración de Mar del Plata, 2005; Análisis y proyección política de Mar del Plata, 2005; Acciones de implementación de Mar del Plata, 2005; Declaración de Iximulew, 2013; Documento final de Alta, 2013; Declaración de la V Cumbre Abya Yala, 2015; y elaboración propia.

Mediante los antecedentes identificados en los años 90 del siglo pasado, las cinco cumbres continentales de los años 2000-2013 y otros encuentros recientes, se consolida un proceso de articulación continental ejemplar, orientado a influir en las principales agendas de gobernanza, así como al fortalecimiento de la unidad de las propias fuerzas sociales indígenas y de otras fuerzas contrahegemónicas de la región.

Como se afirmaba anteriormente, la Campaña 500 Años y el Encuentro de Quito de 1990 se constituyeron en dos antecedentes relevantes para los objetivos de articulación continental, también en el sentido de consolidar alianzas con los denominados “aliados estratégicos”, tratándose de “los campesinos, los obreros, (...) los sectores marginados, junto a los intelectuales comprometidos con nuestra causa” (Declaración de Quito, 1990). El proceso de cumbres continentales marcó la diferencia con una tendencia anteriormente dominante, que consistía en la institución de organizaciones coordinadoras continentales en la forma de ONG formales, como el CISA y el CMPI.

Con los encuentros continentales se busca evitar el distanciamiento de las bases que había caracterizado tales iniciativas, permitiendo la construcción de solidaridades, la puesta en común de problemáticas, de agendas y de marcos discursivos, para ir más allá del trabajo de *lobbying* internacional. Éste, aunque es reconocido como importante, conlleva el riesgo de elitización de una “vanguardia continental” (Luis Eduardo Maldonado Ruiz, 2015, entrevista; María Andrade Chalán, 2015, entrevista<sup>12</sup>). Como afirma Ampam Karakras, “son importantes los encuentros continentales, pero lo

<sup>12</sup> Las opiniones expresadas por María Andrade Chalán en nuestra conversación han de entenderse como personales, y no reflejan la postura adoptada por la institución por la que trabaja.

fundamental es la implementación concreta de las resoluciones en las comunidades de base” (Ampam Karakras, 2015, entrevista). La urgencia de la relación con las bases también es expresada por Nina Pacari en lo que sigue:

En lugar de tener solamente una instancia de dirección, a modo de ONG, con las cumbres o encuentros continentales se materializó un foro para articular la filosofía, para consolidar nuestras propuestas, para intercambiar las experiencias y socializar la denuncia. Esto podía contribuir a la resistencia activa en cada uno de nuestros países, de acuerdo a sus diversas realidades (Nina Pacari, 2015, entrevista).

Este “llamado a los pueblos y organizaciones de Abya Yala para caminar en un espíritu de unidad y solidaridad” se concretó en varias propuestas de las cumbres continentales, alternativas a la forma organizativa anteriormente dominante (Declaración de Mar del Plata, 2005). A este respecto, se pueden destacar las siguientes formulaciones: una Red de Pueblos y Organizaciones Indígenas de Abya Yala para los derechos indígenas; y una Coordinadora Continental de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Abya Yala, “como espacio permanente de enlace e intercambio”, y “continuando el proceso de conformación de abajo hacia arriba, conformando comisiones de mujeres, adolescentes, niños, jóvenes y comunicadores indígenas” (Declaración de Mar del Plata, 2005; Declaración de Iximche’, 2007; Declaración de Mama Quta Titikaka, 2009).

Sin que se pueda inferir el abandono de todo intento de constituir organizaciones formales de coordinación en los niveles continental e internacional, tales denominaciones demuestran el reconocimiento de la necesidad de otro tipo de:

(...) articulación indígena continental en el marco de los procesos hacia las cumbres continentales de los pueblos indígenas, de mujeres, de jóvenes, de comunicación y otras manifestaciones de los pueblos indígenas que contribuyan a la articulación y unidad del Abya Yala dirigidas por nuestras organizaciones territoriales: COICA, CAOÍ, CICA y WAQ’IB KEJ (Declaración de la María Piendamó, 2013).

Contemplando los límites inherentes a una organización continental que pretenda abarcar realidades tan diversas, una estructura de coordinación mediante organizaciones subregionales, como es la actualmente vigente, acompañada de instancias más o menos formales de enlace y negociación en los niveles continental e internacional, “busca mantener la comunicación y articulación entre todos los niveles” (Juan Carlos Jintiach, 2015, entrevista). El enfoque actual pretende ser más plural, reconociendo las especificidades locales, vehiculando un trabajo continuado con las bases y permitiendo

trabajar en la concreción del ideal expresado en la siguiente consigna: “¡El cóndor y el águila vuelan juntos otra vez!” (Declaración de Mama Quta Titikaka, 2009).

En base a todo lo anterior, el proceso de cumbres y articulación continental ha sido definido como expresión de una renovada y consolidada modalidad de “diplomacia indígena”, en dinámicas “hacia dentro” y “hacia fuera” (Juan Carlos Jintiach, 2015, entrevista; Torres, 2013).

“Hacia dentro”, en cuando consisten en espacios autónomos para compartir agendas y problemáticas, dialogando y buscando consensos sobre definiciones, prioridades y agendas domésticas e internacionales de acción, persiguiendo un objetivo de unidad continental. “Hacia fuera”, en cuanto contribuyen a la visibilización de las luchas indígenas en los contextos domésticos y más allá de las fronteras nacionales, y permiten ejercer presión ante los principales instrumentos de la gobernanza global y regional. La categoría de “diplomacia indígena” también se emplea en ocasión de la cumbre de 2013, cuando se hace referencia a la implementación:

(...) de forma efectiva y estratégica de la “diplomacia de los Pueblos” en el marco de la solidaridad entre los pueblos indígenas de la región y promover “misiones diplomáticas” de tal forma que podamos fortalecer la incidencia y exigibilidad de los derechos colectivos ante los Estados y los organismos internacionales (Declaración de Mama Quta Titikaka, 2009).

“Los pueblos indígenas también construyeron niveles de diplomacia”, consistiendo, además de las acciones de *lobbying* y de los espacios de consulta ofrecidos por las OOII, en la construcción y la consolidación de “normas, reglas de convivencia y de entendimiento, en el ámbito internacional y entre pueblos” (Nina Pacari, 2015, entrevista). En este sentido, la idea de una “diplomacia indígena” no se refiere únicamente al reconocimiento y autorización de su *status* de actor en las relaciones domésticas e internacionales. Implica, además, la coexistencia de procesos de regionalización propios y alternativos a los de los órdenes mundial y regional imperantes.

### **La trampa del reconocimiento internacional y el principio de continuidad histórica.**

En afinidad con las aproximaciones globalistas y transnacionalistas, en las declaraciones de las cumbres continentales aquí recogidas se registran valoraciones positivas de las posibles asociaciones estratégicas con OOII y con ONG aliadas, reconocidas como

oportunidades para fortalecer las luchas indígenas ya que permitirían la expresión de problemáticas comunes y contribuirían a la legitimación de las articulaciones y organizaciones indígenas como interlocutores autorizados ante los estados nacionales (Ferran Cabrero, 2015, entrevista<sup>13</sup>; Santamaría, 2006: 116).

En este sentido, en la Declaración de Quito de 1990 se plantea la necesidad de “buscar alianzas internacionales con los demás sectores populares y gobiernos progresistas”, así como “relaciones conjuntas con los Estados y los organismos internacionales para lograr un bloque internacional de presión que nos permita conquistar espacios políticos y de negociación” (Declaración de Quito, 1990).

Esta relación positiva con las fuerzas y las instituciones de lo internacional también se refleja en la referencia, en todas las declaraciones de los últimos años, a la necesidad de adoptar, ratificar y cumplir los acuerdos internacionales que promueven la protección y la promoción de los derechos de los pueblos indígenas, destacando el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del año 2007 (Declaración de Teotihuacan, 2000; Declaración de Kito, 2004; Declaración de Iximche’, 2007; Declaración de Mama Quta Titikaka, 2009; Declaración de la María Piendamó, 2013).

Por otro lado, el papel de legitimación de las fuerzas indígenas ante los estados queda evidente si se considera el proceso de selección de las denominaciones actualmente en uso para la autodefinición de dichas fuerzas sociales. Fue en el encuentro de Quito del año 1990 cuando se estableció la urgencia de consensuar la utilización de la categoría de “pueblo”, ya que “tiene un rango en los documentos del derecho internacional (ONU, OEA), donde se especifica que todo pueblo tiene derecho a la auto determinación” (Declaración de Quito, 1990). “Con la diplomacia indígena se descubrió que el plano internacional posibilita el diálogo con los gobiernos y apuntala los temas de la agenda”; entonces se trata de “una herramienta para que las demandas de los pueblos sean escuchadas por organismos internacionales” (Torres, 2013: 223-225).

Lo internacional, entonces, en sus expresiones institucionales, así como en las más propias e informales, ofrecería oportunidades de alianzas estratégicas con actores y agencias afines a las luchas indígenas, además de un cauce de enmarcamiento

---

<sup>13</sup> Las opiniones expresadas por Ferran Cabrero en nuestra conversación han de entenderse como personales, y no reflejan la postura adoptada por la institución por la que trabaja.

identitario que luego resultaría dominante en el discurso de la mayoría de expresiones y organizaciones de fuerzas sociales indígenas del continente y del mundo.

Estos procesos, sin embargo, también conllevan problemáticas y complejidades, en lo que puede resumirse como la “trampa del reconocimiento internacional”. La relación de las fuerzas sociales indígenas continentales con los espacios y los actores de lo internacional también es interpretada como límite y constricción, y como nivel problemático de la acción social, en cuanto se registran procesos de *transformismo* y la “captura de los marcos interpretativos de las organizaciones indígenas por parte de los representantes de los estados” (Santamaría, 2006: 116).

En razón de ello, se plantean verdaderos desafíos y transformaciones profundas de los estados y de lo internacional, entendiendo que, solamente de esta manera, pueden hacerse efectivas las promesas de reconocimiento y de mejora de las condiciones de vida y de existencia de los pueblos indígenas del continente y del mundo. Para apreciar tales aportaciones, resulta necesario considerarlas en sus dimensiones materiales, históricas y políticas, poniendo finalmente en relación las transformaciones del estado con las transformaciones de los órdenes mundial y regional.

Esto es, porque en la base de las relaciones internacionales se encuentra el estado-nación uninacional, una construcción europea y colonial falaz, sustentada en la abstracción priva de sustento empírico de la uninacionalidad y de los lazos unívocos de fidelidad entre la ciudadanía y el estado (Nayak y Selbin, 2010: 24). Mediante esta construcción y su consolidación internacional, se ha ejercido la subalternización de subjetividades coloniales y fronterizas, identificadas como “el otro” constitutivo y legitimador de las relaciones internacionales.

(...) ¿qué es de aquellos/as que vivían en diversos tipos de comunidades, cuando otros llegaron para designar y mapear el territorio de manera arbitraria y para imponer una modalidad de pertenecer a ello, accesible únicamente mediante la ciudadanía –disponible para ciertos titulares de propiedad privada que juraran lealtad al estado-nación, pero no para aquellos que eran ‘diferentes’? Las líneas dibujadas en los mapas dividieron a familias y comunidades (Nayak y Selbin, 2010: 24).

A este respecto, en el encuentro de 1990 se afirma que:

En los actuales Estados de nuestro continente, las constituciones y las leyes fundamentales son expresiones jurídico políticas que niegan nuestros derechos socioeconómicos, culturales y políticos. De ahí que en nuestra estrategia general de lucha, consideramos prioritarios exigir las modificaciones de fondo, que permitan el ejercicio pleno de la

autodeterminación a través de gobiernos propios de pueblos indios y del control de nuestros territorios. (...) Es necesaria una transformación integral y a fondo del Estado y la sociedad nacional; es decir, la creación de una nueva nación (Declaración de Quito, 1990).

En palabras de María Andrade Chalán, “los estados nacionales se constituyeron a la espalda de los pueblos indígenas”. En respuesta a ello, la tesis de la plurinacionalidad puso sobre la mesa la necesidad de inclusión de identidades indígenas y, en términos más generales, la urgencia de “una reforma estructural de la ‘casa vieja’; la estructura de ese estado excluyente neoliberal, que ya no servía” (María Andrade Chalán, 2015, entrevista).

Las reivindicaciones históricas de la plurinacionalidad y la interculturalidad; de la autodeterminación y del “autogobierno en materia jurídica, política, económica, cultural y social”, responden a este propósito de descolonización y reconstitución del pacto social subyacente a los estados nacionales de construcción criolla y colonial, y al “reconocimiento de los pueblos indígenas como entidades históricas y política diferenciadas, que son parte constitutiva y fundante del estado” (Declaración de Quito, 1990; Declaración de Iximche’, 2007; Luis Eduardo Maldonado Ruiz, 2015, entrevista). Refiriéndose al caso del Ecuador, Luis Eduardo Maldonado Ruiz afirma que su transformación más reciente se debe, en buena medida, a las aportaciones de los pueblos indígenas:

Entonces tenían que incorporarse elementos de su demanda, con los cuales la población en general también se identificó, porque la sociedad ecuatoriana vio en el movimiento indígena el actor que podría impulsar y generar los cambios que requería el país (Luis Eduardo Maldonado Ruiz, 2015, entrevista).

Sin embargo, en este proceso de “absorción” e incorporación de las demandas indígenas en las renovadas constituciones de países como Ecuador y Bolivia, también hubo procesos de *transformismo* (Luis Eduardo Maldonado Ruiz, 2015, entrevista; María Andrade Chalán, 2015, entrevista).

Los estados nacionales, así como los espacios y fuerzas de lo internacional, absorbieron algunos elementos y reivindicaciones en términos de reconocimiento, afrontando las fuerzas sociales indígenas como un “sector social” en busca de políticas públicas diferenciadas (Luis Eduardo Maldonado Ruiz, 2015, entrevista; Nina Pacari, 2015, entrevista). Todavía falta “cristalizar” tales políticas y derechos, para “pasar del

multiculturalismo funcional a una verdadera interculturalidad” (María Andrade Chalán, 2015, entrevista). Citando las palabras de Ampam Karakras:

Los planteamientos fundamentales de las nacionalidades y pueblos preexistentes, por la construcción de un Estado Plurinacional e intercultural, han sido incorporados en las vigentes constituciones de Ecuador y Bolivia aunque falta su real implementación (Ampam Karakras, 2015, entrevista).

Tales reivindicaciones presentan grandes potenciales por lo que concierne las relaciones internacionales y las modalidades de formulación e implementación de la política exterior de los estados. Así lo demuestra la experiencia de dirección de la Cancillería ecuatoriana por parte de Nina Pacari en el año 2003. En dicho contexto, se propició un proceso de acercamiento de los embajadores y futuros embajadores del Ecuador a las realidades diversas que componen “lo que es el país”, mediante consultas y encuentros:

Todos los embajadores de carrera, así como los que eran de cuota política, dijeron que estaban realmente impresionados, porque no conocían esas realidades. Jamás se habían reunido con sectores sociales. Jamás se habían reunido con pueblos indígenas. (...) Esos diplomáticos no se olvidarán de la gestión. ¿Por qué? Porque en la mira estaba cómo construimos la relación internacional, pero desde un contacto directo de ese estado y de esos ministros con la realidad social. No solamente de un determinado sector, o de una determinada región geográfica, sino de lo que es el país en toda su dimensión geográfica, territorial, social, cultural (Nina Pacari, 2015, entrevista).

En las declaraciones finales de las cumbres son frecuentes las menciones acerca de los incumplimientos de los mandatos internacionales para la protección y la promoción de los derechos indígenas. A este respecto, hasta el año 2000 se afirma que el trabajo de la ONU fue de poco beneficio efectivo para los pueblos indígenas del mundo, y que la comunidad internacional “ha fallado en reconocer la autonomía de los pueblos indígenas” (Declaración de Temoaya, 1993; Declaración de Teotihuacan, 2000).

Los actores de gobernanza global pueden actuar como espacios de cooptación hacia las luchas y reivindicaciones de las fuerzas sociales indígenas continentales, quienes responden rechazando “a organismos e instituciones que usufructúan el nombre de los indios para impulsar proyectos de beneficio ajeno a nuestros intereses”, y desarrollando “nuestro propio concepto de derechos humanos” para “no depender de las definiciones occidentales de uso corriente”, ya que “los pactos y convenios internacionales sobre los derechos humanos no son adecuados para tratar los derechos de los indígenas” (Declaración de Quito, 1990).

En los niveles domésticos e internacionales de acción se han absorbido algunas demandas indígenas y, sin embargo, el tratamiento dado a los pueblos indígenas no corresponde con su reivindicación de ser reconocidos, incluidos y respetados como pueblos soberanos, en razón de un principio de continuidad histórica.

La diferencia parece sutil, pero es sustancial desde la perspectiva de fuerzas sociales que reclaman la dimensión política e histórica de sus identidades, su relación íntima con el territorio y, entonces, el acceso a un tratamiento diferente:

La relación de los pueblos y nacionalidades preexistentes con el Estado Plurinacional e Intercultural en construcción del Ecuador debe ser permanente, de respeto entre pueblos, de su cosmovisión, identidad, historia, derechos, filosofía e instituciones propias (Ampam Karakras, 2015, entrevista).

En vez de la mera consulta y del tratamiento como grupos sociales minoritarios, se pide el respeto en pie de igualdad de pueblos históricos; “una relación permanente” entre sujetos permanentes (Nina Pacari, 2015, entrevista). Esto significa entender que la lucha de estas fuerzas sociales “no es un mero reflejo coyuntural”, ya que “la invasión iniciada en 1492 y el régimen de explotación y opresión que instauró, no han concluido” (Declaración de Quito, 1990). A este respecto, en la Declaración de Kito de 2004 se afirma:

Somos pueblos originarios de Abya Yala. Nuestros antepasados, nuestros abuelos nos enseñaron a amar y venerar nuestra fecunda Pacha Mama, a convivir en armonía y libertad con los seres naturales y espirituales que en ella existen. Las instituciones políticas, económicas, sociales y culturales que tenemos, son herencia de nuestros antepasados y son la base para la construcción de nuestro futuro. Los valles y las pampas, las selvas y los desiertos, los cerros y los nevados, los mares y los ríos, el águila y el cóndor, el quetzal y el colibrí, el puma y el jaguar, han sido testigos de nuestros sistemas socio políticos colectivos basados en la sustentabilidad humana y ambiental. Fuimos despojados de nuestros territorios originales por los colonizadores y los estados nacionales; divididos para garantizar el control político y empujados a lugares inhóspitos. Los territorios que hoy habitamos se caracterizan por la conservación de la biodiversidad y existencia de recursos naturales que son ambicionados por las multinacionales por lo que nuevamente estamos sufriendo el despojo (Declaración de Kito, 2004).

Sigue:

(...) los territorios que habitamos son nuestros por tiempo, por historia y por derecho y por lo tanto son inalienables, imprescriptibles e inembargables (...) no necesitamos el reconocimiento legal para crear los espacios autonómicos que nos permitan el ejercicio de la libre

determinación de nuestros pueblos y nacionalidades (Declaración de Kito, 2004).

Inmerso en un relato idealizado del pasado precolonial, que se contrapone a la ruptura de la colonización y la colonialidad, en el discurso de Kito de 2004 se concreta la descripción de las fuerzas sociales indígenas continentales como pueblos dotados de raíces históricas, buscando en la autodeterminación como pueblos la solución de una deuda irresuelta con los estados criollos y coloniales, y también con las fuerzas de lo internacional. Como afirma Nina Pacari:

Nuestras relaciones internacionales no son recientes, de estos tiempos de ‘emergencia’ de los pueblos indígenas. (...) Tampoco se trata de volver al pasado, sino de reconocer que la filosofía y los principios de los pueblos que seguimos siendo parte de estos mismos territorios, permanecen. (...) No, se basan en el principio de continuidad histórica. (...) En función de ese principio, se asientan las relaciones internacionales que mantenemos los pueblos indígenas (Nina Pacari, 2015, entrevista).

En opinión de Gustavo Torres Cisneros:

(...) la diplomacia indígena ‘institucional’ hizo su aparición en el plano internacional a partir de los años cincuenta del siglo pasado, pero tiene raíces más profundas dado que los pueblos indígenas han llevado a cabo una historia de negociaciones, de gobierno a gobierno, con las potencias coloniales, con obvias variaciones regionales e históricas. No es casualidad que la piedra angular de los planteamientos de la diplomacia indígena siga siendo la libre determinación y la autonomía (Torres, 2013: 225).

La continuidad de ciertas normas, instituciones y estructuras sociales, políticas y económicas que los definen como pueblos, es la fuente que legitima su autoridad soberana sobre los territorios del continente.

La colonización y la continuidad de las estructuras de la colonialidad conllevaron la desarticulación de relaciones y estructuras precoloniales entre las fuerzas indígenas del continente (Luis Eduardo Maldonado Ruiz, 2015, entrevista). “Las actuales repúblicas”, como se afirma en la declaración de la contracumbre de Abya Yala de 2015, “significan la continuidad de las injusticias impuestas a través del sistema legal a los pueblos indígenas de Abya Yala” (Declaración de la V Cumbre Abya Yala, 2015). Para ello, entonces, no son suficientes acciones coyunturales e instrumentos parciales de reconocimiento, atención social y satisfacción de necesidades de los indígenas, entendidos como grupos sociales minoritarios, sino que se presenta como necesaria una acción profunda de descolonización material y epistémica de las estructuras coloniales de dominación.

Relacionado con esto, en las cumbres continentales de fuerzas indígenas se materializa un cuestionamiento profundo en torno a la mencionada trampa del reconocimiento internacional. Como afirman Nayak y Selbin, las fuerzas sociales indígenas:

(...) deben constantemente definirse a sí mismas, ser definidas, y esperar para que organizaciones establecidas y autoridades las ‘autoricen’, lo cual significa que reconozcan su derecho de existir y presentar reivindicaciones. Las entidades centrales de las RRII (el estado, la ley, las Naciones Unidas) siguen siendo centrales porque son *necesarias* para significar a los indígenas (Nayak y Selbin, 2010: 26).

Desde los años 90, las fuerzas sociales indígenas reunidas en las cumbres continentales evidencian los riesgos relacionados con el empleo de la categoría hegemónica de “pueblo”. Ésta, si bien ofrece cauces de reivindicación en términos de obtención del derecho a la autodeterminación, y aunque llegó a ser empleada en los principales instrumentos internacionales de protección de sus derechos, quedó cristalizada en una interpretación parcial y *transformada*, bajo la doctrina de la vía interna o autonomista de autodeterminación, sin permitir un reconocimiento “como miembros de plenos derechos por las Naciones Unidas como Pueblos y naciones indígenas” (Declaración de Temoaya, 1993).

Esta problemática quedó irresuelta y es motivo de contestación en las cumbres continentales con respecto a los espacios hegemónicos de gobernanza global. Un ejemplo de ello es lo que se declara en la declaración mundial de pueblos indígenas ante la preparación de la Conferencia Mundial sobre Pueblos Indígenas del año 2014:

De conformidad con la aplicación universal del derecho a la libre determinación de todos los Pueblos, recomendamos que las Naciones Unidas reconozca a los Pueblos y Naciones Indígenas en base a nuestra existencia libre original, a la soberanía inherente y al derecho a la libre determinación en el derecho internacional. Pedimos que se nos otorgue, como mínimo, estatus de observadores permanentes dentro del sistema de Naciones Unidas, permitiendo nuestra participación directa a través de nuestros propios gobiernos y parlamentos (Documento final de Alta, 2013).

El debate es ahora central en la labor de la ONU, de su Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas y del Mecanismo de expertos de los derechos de los pueblos indígenas ante el Consejo de Derechos Humanos, los cuales, en la actualidad, propician el espacio para un diálogo que busca cauces más apropiados y consensuados para vehicular la participación de las fuerzas sociales indígenas. Éstas piden un

reconocimiento y una participación más efectivos, que vayan más allá de la mera consulta mediada por organizaciones formales. Ante esta demanda, encuentran el recelo de los estados nacionales, lo cual dificulta acceder a fórmulas alternativas de membresía plena o a la concesión del *status* de observadores (Mirian Masaquiza, 2015, entrevista<sup>14</sup>).

A este respecto, resulta de suma relevancia el informe del Secretario General de la ONU denominado “Medios para promover la participación entre las Naciones Unidas de los representantes de los pueblos indígenas en relación con los asuntos que les conciernen” presentado ante el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en el año 2012 (Consejo de Derechos Humanos, 2012<sup>15</sup>). En dicho informe, se pasan en reseña los mecanismos de participación empleados en los diversos espacios del sistema de las Naciones Unidas, entendiendo las diferencias existentes entre los pueblos indígenas y las ONG y la necesidad de propiciar su participación mediante formas más apropiadas a su naturaleza organizativa y como pueblos, ya que el mecanismo del *status* consultivo limitaría su participación “significativa y efectiva”.

Lo afirmado en el informe al Consejo de Derechos Humanos también es reflejado en el último Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, Victoria Tauli-Corpuz, en el que se indica que es “necesario aplicar un enfoque flexible que tenga en cuenta los atributos esenciales que distinguen a los pueblos indígenas de los grupos minoritarios u otras comunidades” (Consejo de Derechos Humanos, 2014: párrafo 16).

De la misma manera, esto fue considerado durante la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas del año 2014, que además fue organizada teniendo en cuenta tales demandas, previendo que sus mesas redondas y el coloquio interactivo fueran presididos “por un Estado Miembro y un representante de los pueblos indígenas, que será propuesto por esos pueblos y posteriormente designado por el Presidente de la Asamblea General tras celebrar consultas con los Estados Miembros” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2012: párrafo 3.d.). En base a ello, en el Documento final de la Conferencia, los Estados Miembros afirmaron:

---

<sup>14</sup> Las opiniones expresadas por Mirian Masaquiza en nuestra conversación han de entenderse como personales, y no reflejan la postura adoptada por la institución por la que trabaja.

<sup>15</sup> Se agradece a Mirian Masaquiza por indicar la consulta de este texto relevante.

Nos comprometemos a examinar, en el septuagésimo período de sesiones de la Asamblea General, la forma de hacer posible la participación de representantes e instituciones de los pueblos indígenas en las reuniones de los órganos pertinentes de las Naciones Unidas sobre los asuntos que les conciernan, incluida toda propuesta concreta formulada por el Secretario General en respuesta a lo solicitado en el párrafo 40 del presente documento final (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2014: párrafo 33).

En el párrafo 40, se solicita al Secretario General que, en dicha ocasión:

(...) presente, por conducto del Consejo Económico y Social recomendaciones sobre la manera de utilizar, modificar y mejorar los mecanismos de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, medios para lograr un enfoque mejor y más coherente en todo el sistema para alcanzar los fines de la Declaración, y propuestas concretas para hacer posible la participación de representantes e instituciones de los pueblos indígenas (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2014: párrafo 40).

El debate tiene una clara dimensión política y radica en un conflicto entre interpretaciones y aproximaciones epistemológicas distantes. Frente a la modalidad de la consulta, mediada por el *status* otorgado por el ECOSOC, las fuerzas sociales indígenas piden su reconocimiento como pueblos soberanos. En la perspectiva hegemónica de orden mundial, esta diversa aproximación implicaría asegurar la atinencia con criterios claros de representatividad y consistiría en un paso más allá de la vía interna para la autodeterminación.

Esto consiste en un desafío a la denominada trampa del reconocimiento internacional en cuanto, según diversos estados miembros, podría peligrar “la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes” que está en la base del orden mundial interestatal (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2007: artículo 46.1).

### **Regioneidades contrahegemónicas de las fuerzas sociales de Abya Yala.**

Las reivindicaciones de las fuerzas sociales indígenas de profundizar el nivel consensuado de autodeterminación, superar la trampa del reconocimiento internacional y participar en las instituciones de orden mundial como miembros de pleno derecho, consisten en verdaderos desafíos para la teoría y la práctica política de las relaciones internacionales, edificadas sobre una idea falaz de unidad territorial y de uninacionalidad de los estados nacionales. La demanda de reconocimiento de las

pluralidades identitarias coexistentes y resistentes en los estados de la región, no son solamente desafíos para los equilibrios políticos domésticos, sino que implican rupturas en el consenso hegemónico que sustenta un orden mundial interestatal.

Las fuerzas sociales que se expresan en las cumbres continentales aquí estudiadas reivindican que los estados y las fuerzas de lo internacional, aunque demostraron avances mediante el reconocimiento de derechos y la apertura de espacios de diálogo y consulta, también vehicularon procesos de *transformismo*. Estos se ejemplificaron mediante el debate sobre el reconocimiento y la legitimación internacionales, los cuales se limitan a expresiones formales de sectores sociales minoritarios y no como pueblos soberanos en el verdadero sentido de la expresión. Entonces, asume particular significado la reivindicación de su continuidad histórica como pueblos, y de su vivencia de la colonialidad, que sigue marcando los modelos hegemónicos de estado-nación y de orden mundial interestatal, imbuidos en matrices estructurales del poder y sustentados en epistemologías sesgadas.

Relacionado con esto y con una diversa visión de lo internacional, con su petición de ser reconocidos como pueblos en continuidad histórica en determinados territorios, también promueven ideas y prácticas alternativas de región. Mediante el empleo de categorías identitarias regionales no coloniales y la reconstitución de lazos de solidaridad entre pueblos que resultaron fragmentados por la colonización, las fuerzas sociales indígenas materializan procesos de regionalización y constituyen regioneidades contrahegemónicas hacia la descolonización de América y América Latina.

Las demandas de reconocimiento de la pluralidad de identidades continentales, entonces, no encuentra satisfacción completa en la implementación de políticas multiculturalistas, las cuales siguen tratando la diversidad de pueblos como expresión “folklórica” de la pobreza y la marginalidad (Nina Pacari, 2015, entrevista).

Las fuerzas sociales indígenas, al menos desde los años 80 del siglo pasado, trabajan para la recuperación de la memoria, los artes y la potenciación de las culturas, evidenciando su dimensión política (Ariruma Kowii, 2015, entrevista). Las culturas no pueden separarse de su dimensión política, territorial e histórica, ya que “los Pueblos Indígenas desarrollamos nuestra cultura en determinados espacios territoriales, en donde se han establecido vínculos espirituales, lingüísticos, que conforman nuestra identidad

milenaria” (Declaración de Teotihuacan, 2000) y que “los pueblos y nuestros territorios somos uno sólo” (Declaración de Mama Quta Titikaka, 2009).

Esta reivindicación también tiene una dimensión en lo internacional ya que, en razón de la pluralidad de identidades políticas continentales, coexistentes y resistentes, se reclama la relevancia de diversos niveles de regioneidad y regionalización. El uso de la lengua y los procesos mediante los que se renombra y revive el continente asume centralidad en la lucha entre proyectos coloniales de poder de largo alcance, y propuestas decoloniales formuladas en el seno de las cumbres continentales.

Anteriormente se mencionó el papel que tuvo el indigenismo asimilacionista dominante hasta los años 60 y 70 del siglo pasado, así como del paradigma clasista hegemónico en las fuerzas de izquierda del continente, en absorber las luchas y reivindicaciones indígenas bajo el discurso de la proletarización. Las identidades indígenas habían sido identificadas como el mero correlato cultural del campesinado latinoamericano, y la opción de la reforma del agro, en paralelo con el mestizaje cultural y la formación ciudadana, como el camino propicio para su emancipación.

Estas interpretaciones sesgadas fueron disputadas por la práctica política de las fuerzas indígenas continentales al menos desde los años 80. Mediante el trabajo cultural, la recuperación de la memoria y la narración de otras historias coloniales, se reconoció la dimensión política de las identidades diferenciadas de estos sujetos históricos. A este respecto, resulta muy relevante lo que ocurrió en el nivel de diversas sociedades domésticas de la región, mediante la lucha por recuperar y promocionar los nombres indígenas de personas, instituciones, monumentos, vías, y un largo etcétera (Ariruma Kowii, 2015, entrevista; Kowii, 2006).

Algo parecido ocurrió en el seno de las cumbres continentales de fuerzas sociales indígenas, con la adopción de referentes identitarios decoloniales para referirse a la región. Paralelamente al consenso alcanzado, al menos desde el Encuentro de Quito de 1990, sobre el uso de la categoría de “pueblo”, en la declaración del mismo año persiste la mención a las etiquetas “indios”, “indígenas” y “originarios”, demostrando que se trata de espacios relevantes para el debate y la negociación acerca de las identidades y que es en estos niveles, entre lo doméstico y lo internacional, que se identifican, seleccionan y promueven nuevas y viejas categorías identitarias que contribuyan a los objetivos de las fuerzas sociales indígenas en el continente.

Entre ellas, en la literatura de estudios internacionales quedó desapercibida la referencia al concepto de Abya Yala que, a lo largo de la última década, fue progresivamente complementando y, en ciertos momentos, sustituyendo las ideas de América y América Latina. Abya Yala puede ser traducido como “Tierra” o “Territorio en plena madurez”. Se formula en el idioma del pueblo Kuna de Panamá, reconocido como ejemplo destacado en el continente debido a su nivel de emancipación y autogobierno logrado a raíz y posteriormente a la Revolución de 1925, que llevó al reconocimiento de la autonomía en la comarca indígena de Kuna Yala (Martínez, 2011). La referencia a enmarcamientos identitarios en los idiomas de los diversos pueblos indígenas es un proceso común en varios países del continente:

Por ejemplo, en toda nuestra región Norte, nosotros somos el Chinchay Suyu, la parte Norte. Si usted va a la provincia de Imbabura, a la Federación Indígena y Campesina de Imbabura [*Imbabura Runakunapak Jatun Tantanakuy* –INRUKTA-FICI-], ellos se asumen como pueblos Kichwa del Chinchay Suyu. (...) A todos los pueblos del Sur, decimos que están en el sector del Qulla Suyu; Anti Suyu, el Este; y Kunti Suyu, el Oeste. (...) Está en nuestro idioma, se retoma y se hace conciencia (Nina Pacari, 2015, entrevista).

El uso de tales definiciones, en sus dimensiones locales y continentales, es relevante en cuanto “son parte de todo nuestro proceso, de nuestra vivencia, en base al principio de continuidad histórica” (Nina Pacari, 2015, entrevista), y no se limita al ámbito de las cumbres continentales o del activismo indígena, sino que se difunde progresivamente en los contextos de la Academia y de la literatura, por personalidades que asumieron la necesidad de renombrar a “América y, de hoy en adelante, Abya Yala” (Ariruma Kowii, 2015, entrevista).

Es posible detectar el empleo de la categoría de Abya Yala desde las primeras cumbres continentales consideradas para este estudio, en las que, si bien prima la referencia a América, América Latina, Sudamérica y Latinoamérica, también se habla de “las nacionalidades de Abya Yala (América)” para referirse a las fuerzas sociales indígenas del continente (Declaración de Quito, 1990).

En la cumbre del año 2004, la idea de América es empleada para definir a “los gobiernos nacionales”, a “los estados nación” y a “los países”, mientras que Abya Yala se asocia los “pueblos originarios” y los “Pueblos y Nacionalidades Indígenas” (Declaración de Kito, 2004). De esta manera, la coexistencia entre dos tipos diferenciados de enmarcamientos identitarios sirve para evidenciar una idea de región

hegemónica, de los estados nacionales criollos y coloniales, y otra alternativa, decolonial, propia de las fuerzas sociales indígenas del continente.

Este tipo de diferenciación no se encuentra en la declaración del año 2005, en la que se hace mención indistintamente a los “Pueblos Indígenas de Abya Yala” y a los “Estados de Abya Yala”, demostrando el carácter todavía en construcción de tales definiciones (Declaración de Mar del Plata, 2005).

En la Declaración de Iximche’ desaparece cualquier referencia a América, siendo que Abya Yala se impone en las ocho veces en que se hace referencia al continente, a sus pueblos y nacionalidades, así como al proyecto político de las fuerzas sociales indígenas para “hacer del Abya Yala una ‘tierra llena de vida’” (Declaración de Iximche’, 2007). La categoría América, sin embargo, vuelve a aparecer en la cumbre de 2009, cuando se hace mención a la “articulación regional en Norteamérica” (Declaración de Mama Quta Titikaka, 2009).

Finalmente, en la declaración de la cumbre más reciente, del año 2013, se vuelve a optar por sustituir las definiciones tradicionales, ya que se hace mención a los pueblos indígenas y a la “articulación y unidad del Abya Yala”, así como a los “países del Abya Yala” (Declaración de la María Piendamó, 2013).

La coexistencia de estas definiciones y el empleo que se hace de ellas en las declaraciones finales de las cumbres continentales de fuerzas sociales indígenas no permiten afirmar que exista consenso sobre la sustitución definitiva de la una por la otra. En este sentido, la referencia a América y a Abya Yala es reflejo de la coexistencia plural de identidades y regioneidades, o ideas de región, coexistentes y resistentes en el continente. Esto se refleja, por ejemplo, en el documento de proyección política elaborado a raíz de la cumbre de Mar del Plata en 2005, en el que se reclama que “Otra América es posible. Nunca más las Américas sin los pueblos indígenas. Por un Abya Yala intercultural” (Análisis y proyección política de Mar del Plata, 2005).

Abya Yala es una categoría útil para definir el espacio y las territorialidades de diversos “pueblos, naciones y nacionalidades indígenas” y para “identificar el movimiento indígena latinoamericano” (Juan Carlos Jintiach, 2015, entrevista), pero también es usada para definir ese continente colonial de los estados nacionales y la “sociedad dominante en América Latina y el Caribe”, objeto de las reivindicaciones

indígenas (Declaración de Iximulew, 2013; Declaración de la V Cumbre Abya Yala, 2015).

América y América Latina no son eliminadas en el discurso de las fuerzas indígenas, sino que se demuestra su insuficiencia para describir un continente diverso y en continua transformación, en el que se quiere visibilizar la permanencia y la modificación de otras identidades no tan latinas y no tan americanas. Como afirma Ampam Karakras:

Estamos viviendo en América o Abya Yala. Podemos aceptar uno de los términos o los dos términos, como hemos aceptado el idioma castellano. (...) El idioma es un medio para transmitir y plantear ideas, objetivos y poder trabajar (...), instrumento de comunicación y de entendimiento para trabajar juntos (Ampam Karakras, 2015, entrevista).

El ámbito discursivo y de las identidades también se conforma como un campo de lucha y contención, en el que las fuerzas sociales indígenas del continente llevan a cabo una “guerra de posición” epistémica, reposicionando sus existencias, subjetividades e identidades diferenciadas. El horizonte político de tales reivindicaciones es un continente más plural, en el que las identidades se reconozcan por su dimensión política e histórica.

Es en este sentido que las fuerzas sociales indígenas continentales no reniegan del pasado y del presente colonial, de una historia compartida y conflictiva, sino que piden ser reconocidos como parte integrante de esa historia y como sujetos con derechos y vivencia histórica. Según las visiones de las cumbres continentales, esto implica que no se dé por sentada la identidad homogénea del continente y que se reabra su proceso de construcción material e ideacional. Para este propósito, entonces, se visibilizan otras vivencias históricas y sentidos de territorialidad, impulsando proyectos de futuro para una región en ciernes, que debe incluir sus vivencias y subjetividades:

Si lo vemos en nuestro idioma, está claro. ¿Para qué confundirnos y equivocarnos, tratando de colocar en Kichwa lo que está en castellano? Hay que hacerlo al revés. Si se pierde el uso y el potencial del idioma, también se pierde la noción epistémica, porque es en el lenguaje, en el idioma, que está nuestro pensamiento (Nina Pacari, 2015, entrevista).

En este capítulo se ha llevado a cabo un estudio de las declaraciones de las principales cumbres y encuentros continentales de fuerzas sociales indígenas, asociado a las aportaciones de personalidades que participaron en el proceso organizativo indígena de la región, en niveles formales-institucionales y más propios de articulación.

A diferencia de los enfoques globalistas y transnacionalistas, dominantes en los estudios internacionales de la mal denominada “globalización indígena”, el principal objetivo de esta aportación era entender el papel de tales articulaciones autónomas para repensar lo internacional, más allá de su propósito declarado de emancipación. Se quiso apreciar la coexistencia de procesos de *transformismo* hacia las fuerzas indígenas, poniendo en relación las transformaciones de lo internacional con los cambios y los desafíos que tales fuerzas sociales imponen en sus espacios domésticos de acción.

Tras haber trazado una breve genealogía de las cumbres continentales de Abya Yala, identificando los temas de discusión y la progresiva sofisticación de tales encuentros como procesos de regionalización, se reconoció la existencia de una verdadera trampa del reconocimiento internacional, que dificulta la concreción de los objetivos de mejora de la vida y la existencia de los pueblos indígenas.

Mediante sus cumbres continentales, las fuerzas sociales indígenas contribuyen a repensar y a reformular los órdenes mundial y regional interestatales, sustentados en asunciones y en una matriz epistemológica coloniales.

En segundo lugar, se apreció la importancia del uso de la lengua para renombrar el continente, en función de identidades políticas coexistentes y resistentes. Mediante propuestas alternativas a las definiciones hegemónicas de América y América Latina, como es la categoría de Abya Yala, se acompaña el proceso de construcción de lazos de reciprocidad entre pueblos indígenas y localidades diferenciadas. De esta manera, se reivindica el reconocimiento efectivo de la pluralidad identitaria del continente en diversas territorialidades y en base a narraciones alternativas sobre las historias de una región que ya no puede limitarse a denominarse América o América Latina.

Estos procesos suponen desafíos profundos para los estudios de los regionalismos, ya que implican entender que los proyectos regionalistas hegemónicos siguen ocultando las vivencias históricas de las fuerzas sociales indígenas del continente.

## **CAPÍTULO V**

### **CONCLUSIONES**

Como se afirmó en el primer capítulo de este texto, la articulación de las fuerzas sociales indígenas continentales en espacios internacionales de acción y contención contribuye a cuestionar las genealogías hegemónicas del estado-nación, así como sus modelos dominantes de desarrollo, democracia, representación, y de interacción autorizada con la sociedad civil. Entonces, resultaría superficial considerar que las múltiples vivencias e identidades, revitalizadas y resignificadas por tales fuerzas sociales, se puedan considerar incluidas mediante el mero reconocimiento en los ámbitos domésticos e internacionales de consulta, ya que implican verdaderos desafíos a la estabilidad de las estructuras del poder heredadas del colonialismo y transformadas por la persistencia de la colonialidad.

Mediante su presencia en espacios domésticos e internacionales de acción social, las fuerzas sociales indígenas continentales promueven identidades “al margen del estado” y “después de América Latina”, acompañando un proceso político central para la transformación de las estructuras históricas de dominación y para la reformulación ideacional y reconstrucción material del continente (Mignolo, 2007: 177; Poole, 2009: 50).

Para conocer este proceso, se propuso una aproximación teórica de EPI crítica y del materialismo histórico, enriquecida por el desafío epistemológico del grupo latino/latinoamericano modernidad/colonialidad; como un intento de apertura post-occidentalista y de descolonización de una disciplina, los estudios internacionales, tradicionalmente muy estatalista y construida en base a la experiencia europea, prescindiendo de otras vivencias y subjetividades.

En la elaboración de esta propuesta teórica se plantearon tres retos analíticos diferenciados y concurrentes: estudiar las aportaciones de sujetos “silenciados” y “fronterizos”, en base al reconocimiento de las limitaciones intrínsecas de las ontologías dominantes, centradas en lo formal-institucional y en lo funcional-instrumental; historizar los procesos estudiados, cuestionando el difusionismo homogeneizador de los enfoques globalistas y transnacionalistas dominantes y apreciando las especificidades históricas y geográficas de la región; e internacionalizar los mismos, entendiendo las

íntimas relaciones existentes entre lo internacional y lo doméstico, que habían sido artificialmente separados por los enfoques dominantes entre una “alta” y una “baja política”.

Esta aproximación, denominada de EPI crítica y del materialismo histórico decolonial, se aplicó al estudio empírico de un proceso de regionalización y de regioneidades, o ideas de región, consideradas contrahegemónicas con respecto a las formulaciones continentales de origen colonial: el empleo y la promoción de la categoría identitaria de “Abya Yala” en el seno de las cumbres de fuerzas sociales indígenas continentales de entre los años 2000 y 2013.

El estudio se enmarcó en unos antecedentes históricos, útiles para cuestionar los principales sesgos de los estudios globalistas y transnacionalistas de movimientos indígenas y para reconsiderar su idea de emergencia y globalización de lo indígena como de un proceso reciente, que habría sido propiciado por las fuerzas de lo internacional en esquemas de alianzas transnacionales de sociedad civil global entre movimientos locales, ONG y OOII. A este respecto, se evidenció la imposibilidad de referirse al estado como “el chico malo” y a las fuerzas internacionales como “el chico bueno”, porque lo internacional puede ser a la vez una oportunidad y una constricción (Nayak y Selbin, 2010: 36).

Parafraseando a Stefano Varese, las fuerzas sociales indígenas continentales “se globalizaron” antes de la globalización neoliberal, en consecuencias del proceso de colonización de a partir del siglo XVI (Varese, 1997: 20), que operó como “exterioridad constitutiva” en su producción y transformación como sujetos coloniales (Restrepo, 2014: 306). En una interpretación decolonial, estos procesos no deben entenderse como conduciendo a imaginar al sujeto indígena como inmutado, en su condición precolonial y antecedente a la modernidad de formulación europea, sino como problemáticamente ubicado en un proceso de largo alcance de transformación histórica, marcado por el poder.

Para los fines de este estudio, se consideraron dichas transformaciones en su expresión más reciente y se identificaron tres posibles fases analíticas, marcadas por cambios sustanciales en los órdenes mundiales (y regionales), en las fuerzas sociales (domésticas e internacionales), y en las formas de estado (modelos de desarrollo).

Una primera fase, ubicada en el período de hasta los años 60 y 70 del siglo pasado, ha sido denominada de “desarrollismo y asimilacionismo intelectual, de estado e internacional”. La misma se concretaría en la preponderancia de modelos desarrollistas y paternalistas de desarrollo, así como en intentos de asimilación de las especificidades indígenas por parte de una multiplicidad de fuerzas sociales y de instituciones, incluyendo al estado así como a las fuerzas críticas de las izquierdas latinoamericanas. Este primer período se cierra con la consolidación de un discurso crítico, reivindicando las dimensiones políticas de “lo indígena” y rechazando todo intento asimilacionista en proyectos de unidad incapaces de reconocer su especificidad.

La segunda fase identificada es la de los años 80 y 90 del siglo pasado: la mal llamada “emancipación multiculturalista” y “globalización indígena”. En esta fase aumentó considerablemente el interés de fuerzas domésticas e internacionales por la especificidad de las identidades y las vivencias de las fuerzas sociales indígenas, y se multiplicaron los esfuerzos institucionales para reconocer su pluralidad en marcos multiculturalistas de acción y legislación. Sin embargo, mediante el reconocimiento de la diversidad y la concesión de espacios de participación, también se operaron exclusiones y procesos de *transformismo*, absorbiendo e invisibilizando las dimensiones políticas de las identidades.

Finalmente, se caracterizó la fase actual con el fin de contextualizar el estudio empírico de esta tesis. Los años 2000 (incluyendo el período más reciente) han sido identificados como un momento de pluralización y de heterogeneización entre proyectos políticos diferenciados de estado y de región; como la fragmentación irreducible entre dos o más Latinoamérica, lo cual contribuye a apreciar la dimensión política de las identidades diferenciadas de los sujetos coloniales.

En este contexto, se vuelven a abrir disputas importantes acerca de lo logrado en términos de reconocimiento, legitimación y participación institucionalizada de las fuerzas sociales indígenas, quienes están operando en verdaderas “guerras de posición” para llenar de contenido las declaraciones de derechos y para ampliar el alcance de las rupturas anteriormente mencionadas: en la unicidad de lealtades hacia el estado; en la uninacionalidad del mismo; y en la misma idea hegemónica de región.

En base a esta contextualización, se pudo ubicar el estudio empírico en otros espacios de acción y participación, más allá de su consulta en ámbitos formales e

institucionales en el seno de las OOII, de espacios de gobernanza mundial y regional, y ante los estados: las articulaciones propias de las fuerzas indígenas en sus cumbres continentales de entre los años 2000 y 2013, considerando también algunos antecedentes relevantes de los años 90 y otras aportaciones destacadas del período más reciente.

El estudio se llevó a cabo mediante el análisis de la categoría discursiva “Abya Yala” en los textos de las declaraciones finales de dichas cumbres, en asociación con algunas conversaciones en la forma de entrevista abierta con personalidades que participaron en el proceso organizativo, destacando su dimensión internacional y continental. Tras haber trazado una breve genealogía de las cumbres, identificando los temas principales del debate, se caracterizó su relevancia en cuanto espacio privilegiado y autónomo de “diplomacia indígena”.

Las cumbres continentales de fuerzas sociales indígenas consisten en verdaderos procesos de regionalización, o construcción de región, ya que permiten el encuentro entre las diversas realidades del continente, la puesta en común de preocupaciones y luchas, la conformación y la búsqueda de consensos sobre marcos interpretativos y, finalmente, la articulación de agendas para influir en los espacios domésticos e internacionales de acción social.

En este sentido, se mencionó la relevancia de una dimensión “hacia afuera” de estas formas de “diplomacia indígena”, en cuanto se responde y se intenta influir en las principales agendas nacionales, regionales e internacionales, legitimando la voz de los indígenas en tales ambientes institucionales. Paralelamente, se habla de diplomacia “hacia adentro” porque los encuentros y desencuentros entre las diversas fuerzas del continente, acomunadas por una historia colonial de más de 500 años, contribuyen a la construcción de región, al fortalecimiento de la unidad y a la redefinición de lo que es el continente, con sus fracturas y heterogeneidades coloniales.

Mediante el estudio de estas declaraciones y posicionamientos, se destacó el reconocimiento del papel “positivo” de lo internacional, como apoyo y oportunidad para las luchas y reivindicaciones de las fuerzas sociales indígenas. Sin embargo, estas consideraciones también se acompañan de críticas ya que, en las voces de las fuerzas indígenas, también se denuncian lagunas en el proceso de reconocimiento y

judicialización de sus luchas, habiendo una verdadera “trampa del reconocimiento internacional”, procesos de *trasformismo* y constricciones.

Las cumbres, entonces, también propiciaron el fortalecimiento de entendimientos y regioneidades contrahegemónicas para el continente, contribuyendo a su descolonización epistémica y material y llamando la atención sobre la persistencia de vivencias e identidades coloniales y subalternas. El mero reconocimiento folklórico de esta diversidad, según se reivindica con la expresión de la coexistencia problemática entre América, América Latina y Abya Yala, entre otras regioneidades, no permite avanzar en cambios paradigmáticos de las estructuras que perpetúan la exclusión de sujetos “otros”.

La referencia a Abya Yala contribuye a reivindicar su reconocimiento, más allá de meras minorías desfavorecidas y objeto de atención social, como sujetos históricos y políticos, en base a sus vivencias precoloniales y coloniales. Las fuerzas sociales de Abya Yala, produciendo y promoviendo regioneidades contrahegemónicas alternativas a las definiciones coloniales de América y de América Latina y, de esta manera, visibilizando identidades, subjetividades y vivencias coexistentes y resistentes en la colonialidad y en sus transformaciones históricas más recientes, desafían los lazos de lealtad hacia el estado-nación, sus modelos hegemónicos de desarrollo y de interacción con la sociedad civil.

La propuesta de Abya Yala evidencia los límites de la participación y la inclusión en marcos normativos multiculturalistas, con la intermediación y su reorganización en la forma hegemónica de las ONG; debate actualmente en el centro de las labores de las Naciones Unidas. Más en general, pone en cuestión el entero aparato ontológico y epistemológico en el que se sustenta la disciplina y la práctica de las relaciones internacionales, basadas en la construcción sesgada y falaz del estado-nación uninacional y soberano. En palabras de Nayak y Selbin:

(...) las RRII, las instituciones políticas y la teoría democrática no están equipadas para entender el ambiguo e incierto ‘espacio’ de la soberanía, en la intersección de soberanías tribales [*sic*] con la soberanía del estado (Nayak y Selbin, 2010: 30).

Los intentos de absorción de estas reivindicaciones en marcos neosimilacionistas del multiculturalismo condescendiente de *status quo*, doméstico e internacional, se encuentran puestos en jaque por la repolitización de identidades históricas y políticas,

las cuales siguen reivindicando una verdadera descolonización de la región y de las formas de conocerla.

Es en este sentido que las fuerzas y regioneidades de Abya Yala también imponen cambios ontológicos y epistemológicos en los estudios internacionales, propiciando su contaminación epistémica, su de-occidentalización y descolonización, haciendo que la interculturalidad no sea una agenda exclusiva de los países latinoamericanos, sino también de los diversos sectores de la Academia.

Son múltiples, entonces, las agendas de investigación que se abren por el reconocimiento de estas urgencias analíticas, y no se reducen a los temas específicos aproximados en este estudio. Tienen en común la urgencia de aproximar los estudios internacionales a mejores entendimientos de los ámbitos domésticos y locales de acción de una multiplicidad de fuerzas sociales, más allá de las constricciones ontológicas de los enfoques caracterizados por un sesgo o fetiche formal-institucionalista.

A la vez, implican reconsiderar lo internacional, evitando los sesgos transnacionalistas que vieron en ello un espacio para la emancipación, desconociendo la existencia del poder, de intereses y de múltiples dinámicas de lucha y contención en las acciones y los espacios ofrecidos por ONG y OOII.

Finalmente, conllevan la recuperación de la importancia de los ámbitos discursivos de acción, apreciando sus dimensiones e implicaciones estructurales y cuestionando los sesgos de los extremos culturalistas y economicistas. En este sentido, se propician ulteriores estudios de estas regioneidades contrahegemónicas y de los diversos esfuerzos para renombrar y resignificar la región, dedicando mayor tiempo y atención a su retención y consolidación en otros espacios y niveles de acción, incluyendo las diversas localidades de la región.

## BIBLIOGRAFIA

- Acharya, Amitav (2011). "Dialogue and Discovery: In Search of International Relations Theories Beyond the West". *Millennium* 39(3): 619-637.
- Adler, Emanuel y Peter Haas (1992). "Conclusion: epistemic communities, world order, and the creation of a reflective research program". *International Organization* 46(1): 367-390.
- Aguirre, Gonzalo (1967). *Regiones de Refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Albó, Xavier (1993). "Our Identity Starting from Pluralism in the Base". *Boundary* 2 20(3): 18-33.
- Altmann, Philipp (2013). "Plurinationality and Interculturality in Ecuador: The Indigenous Movement and the Development of Political Concepts". *Iberoamericana* XLIII(1-2): 47-66.
- Álvarez, Freddy (2014). "La distorsión del Sumak Kawsay". En *Bifurcación del Buen Vivir*, Atawallpa Oviedo (ed.): 87-123. Quito: Sumak.
- Aparicio, Marco (2007). "La construcción de la autonomía indígena: hacia el Estado intercultural como nueva forma de Estado". En *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Salvador Martí i Puig (ed.): 247-279. Barcelona: Fundació CIDOB.
- Aparicio, Marco (2010). "Discursos y prácticas, derechos y sujetos. Alcance de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas". En *Jano y las caras opuestas de los derechos humanos de los pueblos indígenas*, Roddy Brett y Ángela Santamaría (eds.): 73-100. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (1965). "Resolución 2106 (XX), por la que se aprueba la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, aprobada el 21 de diciembre de 1965 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, en su 1406ª sesión plenaria". Disponible en [http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/2106\(XX\)&Lang=S&Area=RESOLUTION](http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/2106(XX)&Lang=S&Area=RESOLUTION), visitado en octubre 1 2014.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (1993). "Resolución 48/163, por la que se aprueba el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, aprobada el 21 de diciembre de 1993 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, en su 86ª sesión plenaria". Disponible en <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/48/163&Lang=S>, visitado en septiembre 20 2014.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (2004). "Resolución 59/174, por la que se aprueba el Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo, aprobada el 20 de diciembre de 2004 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, en su 74ª sesión plenaria". Disponible en <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/3487.pdf?view=1>, visitado en septiembre 20 2014.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (2007). "Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, aprobada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007, sexagésimo primer período de sesiones, tema 68

- del programa”. Disponible en [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf), visitado en septiembre 25 de 2015.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (2012). “Organización de la reunión plenaria de alto nivel del sexagésimo noveno período de sesiones de la Asamblea General, que se conocerá como Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas, Resolución aprobada por la Asamblea General el 17 de septiembre de 2012 en su Sexagésimo sexto período de sesiones, Tema 66 del programa”. Disponible en <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/66/296>, visitado en junio 7 2015.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (2014). “Documento final de la reunión plenaria de alto nivel de la Asamblea General conocida como Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas, Aprobado por la Asamblea General en su Sexagésimo noveno período de sesiones, Tema 66 del programa provisional: Derechos de los pueblos indígenas, 15 de septiembre de 2014. Disponible en <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/69/L.1>, visitado en junio 7 2015.
- Asamblea Nacional Constituyente de Colombia (1991). “Constitución Política de Colombia, sancionada y promulgada por la Asamblea Nacional Constituyente en 1991”. Disponible en [http://www.procuraduria.gov.co/guiamp/media/file/Macroproceso%20Disciplinario/Constitucion\\_Politica\\_de\\_Colombia.htm](http://www.procuraduria.gov.co/guiamp/media/file/Macroproceso%20Disciplinario/Constitucion_Politica_de_Colombia.htm), visitado en mayo 7 2015.
- Asamblea Nacional Constituyente de la República de Guatemala (1985). “Constitución Política de la República de Guatemala, promulgada en 1985”. Disponible en <http://pdba.georgetown.edu/Parties/Guate/Leyes/constitucion.pdf>, visitado en octubre 1 2014.
- Asamblea Nacional Constituyente de la República del Ecuador (1998). “Constitución Política de la República del Ecuador, promulgada por su Asamblea Nacional Constituyente el día 5 de julio de 1998”. Disponible en <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/ecuador98.html>, visitado en septiembre 25 2014.
- Asamblea Nacional Constituyente de la República Federativa de Brasil (1988). “Constitución Política de la República Federativa de Brasil, promulgada por la Asamblea Nacional Constituyente en 1988”. Disponible en <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Brazil/esp88.html>, visitado en octubre 1 2014.
- Asamblea Nacional Constituyente de Nicaragua (1987). “Constitución Política de Nicaragua, promulgada por la Asamblea Nacional Constituyente el 9 de enero de 1987”. Disponible en <http://www.constitution.org/cons/nicaragu.htm>, visitado en octubre 1 2014.
- Assies, Willem (2005). “El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI”. Ponencia presentada en *Jornadas “Pueblos Indígenas de América Latina”*, abril 27-28, en Barcelona, España.
- Assies, Willem (2007). “Los pueblos indígenas, la tierra, el territorio y la autonomía en tiempos de globalización”. En *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Salvador Martí i Puig (ed.): 227-245. Barcelona: CIDOB.
- Beck, Scott y Kenneth Mijeski (2000). “Indígena Self-Identity in Ecuador and the Rejection of Mestizaje”. *Latin American Research Review* 35(1): 119-137.

- Becker, Marc (2008). "Third Continental Summit of Indigenous Peoples and Nationalities of Abya Yala: From Resistance to Power". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 3(1): 85-107.
- Becker, Marc (2010). "Fourth Continental Summit of Indigenous Peoples and Nationalities of Abya Yala". *Diálogo* 13: 71-77.
- Bellier, Irene (2010). "La participación de los pueblos indígenas en la Organización de las Naciones Unidas: construcción de una voz indígena y producción de normas". En *Jano y las caras opuestas de los derechos humanos de los pueblos indígenas*, Roddy Brett y Ángela Santamaría (eds.): 41-71. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Bieler, Andreas (2001). "Questioning Cognitivism and Constructivism in IR Theory: Reflections on the Material Structures of Ideas". *Politics* 21(2): 93-100.
- Bieler, Andreas y Adam Morton (2001). "The Gordian Knot of Agency-Structure in International Relations: A Neo-Gramscian Perspective". *European Journal of International Relations* 7(1): 5-35.
- Bieler, Andreas y Adam Morton (2003). "Theoretical and Methodological Challenges of neo-Gramscian Perspectives in International Political Economy". Disponible en [http://www.internationalgramscisociety.org/resources/online\\_articles/articles/bieler\\_morton.shtml](http://www.internationalgramscisociety.org/resources/online_articles/articles/bieler_morton.shtml), visitado en mayo 5 2015.
- Bieler, Andreas y Adam Morton (2008). "The Deficits of Discourse in IPE: Turning Base Metal into Gold?". *International Studies Quarterly* 52: 103-128.
- Bieler, Andreas y Adam Morton (2009). "Un approccio di teoria-critica all'egemonia, all'ordine mondiale e al mutamento storico. Prospettive neogramsciane nelle relazioni internazionali". En *Studi gramsciani nel mondo. Le relazioni internazionali*, Giuseppe Vacca, Eugenia Baroncelli, Mario Del Pero y Giancarlo Schirru (eds.): 154-185. Bologna: Il Mulino.
- Birchfield, Vicky (1999). "Contesting the hegemony of market ideology: Gramsci's 'good sense' and Polanyi's 'double movement'". *Review of International Studies* 6(1): 27-54.
- Bøås, Morten y Desmond McNeill (2003). *Global Institutions and Development: Framing the World?*. New York: Routledge.
- Bonfil, Guillermo (1970). "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica". En *De eso que llaman antropología mexicana*, Arturo Warman (ed.): 39-65. México: Nuevo Tiempo.
- Bonfil, Guillermo (1982). "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización". En *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, Francisco Rojas (ed.): 131-146. San José de Costa Rica: FLACSO.
- Borges, Jorge Luis (2008). *Ficciones*. Madrid: Alianza
- Burguete Cal y Mayor, Araceli (2007). "Cumbres Indígenas en América Latina: Cambios y continuidades en una tradición política. A propósito de la III Cumbre Continental Indígena en Guatemala". Disponible en [http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div\\_enlinea/resistencia-poder.htm](http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_enlinea/resistencia-poder.htm), visitado en mayo 3 2014.
- Breslin, Shaun y Glenn Hook (2002). *Microregionalism and World Order*. London: Palgrave Macmillan.
- Bretón, Víctor (2009). "La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia". En *Repensando los Movimientos Indígenas*, Carmen Martínez Novo (ed.): 69-122. Quito: FLACSO.

- Bretón, Víctor, David Cortéz y Fernando García (2014). “En busca del sumak kawsay”, *Íconos* 48: 9-24.
- Brett, Roddy y Ángela Santamaría (2010). “Jano y las caras opuestas de los derechos humanos de los pueblos indígenas”. En *Jano y las caras opuestas de los derechos humanos de los pueblos indígenas*, Roddy Brett y Ángela Santamaría (eds.): 9-25. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Brysk, Alison (1996). “Turning Weakness into Strength: The Internationalization of Indian Rights”. *Latin American Perspectives* 23(2): 38-57.
- Brysk, Alison (2007). “Globalización y pueblos indígenas: el rol de la sociedad civil internacional en el siglo XXI”. En *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Salvador Martí i Puig (ed.): 17-30. Barcelona: Fundació CIDOB.
- Cairo, Heriberto (1999). “Jano desorientado. Identidades político-territoriales en América Latina”. *Leviatán* 79: 107-119.
- Cámara de Diputados de los Estados Unidos Mexicanos (2014). “Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 5 de febrero de 1917 (texto consolidado a julio 2014)”. Disponible en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/htm/1.htm>, visitado en octubre 1 2014.
- Cancino, Hugo (2005). “Indianismo, Modernidad y Globalización”. *Sociedad y Discurso* 4(8): 1-13.
- CAOI (2014). “V Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas del Abya Yala. Memoria”. Disponible en <http://www.biodiversidadla.org/content/download/107659/803505/version/1/file/Memoria+de+V+Cumbre+Continental+de+los+Pueblos+Ind%C3%ADgenas+de+I+Abya+Yala.pdf>, visitado en mayo 22 2015.
- Castaño, Paola (2007). “América Latina y la producción transnacional de sus imágenes y representaciones. Algunas perspectivas preliminares”. En *Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*, Daniel Mato y Alejandro Maldonado Fermín (eds.): 213-232. Buenos Aires: CLACSO.
- Castellanos, Alicia (2007). “Nacionalismos y pueblos indígenas: refundar la nación mexicana”. *Revista de análisis político* 4: 31-50.
- Castro-Gómez, Santiago (1998). “Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de lo latinoamericano: la crítica al colonialismo en tiempos de globalización”. En *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Roberto Follari y Rigoberto Lanz (comps.): 155-182. Caracas: Editorial Sentido.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (2007). “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.): 9-23. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana – Instituto de Estudios Sociales y Culturales.
- Cerda, Alejandro (2012). “Reclamo de las memorias y usos de los márgenes: movimientos indígenas en América Latina”. *Política y Cultura* 37: 135-157.

- Chiaramonte, José Carlos (2004). *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Clark, Kim (1997). "Globalization Seen from the Margins: Indigenous Ecuadorians and the Politics of Place". *Anthropologica* 39(1/2): 17-26.
- Cohen, Benjamin (2008). *International Political Economy. An intellectual history*. Princeton: Princeton University Press.
- Conclave Indígena de los Pueblos Indígenas de las Américas (2015). "Posición del Conclave Indígena de los Pueblos Indígenas de las Américas, Washington D.C. 15 de mayo de 2015". Disponible en <http://unpfip.blogspot.com/2015/05/posicion-delconclave-indigena-de-los.html>, visitado en mayo 30 2015.
- Conferencia Preparatoria Global Indígena (2013). "Documento final de Alta. Establecido en la Conferencia Preparatoria Global Indígena para la Reunión Plenaria de Alto Nivel de la Asamblea General de las Naciones Unidas que se conocerá como la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas, de los días 10-12 de junio de 2013, Alta". Disponible en <http://wcip2014.org/wp-content/uploads/2013/06/Adopted-Alta-Outcome-Document-Sp.pdf>, visitado en septiembre 20 2014.
- Congreso Constituyente Democrático del Perú (1993). "Constitución Política del Perú, dada por el Congreso Constituyente Democrático en 1993". Disponible en <http://www.tc.gob.pe/constitucion.pdf>, visitado en octubre 1 2014.
- Congreso Nacional de la República de Bolivia (1994). "Constitución Política de la República de Bolivia de 1967, con reformas de 1994, aprobadas el 12 de agosto de 1994 por el Congreso Nacional de la República". Disponible en <http://www.lexivox.org/norms/BO-CPE-19940812.xhtml>, visitado en octubre 1 2014.
- Consejo de Derechos Humanos (2012). "Medios de promover la participación en las Naciones Unidas de los representantes de los pueblos indígenas en relación con los asuntos que les conciernan, 21º período de sesiones, Temas 2 y 3 de la agenda". Disponible en [http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session21/A-HRC-21-24\\_sp.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session21/A-HRC-21-24_sp.pdf), visitado en mayo 30 2015.
- Consejo de Derechos Humanos (2014). "Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, Victoria Tauli Corpuz, 27º período de sesiones, Tema 3 de la agenda". Disponible en <http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/images/docs/annual/2014-annual-ga-a-69-267-sp.pdf>, visitado en junio 9 2015.
- Coronil, Fernando (1999). "Más allá del occidentalismo: hacia categorías históricas no imperiales". *Casa de las Américas* 206: 121-146.
- Cox, Robert (1992). "Multilateralism and World Order". *Review of International Studies* 18(2): 161-180.
- Cox, Robert (1996). "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory". En *Approaches to World Order*, Robert Cox y Timothy Sinclair (eds.): 85-123. New York: Cambridge University Press.
- Cox, Robert (2002). "Civil society at the turn of the millennium. Prospects for an alternative world order". En *The Political Economy of a Plural World: Critical*

- Reflections on Power, Morals and Civilizations*, Robert Cox y Michael Schechter (eds.): 96-117. London: Routledge.
- Cox, Robert (2002a). "Power and Knowledge: Toward a new ontology of world order". En *The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals and Civilizations*, Robert Cox y Michael Schechter (eds.): 76-95. London: Routledge.
- Cox, Robert (2009). "Gramsci, l'egemonia e le relazioni internazionali. Saggio sul metodo". En *Studi gramsciani nel mondo. Le relazioni internazionali*, Giuseppe Vacca, Eugenia Baroncelli, Mario Del Pero y Giancarlo Schirru (eds.): 31-54. Bologna: Il Mulino.
- De Costa, Ravi (2006). "Identity, Authority, and the Moral Worlds of Indigenous Petitions". *Comparative Studies in Society and History* 48(3): 669-698.
- De Toro, Alfonso (1999). "La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?". En *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Alfonso de Toro y Fernando de Toro (eds.): 31-77. Zurich; New York: Teoría y Crítica de la Cultura y de la Literatura.
- Degregori, Carlos (2002). "Identidad étnica, movimientos sociales y participación en el Perú". En *Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina*, Yamada Mutsuo y Carlos Iván Degregori (orgs.): 161-178. Osaka: The Japan Center for Area Studies.
- Del Arenal, Celestino (2014). *Etnocentrismo y Teoría de las Relaciones Internacionales: una visión crítica*. Madrid: Tecnos.
- Del Pero, Mario y Eugenia Baroncelli (2009). "Introduzione: Gramsci e le relazioni internazionali". En *Studi gramsciani nel mondo. Le relazioni internazionali*, Giuseppe Vacca, Eugenia Baroncelli, Mario Del Pero y Giancarlo Schirru (eds.): 15-30. Bologna: Il Mulino.
- Del Valle, Emilio (2014). "Self-Determination: A Perspective from Abya Yala". En *Restoring Indigenous Self-Determination. Theoretical and Practical Approaches*, Marc Woons (ed.): 114-122. Bristol: E-International Relations.
- Díaz-Polanco, Héctor (2011). "Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización". En *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (coords.): 37-62. México: FLACSO.
- Do Alto, Hervé (2007). "El MAS-IPSP boliviano, entre la protesta callejera y la política institucional". En *Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos sociales, Estado y poscolonialidad*, Karin Monasterios, Pablo Stefanoni y Hervé Do Alto (eds.): 71-111. La Paz: CLACSO; Plural.
- Dumoulin-Kervran, David (2010). "Transformación de las solidaridades transnacionales: de las redes hacia los campos globalizados. El caso de la defensa de las poblaciones indígenas". En *Jano y las caras opuestas de los derechos humanos de los pueblos indígenas*, Roddy Brett y Ángela Santamaría (eds.): 27-39. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Dussel, Enrique (2004). "Sistema-mundo y transmodernidad". En *Modernidades coloniales*, Ishita Banerje, Saburabh Dube y Walter Mignolo (eds.): 201-226. México: Editorial el Colegio de México.

- Duterme, Bernard (2010). "Movimientos indígenas en América Latina. Entre rebeliones y poderes". En *El volcán latinoamericano. Izquierdas, movimientos sociales y neoliberalismo al sur del Río Bravo. Balance de una década de luchas: 1999-2009*, Franck Gaudichaud (coord.): 103-115. Disponible en <http://www.rebellion.org/docs/115701.pdf>, visitado en mayo 5 2015.
- ECOSOC (2000). "Resolución del ECOSOC 2000/22, por la que se establece un foro permanente para las cuestiones indígenas, adoptado el 28 de junio de 2000, en su 45ª sesión plenaria". Disponible en <http://undesadspd.org/indigenouses/Portada/NosotrosMiembrosdelForo/Resoluci%C3%B3ndeECOSOC200022.aspx>, visitado en septiembre 25 2014.
- Escárcega, Sylvia (2010). "Indigeneity: Local and global crossroads". *Diálogo* 13: 3-5.
- Escobar, Arturo (2003). "«Mundos y conocimientos de otro modo» El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula Rasa* 1: 51-86.
- Farrell, Mary (2005). "The Global Politics of Regionalism: An Introduction". En *Global Politics of Regionalism. Theory and Practice*, Mary Farrell et al. (eds.): 1-20. London: Pluto Press.
- Favre, Henri (1998). *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fawcett, Louise (2005). "Regionalism from an Historical Perspective". En *Global Politics of Regionalism. Theory and Practice*, Mary Farrell et al. (eds.): 21-37. London: Pluto Press.
- Federación Ecuatoriana de Indios (1945). "Estatutos de la Federación Ecuatoriana de Indios, fundada en el Primer Congreso Nacional de Indios del Ecuador, en la ciudad de Quito, Capital de la República, y registrado el día 30 de Enero de 1945". Disponible en <http://www.yachana.org/earchivo/fei/estatutos2.pdf>, visitado en octubre 24 2014.
- Femia, Joseph (2005). "Gramsci, Machiavelli, and International Relations". *Political Quarterly* 76(3): 341-349.
- Femia, Joseph (2009). "Gramsci, epistemology and international relations theory". En *Gramsci and Global Politics: hegemony and resistance*, Mark McNally y John Schwarzmantel (eds.): 32-34. Abingdon; New York: Routledge.
- Fernández, Blanca, Liliana Parto y Katherine Salamanca (2014). "El Buen Vivir en Ecuador: ¿marketing político o proyecto en disputa? Un diálogo con Alberto Acosta", *Íconos* 48: 101-117.
- Fonseca, Melody y Ari Jerrems (2012). "Pensamiento decolonial: ¿una "nueva" apuesta en las Relaciones Internacionales?". *Relaciones Internacionales* 19: 103-121.
- Foro Indígena de Abya Yala (2013). "Declaración del Foro Indígena de Abya Yala". Disponible en <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/WCIP-dec-csa.pdf>, visitado en septiembre 20 2014.
- Franzé, Javier (2013). "Fisionomía de la metafísica decolonial: lo *damné*, una identidad sin narración". *Tabula Rasa* 18: 229-251.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth (2003). *Redistribution of Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London; New York: Verso.
- Friggeri, Félix (2012). "El movimiento indígena como núcleo del sujeto revolucionario popular en el proceso contrahegemónico de América Latina". *Estudios sociológicos* 17(33): 551-567.
- Fukuyama, Francis (1992). *The end of History and the Last Man*. New York: Free Press.

- Gadea, Carlos (2003). "Emancipación y pragmatismo de los Movimientos Indígenas Contemporáneos. Los cambios en las prácticas políticas radicales". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* XLVI(189): 17-40.
- Galindo, Fernando (2013). "Enfoques postcoloniales en Relaciones Internacionales: un breve recorrido por sus debates y sus desarrollos teóricos". *Relaciones Internacionales* 22: 85-107.
- General Assembly (2007). "General Assembly adopts declaration on rights of indigenous peoples; 'major step forward' towards human rights for all. Says president" Disponible en <http://www.un.org/News/Press/docs/2007/ga10612.doc.htm>, visitado en septiembre 25 2014.
- Germain, Randall y Michael Kenny (2009). "Esaminare Gramsci. La teoria delle relazioni internazionali e i nuovi gramsciani". En *Studi gramsciani nel mondo. Le relazioni internazionali*, Giuseppe Vacca, Eugenia Baroncelli, Mario Del Pero y Giancarlo Schirru (eds.): 93-124. Bologna: Il Mulino.
- Gill, Stephen (1993). "Epistemology, ontology and the 'Italian school'". En *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, Stephen Gill (ed.): 21-48. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gill, Stephen (2000). "Toward a Postmodern Prince? The Battle of Seattle as a Moment in the New Politics of Globalisation". *Millennium* 29(1): 131-140.
- Gill, Stephen y David Law (1993). "Global hegemony and the structural power of capital". En *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, Stephen Gill (ed.): 93-124. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilpin, Robert (1987). *The political economy of International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Gómez-Reino, Marga (2007). "Un balance: sobre la aparición de los pueblos indígenas en las arenas políticas". En *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Salvador Martí i Puig (ed.): 149-158. Barcelona: Fundació CIDOB.
- Gramsci, Antonio (1984). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gramsci, Antonio (2007). *Quaderni del Carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci, A cura di Valentino Gerratana*. Torino: Einaudi.
- Gros, Christian y Ángela Ochoa (1998). "Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano". *Revista Mexicana de Sociología* 60(4): 181-207.
- Grosfoguel, Ramón (2006). "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global". *Tabula Rasa* 4: 17-48.
- Grosfoguel, Ramón (2011). "Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality". *Transmodernity* 1(1): s/p.
- Gruffydd, Branwen (2006). *Decolonizing International Relations*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Gudynas, Eduardo (2014). "Buen Vivir: sobre secuestros, domesticaciones, rescates y alternativas". En *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*, Atawallpa Oviedo (coord.): 23-45. Quito: Sumak.

- Guerra, François (2000). "La nación en la América hispánica: el problema de los orígenes". En *Nación y modernidad*, Marcel Gauchet et al. (eds.): s/p. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Guerrero, Andrés (2000). "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura". En *Etnicidades*, Andrés Guerrero (comp.): 9-60. Quito: FLACSO.
- Guerrero, Andrés (2001). "La frontera étnica en el espacio de la crítica". *Íconos* 11: 94-99.
- Haas, Peter (1992). "Introduction: epistemic communities and international policy coordination". *International Organization* 46(1): 1-35.
- Held, David (2010). *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Cambridge; Oxford: Polity.
- Hettne, Björn (2005). "Beyond the 'new' Regionalism". *New Political Economy* 10(4): 543-571.
- Hettne, Björn y Fredrik Söderbaum (2000). "Theorizing the Rise of Regionness". *New Political Economy* 5(3): 457-473
- Hidalgo-Capitán, Antonio y Ana Patricia Cubillo-Guevara (2014). "Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay", *Íconos* 48: 25-40.
- Hobsbawm, Eric (1994) "Identidad". *Revista Internacional de Filosofía y Política* 3: 5-17.
- Hobsbawm, Eric (2010). "Nacionalismo y nacionalidad en América Latina". En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Pablo Sandoval (comp.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Hroch, Miroslav (1994). "La construcción de la identidad nacional: del grupo étnico a la nación moderna". *Revista Occidente* 162: 45-60.
- Human Rights Council (2007). "Resolution 6/36, establishing an Expert mechanism on the rights of indigenous people. Adopted at its 34th meeting, 14 December 2007". Disponible en [http://ap.ohchr.org/documents/E/HRC/resolutions/A\\_HRC\\_RES\\_6\\_36.pdf](http://ap.ohchr.org/documents/E/HRC/resolutions/A_HRC_RES_6_36.pdf), visitado en septiembre 22 2014.
- Jackson, Jean (2009). "Neoliberal multiculturalism and indigenous movements". *Latin American Research Review* 44(3): 200-211.
- Jackson, Jean y Kay Warren (2005). "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions". *Annual Review of Anthropology* 34: 549-573.
- Jessop, Robert (2003). "The Political Economy of Scale and the Construction of Cross-Border Micro-regions". En *Theories of New Regionalisms: A Palgrave Reader*, Fredrik Söderbaum y Timothy Shaw (eds.): 179-196. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Jessop, Robert y Stijn Oosterlynck (2008). "Cultural political economy: On making the cultural turn without falling into soft economic sociology". *Geoforum* 39: 1155-1169.
- Kaldor, Mary (2003). "The idea of global civil society". *International Affairs* 79(3): 583-593.
- Kaldor, Mary (2003a). *Global Civil Society: An Answer to War*. Cambridge; Oxford: Polity.
- Kay, Cristóbal (2002). "Reforma agraria, industrialización y desarrollo: ¿por qué Asia Oriental superó a América Latina?". *Debate Agrario* 34: 45-94.

- Keck, Margaret y Kathryn Sikkink (1998). *Activists beyond borders. Advocacy Networks in International Politics*. New York: Cornell University Press.
- Kempf, Isabell (2007). “«Resistiendo al viento»: avances y retrocesos en el desarrollo reciente de los derechos de los pueblos indígenas en las Naciones Unidas”. En *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Salvador Martí i Puig (ed.): 161-180. Barcelona: CIDOB.
- Keohane, Robert y Joseph Nye (1988). *Poder e Interdependencia*. Buenos Aires: GEL.
- Kowii, Ariruma (2006). *Diccionario de nombres Kichwas. Kichwa shutikunamanta shimiyuk panka*. Quito: UASB; Corporación Editora Nacional.
- Larrea, Ana María (2004). “El Movimiento Indígena Ecuatoriano: participación y resistencia”. *OSAL* V(13): 67-76.
- Le Bot, Yvon (2013). *La gran revuelta indígena*. Puebla: Universidad Iberoamericana.
- Lee, Donna (2007). “De los movimientos a los partidos: retos para los movimientos de los pueblos indígenas”. En *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Salvador Martí i Puig (ed.): 103-125. Barcelona: CIDOB.
- Luhnow, David (2014). “The Two Latin Americas. A continental Divide Between One Bloc That Favors State Controls and Another That Embraces Free Markets”. *The Wall Street Journal*, 3 de enero de 2014.
- Máiz, Ramón (2004). “Yawar Mayu: La construcción política de identidades indígenas en América Latina”. En *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*, Salvador Martí i Puig y Josep Sanahuja (eds.): 325-366. Salamanca: Universidad Internacional de Salamanca.
- Malamud, Andrés (2013). “Overlapping Regionalism, No Integration: Conceptual Issues and the Latin American Experiences”. Disponible en [http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/26336/RSCAS\\_2013\\_20.pdf?sequence=1](http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/26336/RSCAS_2013_20.pdf?sequence=1), visitado en junio 9 2015.
- Malamud, Andrés y Gian Luca Gardini (2012). “Has Regionalism Peaked? The Latin American Quagmire and Its Lessons”. *International Spectator* 47(1):116-133.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.): 127-167. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana – Instituto de Estudios Sociales y Culturales.
- Mann, Michael (2004). “La crisis del estado-nación en América Latina”. *Desarrollo Económico* 44(174): 179-198.
- Manzi, Alberto (1976). “Lettera del 1976 di Alberto Manzi ai suoi alunni di V elementare”. Disponible en <http://www.centroalbertomanzi.it/seupload/letterabimbiquinta.pdf>, visitado en agosto 18 2015.
- Martí i Puig, Salvador (2004). “Sobre la emergencia y el impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina. Algunas claves interpretativas desde lo local y lo global”. En *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*, Salvador Martí i Puig y Josep Sanahuja (eds.): 367-398. Salamanca: Universidad de Salamanca.

- Martí i Puig, Salvador (2007). “Emergencia de lo indígena en la arena política: ¿un efecto no deseado de la gobernanza?”. En *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Salvador Martí i Puig (ed.): 127-147. Barcelona: Fundació CIDOB.
- Martí i Puig, Salvador (2010). “The emergence of Indigenous Movements in Latin America and their impact on the Latin American Political Scene: Interpretative Tools at the Local and Global Levels”. *Latin American Perspectives* 37(6): 74-92.
- Martí i Puig, Salvador (2010a). “Después de la «década de los pueblos indígenas», ¿qué?”. *Nueva Sociedad* 227: 68-82.
- Martínez, Asier (2007). “El reto de hacer efectivos los derechos de los pueblos indígenas. La difícil construcción de una política intercultural”. En *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Salvador Martí i Puig (ed.): 305-331. Barcelona: CIDOB.
- Martínez, Mònica (2011). *La autonomía indígena en Panamá. La experiencia del Pueblo Kuna (siglos XVI-XXI)*. Quito: Abya-Yala.
- Matin, Kamran (2012). “Redeeming the universal: Postcolonialism and the inner life of Eurocentrism”. *European Journal of International Relations* 19: 353-377.
- McNally, Mark (2009). “Gramsci’s internationalism, the national-popular and the Alternative Globalisation Movement”. En *Gramsci and Global Politics: hegemony and resistance*, Mark McNally y John Schwarzmantel (eds.): 58-75. Abingdon; New York: Routledge.
- Mignolo, Walter (2002). “Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área”. *Revista Iberoamericana* LXVIII(200): 847-864.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter (2006). “Colonialidad: la cara oculta de la modernidad”. En *Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*, Sabine Breitwieser, Cornelia Klinger y Walter Mignolo (eds.): 39-49. Barcelona: Museo de Arte Moderno de Barcelona.
- Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter (2014). “Spirit out of bounds returns to the East: The closing of the social sciences and the opening of independent thoughts”. *Current Sociology Monograph* 62(4): 584-602.
- Morin, Françoise y Roberto Santana (eds.) (2002). *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*. Quito: Abya-Yala.
- Morton, Adam (2006). “The Grimly Comic Riddle of Hegemony in IPE: Where Is Class Struggle?”. *Politics* 26(1): 62-72.
- Morton, Adam (2007). *Unravelling Gramsci. Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy*. London: Pluto Press.

- Murphy, Craig (2009). "Comprendere le relazioni internazionali. Comprendere Gramsci". En *Studi gramsciani nel mondo. Le relazioni internazionali*, Giuseppe Vacca, Eugenia Baroncelli, Mario Del Pero y Giancarlo Schirru (eds.): 137-151. Bologna: Il Mulino.
- Naciones Unidas (2007). "Manual para los participantes. Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas". Disponible en [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/guide\\_participants\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/guide_participants_es.pdf), visitado en mayo 5 2015.
- Nayak, Meghana y Eric Selbin (2010). *Decentering International Relations*. New York: Zed Books.
- Novack, George (1957). *La ley del desarrollo desigual y combinado de la sociedad*. Bogotá: Pluma.
- Organización de Estados Americanos (1948). "Carta de la Organización de los Estados Americanos. Suscrita en Bogotá, en la IX Conferencia Internacional Americana del día 30 de abril de 1948". Disponible en [http://www.oas.org/dil/esp/tratados\\_A-41\\_Carta\\_de\\_la\\_Organizacion\\_de\\_los\\_Estados\\_Americanos.pdf](http://www.oas.org/dil/esp/tratados_A-41_Carta_de_la_Organizacion_de_los_Estados_Americanos.pdf) , visitado en septiembre 25 2014.
- Organización de Estados Americanos (2006). "Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas, aprobada el 6 de junio de 2006 por la Asamblea General, en su 4ª sesión plenaria". Disponible en <http://www.cinu.org.mx/temas/DeclaracionAmericana.pdf>, visitado en septiembre 22 2014.
- Organización Internacional del Trabajo (1957). "Convenio OIT Nro. 107 sobre poblaciones indígenas y tribales, adoptado el 26 de junio de 1957 por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo, en su 40ª reunión". Disponible en [http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:12100:P12100\\_ILO\\_CODE:C107](http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:12100:P12100_ILO_CODE:C107), visitado en septiembre 25 2014.
- Organización Internacional del Trabajo (1989). "Convenio OIT Nro. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado el 27 de junio de 1989 por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo, en su 76ª reunión". Disponible en [http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_INSTRUMENT\\_ID:312314](http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314), visitado en septiembre 25 2014.
- Organización Internacional del Trabajo (2003). "Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales: un manual. Proyecto para promover la política de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales". Disponible en [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_norm/---normes/documents/publication/wcms\\_100764.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_100764.pdf), visitado en mayo 5 2015.
- Palti, Elias (2003). *La nación como problema. Los historiadores y la cuestión nacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Paterson, Bill (2009). "Trasformismo at the World Trade Organization". En *Gramsci and Global Politics: hegemony and resistance*, Mark McNally y John Schwarzmantel (eds.). Abingdon; New York: Routledge.
- Payne, Anthony (2005). "The Study of Governance in a Global Political Economy". En *Globalizing International Political Economy*, Nicola Philips (ed.): 55-81. Basingstoke: Palgrave.

- Pérez, Alfredo (2014). “¿Buen Vivir o Sumak Kawsay?”. En *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*, Atawallpa Oviedo (ed.): 9-21. Quito: Sumak.
- Polanyi, Karl (2007). *La gran transformación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Poole, Deborah (2009). “Autonomía desterritorializada”. En *Repensando los Movimientos Indígenas*, Carmen Martínez (ed.): 49-66. Quito: FLACSO.
- Prebisch, Raúl (1948). “El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas”. Disponible en [http://prebisch.cepal.org/sites/default/files/2013/prebisch\\_el\\_desarrollo\\_eco.pdf](http://prebisch.cepal.org/sites/default/files/2013/prebisch_el_desarrollo_eco.pdf), visitado en septiembre 25 2014.
- Quijada, Mónica (2003). “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano”. En *Inventando la nación*, Antonio Annino y Francois Xavier Guerra (comps.): s/p. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Quijano, Aníbal (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad & Política.
- Quijano, Aníbal (1998). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. *Anuario Mariateguiano* IX(9): 113-122.
- Quijano, Aníbal (2000). “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”. *Nepantla: Views from South* 1(3): 533-580.
- Quijano, Aníbal (2005). “The challenge of the “indigenous movement” in Latin America”. *Socialism and Democracy* 19(3): 55-78.
- Quijano, Aníbal (2006). “El “Movimiento Indígena” y las Cuestiones Pendientes en América Latina”. *Review* XXIX(2): 189-220.
- Radcliffe, Sarah (2007). “Tejiendo redes: organizaciones y capital social en los pueblos indígenas”. En *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Salvador Martí i Puig (ed.): 31-56. Barcelona: Fundació CIDOB.
- Ramírez, Franklin (2009). “El movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en Ecuador”. En *Los Andes en Movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*, Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges (eds.): 65-94. Quito: UASB; CEN; Universidad de Bielefeld.
- Ramos, Joseph y Osvaldo Sunkel (1991). “Introducción: hacia una síntesis neoestructuralista”. En *El Desarrollo desde Dentro: Un Enfoque Neoestructuralista para la América Latina*, Osvaldo Sunkel (comp.): 15-32. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ranis, Gustav (1998). “Éxitos y fracasos de la experiencia de desarrollo desde los años ochenta”. En *El desarrollo económico y social en los umbrales del siglo XXI*, Louis Emmerij y José Núñez (comps.): 87-107. Washington D.C.: BID.
- Recasens, Viola (2014). “Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes”, *Íconos* 48: 55-72.
- Restrepo, Eduardo (2007). “Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio”. *Jangwa Pana* 5: 24-35.
- Restrepo, Eduardo (2014). “Conversación con Eduardo Restrepo sobre la inflexión colonial, U.Concordia (Montreal, Canadá), 25-11-14”. Disponible en [www.vimeo.com/112925120](http://www.vimeo.com/112925120), visitado en diciembre 4 2014.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Revilla, Marisa (2005). "Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social". *Política y Sociedad* 42: 49-62.
- Riggirozzi, Pía (2012). "Region, Regionness and Regionalism in Latin America: Towards a New Synthesis". *New Political Economy* 17(4): 421-443.
- Risse, Thomas, Stephen Ropp y Kathryn Sikkink (1999). *The Power of Human Rights. International Norms and Domestic Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodríguez, Javier (2008). "Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado". *Gazeta de Antropología* 24(2): s/p.
- Roncallo, Alejandra (2013). "Cosmologies and Regionalism from 'Above' and 'Below' in the post-cold war Americas: the Relevance of Karl Polanyi for the 21st century". *Third World Quarterly* 34(7): 1145-1158.
- Ruggie, John (1982). "International Regimes, Transactions, and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order". *International Organization* 36(2): 379-415.
- Rupert, Mark (1993). "Alienation, capitalism and the inter-state system: towards a marxian/gramscian critique". En *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, Stephen Gill (ed.): 67-92. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rupert, Mark (2009). "(Ri)esaminare Gramsci. Una risposta a Germain e Kenny". En *Studi gramsciani nel mondo. Le relazioni internazionali*, Giuseppe Vacca, Eugenia Baroncelli, Mario Del Pero y Giancarlo Schirru (eds.): 125-136. Bologna: Il Mulino.
- Russo, Kelly (2007). "Quando 'outros mundos' se encontram: movimentos indígenas e a construção de uma identidade étnica transnacional do Fórum Social Mundial". En *Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*, Daniel Mato y Alejandro Maldonado (comps.): 199-212. CLACSO Argentina.
- Sabaratnam, Meera (2011). "IR in Dialogue...but can we change the subjects? A typology of decolonising strategies for the study of world politics". *Millennium* 39(3): 781-803.
- Sanahuja, José (2007). "Regionalismo e Integración en América Latina: Balance y perspectivas". *Pensamiento Iberoamericano* 0: 75-106.
- Sanahuja, José (2008). "Del "regionalismo abierto" al "regionalismo post-liberal". Crisis y cambio en la integración regional en América Latina". *Anuario CRIES de Integración* 7: 11-54.
- Santamaría, Ángela (2006). "La institucionalización y la formalización de la "cuestión indígena" en Naciones Unidas". *Desafíos* 15: 90-118.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Perú: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales – UNMSM; Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). "Enriquecer la democracia construyendo la plurinacionalidad". En *Democracia participación y socialismo. Bolivia – Ecuador – Venezuela*. Miriam Lang y Alejandra Santillana (comps.): 23-32. Quito: Fundación Rosa Luxemburg.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010a). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce-Extensión universitaria; Universidad de la República.

- Sautu, Ruth, Paula Boniolo, Pablo Dalle y Rodolfo Elbert (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Buenos Aires: CLACSO
- Schechter, Michael (2002). "Critiques of coxian theory. Background to a conversation". En *The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals and Civilizations*, Robert Cox y Michael Schechter (eds.): 1-25. London: Routledge.
- Scholte, Jan Aart (1999). "Global Civil Society: Changing the World?". *CSGR Working Paper* 31/99: s/p. Disponible en <http://goo.gl/E5CyQu>, visitado en diciembre 13 2014.
- Schwarzmantel, John (2009). "Gramsci and the problem of political agency". En *Gramsci and Global Politics: hegemony and resistance*, Mark McNally y John Schwarzmantel (eds.): 79-92. Abingdon; New York: Routledge.
- Seth, Sanjay (2011). "Postcolonial Theory and the Critique of International Relations". *Millennium* 40(1): 167-183.
- Sinclair, Timothy (1996). "Beyond international relations theory: Robert W. Cox and approaches to world order". En *Approaches to World Order*, Robert Cox y Timothy Sinclair (eds.): 3-18. Cambridge: Cambridge Studies in International Relations.
- Slocum, Nikki y Luk Van Langenhove (2005). "Identity and Regional Integration". En *Global Politics of Regionalism. Theory and Practice*, Mary Farrell et al. (eds.): 137-154. London: Pluto Press.
- Smith, William (2007). "Multiculturalism, identity, and the articulation of citizenship. The "Indian Question" Now". *Latin American Research Review* 42(1): 238-251.
- Söderbaum, Fredrik (2005). "Exploring the Links Between Micro-Regionalism and Macro-Regionalism". En *Global Politics of Regionalism: Theory and Practice*, Mary Farrell, Björn Hettne y Luk Van Langenhove (eds.): 87-103. London: Pluto Press.
- Stavenhagen, Rodolfo (2010). *Los Pueblos Originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CLACSO.
- Stavenhagen, Rodolfo (2011). "Repensar América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya Yala". En *América Latina y el Caribe: globalización y conocimiento. Repensar las Ciencias Sociales*, Francisco Rojas y Andrea Álvarez-Marín (eds.): 167-196. Montevideo: FLACSO; UNESCO.
- Stiglitz, Joseph (1997). "Algunas enseñanzas del milagro del Este Asiático". *Desarrollo Económico* 37(147): 323-349.
- Sunkel, Osvaldo y Pablo Paz (1970). *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. Madrid: Siglo XXI.
- Taiaiake, Alfred y Jeff Corntassel (2005). "Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism". *Government and Opposition* 40(4): 597-614.
- Tansel, Cemal (2013). "Breaking the Eurocentric cage". *Capital & Class* 37: 299-307.
- The Economist (2013). "Latin American geoeconomics: A continental divide". *The Economist*, mayo 18. Disponible en <http://www.economist.com/news/americas/21578056-region-falling-behind-two-alternative-blocks-market-led-pacific-alliance-and/print>, visitado en junio 9 2015.
- Thompson, Edward (1963). *The making of the English Working Class*. New York: Vintage Books.

- Tibbett, Steve (2009). "Towards a Peoples' Multilateralism: The United Nations, Development Networks and Civil Society. A synthesis and literature review paper". Disponible en [http://www.undp.org/content/dam/undp/documents/partners/civil\\_society/publications/platform\\_hd2010/towards\\_a\\_peoples\\_multilateralism\\_literature\\_review\\_undp\\_2009.pdf](http://www.undp.org/content/dam/undp/documents/partners/civil_society/publications/platform_hd2010/towards_a_peoples_multilateralism_literature_review_undp_2009.pdf), visitado en mayo 5 2015.
- Tilley, Virginia (2002). "New Help of New Hegemony? The Transnational Indigenous Peoples' Movement and 'Being Indian' in El Salvador". *Journal of Latin American Studies* 34(3): 525-554.
- Torres, Gustavo (2013). "Diplomacia indígena: transitando del problema a la solución". *Revista Mexicana de Política Exterior* 98: 197-232.
- Trotsky, León (1998). "Historia de la revolución rusa. Tomo I". Disponible en <http://www.marxists.org/espanol/trotsky/1932/histrev/tomo1/>, visitado en diciembre 4 2014.
- Trotsky, Lev (1972). *Storia della rivoluzione russa*. Milano: Mondadori.
- Truman, Henry (1949). "Inaugural Address of the President of the United States". Disponible en <http://www.bartleby.com/124/pres53.html>, visitado en septiembre 25 2014.
- Van Apeldoorn, Bastiaan, Ian Bruff y Magnus Ryner (2010). "The richness and diversity of critical IPE perspectives: moving beyond the debates on the 'British School'". En *International Political Economy: Debating the Past, Present and Future*, Nicola Phillips y Catherine Weaver (eds.): 215-222. London: Routledge.
- Varese, Stefano (1997). "Identidad y Destierro: Los pueblos indígenas ante la globalización". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 23(46): 19-35.
- Vasilaki, Rosa (2012). "Provincialising IR? Deadlocks and Prospects in Post-Western IR Theory". *Millennium* 41(3): 3-22.
- Vivares, Ernesto, Paúl Torres y Kristina Cvetich (2014). "Enfoques y cárceles conceptuales en el entendimiento de los Nuevos Regionalismos Latinoamericanos". En *Desafíos estratégicos del regionalismo contemporáneo: CELAC e Iberoamérica*, Adrián Bonilla e Isabel Álvarez (eds.): 21-46. San José de Costa Rica: FLACSO.
- Walsh, Catherine (2005). "Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad". En *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial, Reflexiones Latinoamericanas*, Catherine Walsh (ed.): 13-35. Quito: UASB; Abya-Yala.
- Walsh, Catherine (2007). "¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales". *Nómadas* 26: 102-113.
- Walsh, Catherine (2009). "Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir". *UMSA Revista (entre palabras)* 3: s/p.
- Walsh, Catherine (2012). "'Other' Knowledges, 'Other' Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the 'Other' America". *Transmodernity* 1(3): 11-27.
- Walsh, Catherine (2012a). "Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial: refundares político-epistémicos en marcha". En *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas*, Ramón Grosfoquel y Roberto Almanza (eds.): 95-118. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Williamson, John (1998). "Revisión del Consenso de Washington". En *El desarrollo económico y social en los umbrales del siglo XXI*, Louis Emmerij y José Núñez (comps.): 51-65. Washington D.C.: BID.
- Worth, Owen (2009). "Beyond world order and transnational classes. The (re)application of Gramsci in global politics". En *Gramsci and Global Politics: hegemony and resistance*, Mark McNally y John Schwarzmantel (eds.): 19-31. Abingdon; New York: Routledge.
- Worth, Owen (2009a). "Difetti e potenzialità del pensiero gramsciano nelle relazioni internazionali". En *Studi gramsciani nel mondo. Le relazioni internazionali*, Giuseppe Vacca, Eugenia Baroncelli, Mario Del Pero y Giancarlo Schirru (eds.): 187-211. Bologna: Il Mulino.
- Worth, Owen (2011). "Recasting Gramsci in International Politics". *Review of International Studies* 37(1): 372-392.
- Worth, Owen y Carmen Kuhling (2004). "Counter-hegemony, anti-globalisation and culture in International Political Economy". *Capital and Class* 84: 31-42.
- Yashar, Deborah (1998). "Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America". *Comparative Politics* 31(1): 23-42.
- Yashar, Deborah (2005). *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yashar, Deborah (2007). "Resistance and Identity Politics in an Age of Globalization". *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 610: 160-181.
- Žižek, Slavoj (1998). "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Fredric Jameson y Slavoj Žižek (coords.): 137-188. Buenos Aires: Paidós.
- Zúñiga, Nieves (2004). "Emergencia del movimiento indígena en América Latina: de «objeto» a «sujeto»". En *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*, Salvador Martí i Puig y Josep Sanahuja (eds.): 35-52. Salamanca: Universidad de Salamanca.

## DOCUMENTOS

- Acciones de Implementación de Mar del Plata. 4 de noviembre de 2005. Disponible en [www.cumbrecontinentalindigena.org/acciones.html](http://www.cumbrecontinentalindigena.org/acciones.html), visitado en mayo 22 2015.
- Análisis y proyección política de Mar del Plata. 15 de noviembre de 2005. Disponible en [www.cumbrecontinentalindigena.org/analisis.php](http://www.cumbrecontinentalindigena.org/analisis.php), visitado en mayo 22 2015.
- Declaración de Iximche'. 30 de marzo de 2007. Disponible en [http://movimientos.org/es/enlacei/iii-cumbre-abyayala/show\\_text.php%3Fkey%3D9622](http://movimientos.org/es/enlacei/iii-cumbre-abyayala/show_text.php%3Fkey%3D9622), visitado en mayo 22 2015.
- Declaración de Iximulew. 13 de abril de 2013. Disponible en <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/WCIP-dec-csa.pdf>, visitado en mayo 22 2015.
- Declaración de Kito. 25 de julio de 2004. Disponible en [www.cumbreindigenabyayala.org](http://www.cumbreindigenabyayala.org), visitado en mayo 22 2015.
- Declaración de la María Piendamó. 15 de noviembre de 2013. Disponible en <http://codpi.org/propuestas-estados/200-declaracion-de-la-v-cumbre-continental-de-los-pueblos-indigenas-del-abya-yala>, visitado en mayo 22 2015.

- Declaración de la V Cumbre Abya Yala. 10 de abril de 2015. Disponible en <http://www.fwii.net/profiles/blogs/declaracion-de-la-v-cumbre-abya-yala-defendiendo-el-futuro-de-nue>, visitado en junio 7 2015.
- Declaración de Mama Quta Titikaka. 1 de junio de 2009. Disponible en [http://movimientos.org/es/enlace/iv-cumbre-indigena/show\\_text.php%3Fkey%3D14480](http://movimientos.org/es/enlace/iv-cumbre-indigena/show_text.php%3Fkey%3D14480), visitado en mayo 22 2015.
- Declaración de Mar del Plata. 3 de noviembre de 2005. Disponible en [www.cumbrecontinentalindigena.org/declaracion.php](http://www.cumbrecontinentalindigena.org/declaracion.php), visitado en mayo 22 2015.
- Declaración de Quito. 21 de julio de 1990. Disponible en [www.cumbrecontinentalindigena.org/quito.php](http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito.php), visitado en mayo 22 2015.
- Declaración de Temoaya. 13 de octubre de 1993. Disponible en [www.nativeweb.org/papers/statements/indigenous/temoya.php](http://www.nativeweb.org/papers/statements/indigenous/temoya.php), visitado en mayo 22 2015.
- Declaración de Teotihuacan. 30 de octubre de 2000. Disponible en [www.cumbreindigenabyayala.org/primerateotihuacan.html](http://www.cumbreindigenabyayala.org/primerateotihuacan.html), visitado en mayo 22 2015.
- Documento final de Alta. 12 de junio de 2013. Disponible en <http://wcip2014.org/wp-content/uploads/2013/06/Adopted-Alta-Outcome-Document-Sp.pdf>, visitado en mayo 22 2015.

## **ENTREVISTAS**

- Ampam Karakras, 25 de febrero de 2015  
Ariruma Kowii, 26 de marzo de 2015  
Eduardo Restrepo, 2 de abril de 2015  
Ferran Cabrero, 1 de abril de 2015  
Juan Carlos Jintiach, 26 de febrero de 2015  
Luis Eduardo Maldonado Ruiz, 27 de marzo de 2015  
María Andrade Chalán, 23 de marzo de 2015  
Mirian Masaquiza, 6 de marzo de 2015  
Nina Pacari, 5 de mayo de 2015