



colección

pensamientos

5

septiembre 2010

Rodolfo Stavenhagen
**Los Pueblos
Originarios: el
debate necesario**



Stavenhagen, Rodolfo

Los pueblos originarios : el debate necesario / Rodolfo Stavenhagen ; compilado por Norma Fernández. - 1a ed. - Buenos Aires : CTA Ediciones : CLACSO : Instituto de Estudios y Formación de la CTA, 2010.

176 p. ; 20x14 cm. - (Pensamientos / Norma Fernández; 5)

ISBN 978-987-23915-9-1

1. Pueblos Originarios. I. Norma Fernández, comp. II. Título
CDD 305.8

© 2010-Instituto de Estudios y Formación de la CTA

© 2010-Ediciones CTA

© 2010-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -CLACSO-

ISBN 978-987-23915-9-1

INSTITUTO DE ESTUDIOS Y FORMACIÓN CTA

Piedras 1065, Bs. As., email: instituto@cta.org.ar

Director: Claudio Lozano

CTA EDICIONES

Coordinador: Marcelo Paredes - editorialcta@cta.org.ar

Edición: Cora Rojo - corarojo@cta.org.ar

Diseño, diagramación y armado:

Yolanda Padilla - yolandapucci@yahoo.com.ar

Fabián Piedras - fabianpiedras@cta.org.ar

Walter Piedras - walterpiedras@cta.org.ar

CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES - CLACSO



Av. Callao 875, piso 4º G, C1023AAB, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Tel [54 11] 4811 6588, Fax [54 11] 4812 8459

e-mail clacso@clacso.edu.ar, web www.clacso.org

Editor Responsable: Emir Sader, Secretario Ejecutivo de CLACSO

Coordinador Académico: Pablo Gentili, Secretario Ejecutivo Adjunto de CLACSO

Área de Producción Editorial y Contenidos Web

Responsable Editorial: Lucas Sablich

Director de Arte: Marcelo Giardino

CLACSO cuenta con el apoyo de la

Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI) Asdi



Diagramación: Yolanda Padilla - yolandapucci@yahoo.com.ar

Diseño de tapa: Fabián Piedras - fabianpiedras@cta.org.ar

Impreso en: Gráfica Laf - Monteagudo 741 (B1672AFO) Villa Lynch

Todos los derechos reservados.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Prólogo	
Repensarnos desde la raíz. <i>Norma Fernández</i>	5
El "problema indígena" y los derechos humanos	11
Algunas preguntas	31
Las Organizaciones Indígenas: actores emergentes en América Latina	35
¿Quiénes son los indios?	37
Indigenismo y movimiento indígena	38
El liderazgo indígena	45
Las alianzas	47
Etnia y clase	48
El apoyo externo	52
Perspectivas del Movimiento Indígena	52
Hacia una nueva visión	56
Multiculturalidad y derechos culturales	69
El planeta multicultural	69

De lo global a lo glocal	73
Identidad y derechos culturales	75
Los derechos de los pueblos indígenas	80
Multiculturalismo ¿para qué?	83
Repensar América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya Yala	89
Conclusiones	130
Apéndice	145
Siete tesis equivocadas sobre América Latina	

Prólogo

REPENSARNOS DESDE LA RAÍZ

Llegamos al Bicentenario de la Nación Argentina y aún es socialmente dominante la vieja idea de "civilización o barbarie" de la Generación del '80, que relegaba a los pueblos originarios a una condición casi infrahumana, de "resabio del pasado" y obstáculo para el desarrollo. Ya habían aniquilado a muchas de sus comunidades y les habían quitado sus territorios ancestrales para convertirlos en propiedad privada de los nuevos terratenientes que nacieron al cobijo de las expediciones militares. El próximo paso era destruirlos simbólicamente, declarar su "no existencia" como antes habían declarado que sus tierras y poblados eran el "desierto" patagónico. Curiosa tendencia de los militares argentinos ésa de hacer desaparecer a sus enemigos... tan tenebrosamente recobrada en el 76.

Pero ellos no sólo no desaparecieron sino que continuaron sobreviviendo tenazmente aferrados a sus cosmovisiones milenarias, en medio de siglos de miseria, exclusión y desarraigo. Y la paradoja de la Historia es que

ahora, cuando finalmente la civilización occidental capitalista ha entrado en un acelerado ciclo de crisis económicas, políticas y de sentido en los países centrales, de los rincones latinoamericanos del sur del mundo con mayor presencia indígena surgen algunas firmes alternativas reales que recuperan la posibilidad de soñar con un mundo mejor. "Un mundo donde quepan todos los mundos", como se repite en cada edición del Foro Social Mundial. Y es que de eso se trata: reinventar el Estado, abandonando la idea rígida de la construcción de una sola sociedad, lengua y cultura, que ejerce dominación sobre todas las diferencias internas. Cada vez crece más la imagen de naciones pluriculturales, tan respetuosas de la equidad económica como de la diversidad cultural de sus habitantes.

Ése es el debate actual en todo el planeta, los vientos nuevos que sopla el siglo XXI. ¿Y quiénes están aportando la "novedad" a las discusiones sobre el futuro de la amenazada especie humana? Los Pueblos Originarios, ni más ni menos. El proceso social, político y cultural que se desató en Bolivia en los últimos años y llevó al gobierno al primer presidente indígena de América así lo prueba. Como las Constituciones boliviana y ecuatoriana, fruto de un apasionado y realmente democrático transcurso de discusión de los distintos sectores sociales y políticos, hasta dar forma a las primeras naciones multiculturales del continente. Y algo más fundamental aún: la boliviana habla de la *suma kawsay*, o "buen vivir" –el estado de armonía entre los hombres y la naturaleza– que viene acuñado a través de siglos de transmisión oral. La ecuatoriana va aún más

allá y declara "los derechos de la naturaleza" frente a la depredación permanente que la civilización hegemónica ejerce sobre ella.

Y es que detrás de estos debates subyacen distintas concepciones del desarrollo. Para la civilización occidental capitalista la naturaleza son sólo "recursos naturales" en subasta universal: los compran quienes tienen más dinero para apostar. Y la industrialización no repara en elementos renovables o no renovables, todo se lo tragan sin parar, desde los hornos a la fabricación de *microchips*. Los montes nativos son devastados para plantar soja y los pueblos cordilleranos destruidos por empresas mineras inescrupulosas. La tómbola sigue girando aunque aumenten los *tsunamis*, las inundaciones y sequías, los tornados y huracanes, se derritan los glaciares y la temperatura llegue a picos extremos para la permisividad humana.

Ellos, los Pueblos Originarios, saben de qué se trata. Siempre lo supieron. Su relación con la naturaleza no es sólo de carácter económico, sino cultural y espiritual. Su identidad se juega con ella. Saben que si se destruyen o agotan sus territorios es la supervivencia misma la que se arriesga. Y por eso plantean otros modelos de desarrollo, más sustentables y respetuosos de la tierra, el subsuelo, el agua, el aire, las especies vegetales y animales. El cuidado del medioambiente sobre el que vienen alertando los ecologistas desde hace décadas ellos lo sabían desde el comienzo de la Historia, sólo que no los escuchamos. Como miramos para otro lado cuando una investigación de la UBA descubrió que el 56% de los argentinos tenemos

sangre indígena en las venas: sospecho que cada uno piensa que pertenece al 44% restante...

Por eso este tema es absolutamente estratégico para el momento actual. Y nadie mejor para hablar sobre él en toda su dimensión que Rodolfo Stavenhagen,¹ quien fuera Relator de Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas en Naciones Unidas durante dos periodos consecutivos. Profesor, investigador, escritor mexicano de inmenso prestigio internacional, despertó a la adocenada intelectualidad latinoamericana de los años 60 con sus Siete tesis equivocadas para América Latina, donde derribaba uno por uno los mitos coloniales contruidos por el poder hegemónico para nuestros países y sociedades. A fines de 2009 visitó la Argentina para diversas actividades académicas, y le propusimos armar este librito de la colección Pensamientos de la CTA.

Para ello desgrabamos la charla que dio en el Instituto Universitario ISEDET, y que oficia de excelente introducción al tema de los Pueblos Originarios, a lo que

¹ Doctor en Sociología, Universidad de Paris, Francia (1965). Profesor-investigador Emérito: Centro de Estudios - El Colegio de México. Investigador Nacional Emérito: Sistema Nacional de Investigadores, México. Autor de numerosas publicaciones en diversos países e idiomas sobre derechos humanos, pueblos indígenas, relaciones interétnicas, conflictos de Estudios Sociológicos étnicos, sociología agraria, movimientos sociales. Profesor y conferencista en numerosas universidades e instituciones de investigación en América Latina, América del Norte, Europa, África y Asia. Consultor de la ONU, UNESCO, OIT, OEA sobre pueblos indígenas y minorías étnicas; consultor ocasional de otros organismos

agregamos algunas pocas preguntas que contestó por mail. El resto está compuesto por el texto que redactó para un seminario organizado por CLACSO y otros dos artículos que nos envió desde México para completar este volumen. No quisimos dejar afuera –aunque no se refiere específicamente al tema indígena– sus *Siete tesis...*, porque son un ejemplo de pensamiento descolonizado, que abrió puertas para los debates posteriores que nos ocupan. Comentar sus textos es una tarea que me excede, pero sobre todo desluciría el placer de apreciarlos sin intermediaciones.

Están corriendo nuevos vientos en América Latina y en nuestro país, dejando atrás las nefastas décadas de dictadura y neoliberalismo. Es una buena ocasión para repensarnos desde la raíz.

Norma Fernández

El "problema indígena" y los derechos humanos

*Exposición en el Instituto Universitario ISEDET,
18 de noviembre de 2009*

Muy buenas noches a todas y todos. Es un verdadero placer poder participar en esta Cátedra sobre América Latina que dicta Mario Yutzis, con quien somos colaboradores y colegas desde hace muchos años en la defensa de los derechos humanos, no sólo de los pueblos indígenas sino en términos generales, en el ámbito de Naciones Unidas donde nos conocimos y también en una organización mundial que lucha contra el racismo y la discriminación de la cual los dos formamos parte. Me da mucho gusto poder acompañarlo esta noche, y agradezco la hospitalidad de esta institución.

La temática que interesa ahora en el marco de la materia tiene que ver particularmente con lo que se ha llamado aquí la problemática indígena en relación con los derechos humanos. Sabemos que esto es un tema de creciente debate, discusión, análisis y acción a diferentes niveles en los países de América Latina y también en Argentina. Entonces, yo me permitiré dividir mi exposición introductoria, breve, en dos aspectos, porque están muy vinculados.

Por una parte, tenemos conciencia –como ciudadanos que somos, comprometidos, enterados, de alguna manera preocupados por las cosas que pasan en nuestro mundo– de que en los últimos años ha habido efectivamente una discusión creciente a nivel nacional e internacional con respecto a los derechos humanos de los pueblos indígenas, que han sido tan violados, tan vulnerados durante tantos siglos en nuestro continente, y también en otras partes del mundo.

Frente a esta situación de creciente discusión, conocimiento, conciencia a nivel mundial, el sistema internacional ha respondido. Algunos dicen "no lo suficiente". Otros dicen que tal vez no exactamente en la dirección en que debe ser. Otros dicen: "bueno, pero se ha abierto una ventana para la acción en el sistema internacional, hay que aprovecharlo". Y otros más dicen "es peligroso reconocer los derechos de los pueblos indígenas en el sistema internacional, porque ¿adónde nos va a llevar todo esto?".

Eso lo hemos escuchado en Naciones Unidas, en los comités en que hemos estado activos. Esta es una parte.

Pero para entender mejor estos aspectos de tanta actualidad es también necesario no olvidar el contexto histórico, el contexto geográfico, el contexto político-social y cultural dentro del cual se ha dado sobre todo en los países latinoamericanos el debate en torno a los derechos de los pueblos indígenas. Y yo diría no solamente en torno a los derechos de los pueblos indígenas, sino en

torno al concepto mismo de pueblos indígenas y su relación con el poder político, con lo que generalmente llamamos el Estado nacional. El Estado nacional ha inventado el concepto "el problema indígena", del cual se habla en la literatura, en los documentos políticos, en las aulas universitarias. Es parte de una discusión en la que se han involucrado los políticos de los partidos, los ideólogos de las grandes teorías, y los políticos o funcionarios prácticos que resuelven problemas todos los días.

Pero, desde luego, para los pueblos indígenas el problema es otro. Para ellos el problema es el Estado, fundamentalmente. O: si para los "no indígenas" hay un problema indígena, pues para los "indígenas" ha habido siempre un problema no indígena; yo podría decir que el problema ha sido el Estado, ha sido el poder político. De lo que se habla es básicamente de la relación entre los pueblos indígenas y los Estados nacionales. Y esta relación tiene una historia, una vieja historia, que como sabemos, en nuestro continente se inicia con el fatídico viaje de Cristóbal Colón en 1492, cuando "descubre a los indios" porque pensó que había llegado a la India. Primera concepción equivocada, ya que de ahí arrancan todas las contradicciones y las fallas de comunicación que se dieron entre unos y otros. Simplemente por el nombre que Colón y los españoles –y luego el resto de los europeos– les pusieron a los pobladores que encontraron en esta parte del globo terráqueo, los indios. De ahí arranca una concepción ya de por sí llena de equivocaciones y ambigüedades.

El segundo aspecto tiene que ver con que Colón en sus cartas al Rey de España y otros en sus crónicas, comenzaron a describir a la población pero no entendían ni el lenguaje ni la cultura, ni a los pueblos –llamémoslos indígenas, porque todavía no tenemos otro concepto–, que los españoles encontraron aquí. Es decir, lo que un historiador y filósofo francés en su famoso libro de hace algunos años llama "el descubrimiento del otro". Toda la historia del Renacimiento y de los viajes del descubrimiento y de la conquista europea del resto del mundo –no sólo en América, también en África, Asia, en las islas del Pacífico y del Caribe, etc.–, ha sido un diálogo fallido entre unos y otros. El descubrimiento del otro significa caracterizarlo en la forma en que lo ven quienes lo nombran, quienes lo descubren, y quienes luego llegan a dominar el espacio geográfico, histórico, político, cultural, que determina la historia de los últimos 500 años. Le imponen al otro las características que ellos desean, que ellos quieren.

Y esto es lo que sucedió. La historia de la colonización está perfectamente documentada al respecto. Que el llamado "descubrimiento del otro" fue en realidad un "encubrimiento del otro". Fue un no entender al otro. Y así como los europeos no entendieron a los pueblos indígenas, así también los pueblos indígenas tuvieron dificultades en entender a los españoles, a los portugueses, a los ingleses, a los franceses, a los holandeses que llegaron a estas costas. Y en otras partes del mundo igual.

El problema de la comunicación está en la base del desconocimiento mutuo que sigue hasta hoy en día. Y por

eso insisto tanto en esto, porque tiene que ver con los debates contemporáneos sobre los derechos humanos que se dan en la ONU, que se dan en la OEA, que se dan en nuestros congresos y parlamentos a nivel nacional, que se dan en nuestras universidades y centros de investigación. Que se dan también en la opinión pública, y que se dan entre los propios actores sociales de nuestra sociedad, las organizaciones civiles no gubernamentales, los sindicatos, los partidos políticos, etc.

Hay un desconocimiento mutuo que tiene 500 años, y que se inició con la colonia. Se inició –lo sabemos muy bien porque nos lo dicen nuestros libros de historia– cuando los españoles se preguntan si los indios que han nombrado y descubierto, caracterizado y catalogado de alguna manera, son seres humanos o no. Si los indios tienen alma o no tienen alma. Si los indios pueden ser evangelizados y cristianizados por los conquistadores o deben ser liquidados y eliminados como animales salvajes. Eso se hablaba incluso en los grandes tratados teológico-jurídicos del siglo XVI y siguió en los siglos XVII y XVIII en algunos escritos.

Pero si esto fue la colonia –y ya sabemos cómo se fue resolviendo esto durante la época colonial–, el debate no terminó con la independencia política de nuestras repúblicas latinoamericanas, sino que se acentuó, incluso, en la época republicana; nada más que cambió de carácter, cambió de términos, cambió de conceptos. A principios del siglo XIX, que fue una época en que el colonialismo europeo se extendió en África y en Asia, el problema de la

población indígena, tal como lo veían los europeos, era el de la confrontación entre la barbarie y la civilización. Entre los salvajes y los civilizados. Esto lo planteó, a su manera, Sarmiento en Argentina, en la primera parte del siglo XIX. Pero esto llenó las discusiones de los juristas, los historiadores, los filósofos ingleses, franceses, alemanes, durante el siglo XIX.

En Estados Unidos hay algunos estudios que conocemos hoy, de los historiadores, que demuestran cómo todo el concepto norteamericano de la conquista del Oeste, que fue tan idealizada en las películas de Hollywood de los años 40, se ejemplifica en algún historiador norteamericano del siglo XX que dijo: "La identidad norteamericana está basada en el concepto de frontera. La historia norteamericana es una historia de la conquista de la frontera". ¿Y qué significaba la conquista de la frontera? Significaba la expansión de la sociedad civilizada sobre sociedades que no eran civilizadas, que eran caracterizadas como primitivas, como salvajes, como incapaces de ser civilizadas. Eso justificó la eliminación de los pueblos indígenas del occidente norteamericano, la conquista de las praderas, de las montañas, el establecimiento de los asentamientos de los colonos y la exclusión desde el principio, incluso desde la Constitución de Estados Unidos, a fines del siglo XVIII, la eliminación y liquidación de los indígenas como participantes reales y posibles de la nueva sociedad independiente norteamericana. Los indígenas estaban excluidos, simple y llanamente.

Y los excluyeron no sólo conceptualmente como salvajes y primitivos, no dignos de la civilización que ellos aportaban en su conquista hacia el occidente, sino que los excluyeron también jurídicamente al firmar una serie de tratados entre la Corona inglesa y luego el Gobierno norteamericano independiente hasta mediados del siglo XIX. Reconocían, por una parte, que los indígenas eran distintos, eran diferentes, tenían una historia de soberanía, de autonomía, tenían sus territorios, que algo había que hacer para respetar todo eso, y entonces firmaban tratados que eran una enorme farsa de manipulación contra los indígenas, haciéndoles ver que el Estado norteamericano les reconocía algunos derechos. Firmaron más de cien tratados, creo que hasta 300 tratados en EEUU con las tribus indígenas. Y luego, a mediados de siglo, cuando ya tenían un poder suficiente, el Congreso norteamericano simplemente abolió todos los tratados de un plumazo. Dijo: "estos tratados ya no nos obligan, no nos sirven, y lo que queda de estas tribus indígenas lo vamos a meter todo en unas reservaciones". Y eso es lo que pasó.

Este modelo se siguió también en Canadá, en Nueva Zelanda, y en Australia, ahí donde el imperio anglosajón se había establecido. Y se siguió también en Sudáfrica. En parte yo creo que fue imitado en el siglo XIX en los países de aquí, del Cono Sur, por las repúblicas existentes, particularmente Argentina y Chile en su tratamiento contra los indígenas. Los indígenas estaban fuera de la sociedad, estaban fuera de la polis, fuera del sistema jurídico imperante, y debían ser tratados como algo extraño al cuerpo social, al cuerpo cultural, al cuerpo civilizado, a la religión

dominante, etc. Entonces el concepto "civilización y barbarie" comenzó a generar un tipo de políticas sociales, económicas desde luego, y militares, entre el Estado que cada vez se hacía más poderoso en estos países, y las poblaciones indígenas que, desde luego, habían recibido un tratamiento distinto durante la época colonial, pero que el Estado republicano y la visión del Estado nacional neoliberal republicano que nació en el siglo XIX no podía, realmente, tolerar.

Esto justificó, como lo hizo en otras partes del mundo también, la liquidación física muchas veces, los genocidios, las masacres, los desalojos de los pueblos indígenas de los territorios y las regiones donde estaban asentados, para dar lugar a la gran propiedad privada, a los terratenientes, a los hacendados, a los fazendeiros, a los ganaderos, etcétera.

Con variantes, esto se dio en todos los países latinoamericanos. Se dio aquí, se dio en Brasil con el supuesto avance de la sociedad nacional, la ampliación de las fronteras de la sociedad brasilera sobre el Amazonas, y todavía sigue hasta hoy ese proceso. Pero comenzó a ser justificado con ese mito inicial. Por eso podríamos llamarle el pecado original de la conquista o de lo colonial. El mito original de la comunicación y el desconocimiento del otro, que no sólo no fue –como dije hace un rato– un descubrimiento, sino al contrario, un encubrimiento de la realidad del otro para justificar la imposición del propio modelo cultural.

Vamos otra vez al siglo XIX, a la segunda parte del siglo XIX, en América Latina, donde nuestras élites culturales, intelectuales, etc., absorben una nueva ideología, también proveniente de la vieja Europa, como las anteriores, que es el racismo. La idea de que el mundo está dividido en grupos biológicamente diferenciados por atributos físicos. Y a esas diferencias biológicas los antropólogos las comenzaron a estudiar en sus laboratorios, como el color de la piel, el tipo de dientes, la calidad del pelo, las mediciones del cráneo. Bibliotecas llenas. Son antigüedades para los libreros, a quienes les encantan los libros antiguos, y todavía hay algunos de esos libros circulando, en los que se justifica esa diferenciación.

Algunos dicen que esto proviene de la Ilustración y de los intentos científicos de Linneo de clasificar todo: vamos a clasificar las plantas, los animales, los climas. También vamos a clasificar los seres humanos, ¿por qué no?, es muy científico eso, muy metodológico, muy objetivo. Usamos un instrumento de medición y entonces decimos: los negros tienen el cráneo de esta forma, los blancos lo tienen de ésta. Los indígenas tienen la estatura más alta o más baja que los europeos del norte, que a su vez se diferencian de los del sur, los meridianos, los braquicéfalos, los dolicocefalos... Son conceptos que usábamos incluso cuando yo era estudiante de antropología. Pero la diferenciación servía, como lo sabemos muy bien, a crear el mito de la desigualdad cultural. Y de la desigualdad intelectual, que luego condujo al invento del cociente de inteligencia que han usado los psicólogos hasta la época actual.

Pero partiendo de esta manía de clasificación física de las poblaciones se llega al concepto de que hay diferencias entre las poblaciones, y que las diferencias físicas están, de alguna manera, relacionadas con desigualdades culturales y desigualdades de tipo social, de tipo intelectual, de tipo psicológico. Y ésta fue la base del supuesto racismo científico, que nace en Europa hacia fines del siglo XIX, que es retomado por los intelectuales norteamericanos y latinoamericanos, en todos aquellos lugares donde los europeos llegaron a establecerse. Y es retomado para justificar un sistema de explotación económica, de opresión, de discriminación, de dominio y subordinación política. Entonces, el concepto del racismo es usado para nuevamente crear el mito de la incapacidad de los indígenas de ser admitidos como ciudadanos plenos en esta sociedad, porque tal vez ahora ya todo el mundo estaba más o menos de acuerdo en que los indígenas tienen alma, pero a lo mejor eran inferiores a los blancos por estas razones, supuestamente, del racismo. Esto duró hasta principios del siglo XX.

Y todavía en el siglo XX se seguía excluyendo a los indígenas de la sociedad, con base en argumentaciones de tipo racista. Que por otro lado condujeron, como bien saben ustedes porque Argentina es un caso emblemático de esto, a políticas selectivas de inmigración, que llevaron a la idea de que mediante la inmigración se puede mejorar la calidad demográfica de la población. Y algunos países llevaron esto hacia el concepto del mestizaje: es totalmente necesario mezclar las poblaciones para que surjan nuevas razas, o nuevos pueblos. Vasconcelos, el filósofo

mexicano fue uno de ellos, cuando escribe en los años 20 del siglo XX sobre la nueva raza cósmica que surge en las tierras latinoamericanas, que es mejor que las razas que la componen. Pero en otras partes donde la idea del mestizaje no tuvo ese efecto, la idea era que las razas blancas, o la raza, con sus variantes supuestamente blancas europeas, mejoren. ¿Mejores para qué? Nunca se decía. Pero eran mejores que las razas inferiores que poblaban este continente antes de la llegada de los europeos.

O sea que el mito se siguió manteniendo. El mito que nace con la conquista, que sigue durante la colonia, y que se desarrolla a expensas de los indígenas a favor del Estado republicano en el siglo XIX, se sigue manteniendo en el siglo XX, documentado –hay una gran literatura sobre esto– en estos conceptos del racismo, que sabemos muy bien a qué condujeron en la propia Europa durante la Segunda Guerra Mundial. El racismo desenfrenado de los nazis que contribuyó al Holocausto, a los genocidios, a la eliminación de pueblos enteros de la faz de la tierra. Ahora, lo que se hizo en las colonias no está ni siquiera suficientemente documentado, aunque hay historias de la colonización en África, en la India, en el sudeste asiático. Y desde luego, la historia no escrita del genocidio de los indígenas en América Latina.

¿Por qué no está escrita? Porque la historia la escriben siempre los vencedores. Y la historia, la mayoría de las veces, es oficial. Sobre todo la historia que se enseña y se usa en las escuelas, en los manuales de historia, donde quienes escriben, desde luego, la escriben de

acuerdo a su propia percepción. Y eso pasó con los indígenas. Por ejemplo, hay un historiador de los mapuche en Chile, José Bengoa –conocidísimo historiador– que ha analizado los libros de texto que se usaban en su país desde el siglo XIX hasta el siglo XX, mostrando la imagen caricaturesca de los libros de historia que usaban los niños en las escuelas todavía hasta hace pocos años, sobre el pueblo mapuche y otros pueblos indígenas en Chile. Es realmente lamentable. El mito sigue, entonces, funcionando a expensas del otro, a expensas del excluido, a expensas del pueblo indígena.

Y llegamos –voy muy rápido– a la mitad del siglo XX, por ejemplo, y entonces el racismo, sobre todo en la posguerra de la Segunda Guerra Mundial, no es políticamente correcto. Ya algunos Estados no pueden fincar sus políticas abiertamente en criterios racistas, aunque Sudáfrica lo hizo hasta la década pasada con el apartheid. En América Latina se suavizó mucho porque desde el inicio del período independiente en nuestros países latinoamericanos había un discurso alternativo, que surge de las luchas de Bolívar, de los independentistas, de los padres, de los libertadores, en las guerras de independencia de América Latina, era un poco: "aquí todos somos iguales. Nos hemos deshecho del yugo de los españoles, que nos impusieron 300 años de esclavitud, ahora somos países independientes, soberanos, y toda la población va a tener los mismos derechos". Incluso Bolívar, en alguno de sus escritos y también Morelos en México, decían: "ya no se permite usar el concepto 'indio', porque aquí ahora todos van a ser americanos, iguales. Y ya no se habla de africa-

nos y de negros, porque aquí no habrá esclavitud, entonces todos serán iguales".

Eso era un bonito mito, el contramito. Se sigue manejando mucho en el lenguaje, público, popular: "en América Latina todos somos iguales". Pero la realidad nos demuestra que no es cierto. Ahí están los estudios que muestran la desigualdad, la discriminación, la exclusión social de los indígenas. Pero los mitos son fuertes, ¿no?

Y entonces, a partir de la segunda mitad del siglo XX, quienes cultivan este mito, pero con nuevas concepciones, son los científicos sociales. Son los antropólogos, los sociólogos, los desarrollistas, los que se ponen al servicio del Estado, del progreso, de la civilización. Pero la civilización entendida en términos del siglo XX ahora se llama desarrollo, y se llama modernización. Entonces los objetivos de las políticas públicas que se definen en el siglo XX tienen el objetivo de unificar la nación, de hacer desarrollar la nación, de hacerla progresar, de modernizar las estructuras productivas, de aumentar el crecimiento económico, el PBI, el producto per cápita, etc.

Pero luego comienzan otra vez a infiltrarse las visiones de las diferencias. Y entonces los investigadores sociales inventan otro concepto: que hay ciertas culturas que son propias de la modernización, y hay otras que por su arcaísmo, por su tradicionalismo, por estar enraizadas en antiguas prácticas ya superadas por la tecnología moderna, etc., son incapaces de modernizarse. He ahí que el mito sigue, y se dice que en nuestra América los

indígenas no es que sean racialmente inferiores, no es que sean incapaces intelectual o psicológicamente, no es que no tengan alma, puesto que han demostrado una y otra vez que la tienen muy bien colocada. Pero el problema ahora es que sus culturas constituyen un obstáculo a la modernización. Y como los objetivos de nuestras sociedades son básicamente el progreso y la modernización, ¿cuál ha de ser la política de los Estados latinoamericanos para lograr ese desarrollo?

Se pensaron mecanismos de asimilación para los indígenas, etapas por las que tenían que pasar, una tras otra, y entonces al final todos llegarían a este nuevo Nirvana que es la sociedad de consumo neoliberal globalizada mundial. Y como queremos que todos puedan tener acceso a esos mismos satisfactores de la sociedad de consumo, ir a los shoppings y poder comprar las últimas cosas que el mercado ofrece, tienen que cambiar su cultura. Entonces las políticas indigenistas de nuestros Estados, que se fueron formulando como políticas continentales públicas a partir de 1940, más o menos, hasta la actualidad, tenían por objeto asimilar a los pueblos indígenas, cambiar sus niveles culturales. Lo que Aguirre Beltrán –un antropólogo mexicano muy activo en el indigenismo– en los años 50-60 calificó de proceso de aculturación. Y la obligación del Estado de acelerar y orientar el proceso de aculturación de los indígenas, para que al final de cuentas dejaran de ser indígenas, para ser plenamente ciudadanos de sus respectivos países: México, Perú, Ecuador, Guatemala, etcétera.

Ésa era la política indigenista que todavía en gran medida está siendo perseguida por algunos Estados nacionales como objetivo en América Latina, y que generó toda una serie de teorías y una literatura analítica y teórica, en que el mito de la exclusión de los indígenas se seguía manteniendo, nada más que con otro lenguaje. Ahora era necesario, para que dejaran de ser "inferiores", para que dejaran de estar "excluidos", que sean asimilados, integrados a la sociedad, de modo de perder su identidad indígena para poder demostrar que son realmente capaces de participar en una sociedad moderna, progresista, y sobre todo individualizada. Porque todo este concepto de la modernización está basado no sólo en un proceso social, sino en la capacidad del individuo de lograr sus objetivos a través de su esfuerzo tesonero, su trabajo, su inteligencia, su capacidad individual, su movilidad social, etc. Entonces, todas las políticas y las instituciones públicas fueron diseñadas para acelerar este proceso.

Pero en todo ese proceso, ¿quién les preguntó a los pueblos indígenas? Nadie. De los gobiernos latinoamericanos, nadie. De los antropólogos y sociólogos, muy pocos. Y si comenzaron a preguntar, fue en los últimos 20, 25 años. Porque a los que estudiamos hace 50 años y trabajamos en esas instituciones, en aquel entonces no se nos ocurrió preguntar. ¿Por qué? Porque el mito seguía: los indígenas son incapaces de representarse a sí mismos, entonces necesitan interlocutores, necesitan antropólogos, sociólogos, misioneros, educadores y otros que hablen por ellos. Pero todos esos otros que se suponía

que llevaban la voz de los oprimidos, a su vez eran producto de ese gran desencuentro originario de 1492, y durante toda su vida profesional e intelectual estaban contribuyendo precisamente a la perpetuación del mito en sus diferentes tipos de presentación, en la literatura teórica, analítica, ideológica. Quienes hablaban por los indígenas eran quienes trabajaban en el Estado o para el Estado, quienes estaban en lugares privilegiados como los centros académicos, o tenían acceso a los medios, y podían influenciar la acción de los Estados a favor de los pueblos indígenas, pero interpretando de acuerdo con el mito del momento qué es lo que se debía hacer.

Y frente a esto, que se puede documentar plenamente en la literatura de las últimas décadas, los propios pueblos indígenas, por diversas razones –que no da tiempo de mencionar ahora– comenzaron a movilizarse, a organizarse activamente. No comenzaron en el siglo XX, porque eso es muy antiguo: desde la época de la colonia hubo quienes entre los pueblos indígenas se resistieron a ser sometidos y calificados y descriptos y excluidos en la manera que he tratado de exponer muy brevemente. Pero la reacción de los gobiernos y de los Estados siempre fue la represión, la violencia, fue el genocidio, fueron las masacres, los desalojos violentos, la reducción en reservas. Todo lo cual eliminaba la posibilidad de que los pueblos indígenas pudieran tener el espacio necesario en sus relaciones con el Estado, sea colonial o nacional, para realmente hacerse escuchar y dar a conocer sus puntos de vista.

Lo otro que cambió a fines del siglo XX fue también el ambiente internacional. Después de la Segunda Guerra Mundial, como dije muy al principio, surge la época de los derechos humanos, como han dicho muchos filósofos y juristas. La Declaración Universal de los DDHH, los pactos internacionales de DDHH de Naciones Unidas, los mecanismos internacionales de supervisión y protección de los DDHH, y aprovechándose de esa nueva estructura, de ese nuevo discurso del siglo XX después del genocidio, después de la catástrofe y los horrores de la Segunda Guerra Mundial, finalmente sí podía llegar a ser un siglo de la democracia, de la participación, de la igualdad en vez de la desigualdad, etc.

Esa es la gran utopía con la que se ha trabajado, y tal vez muchos hemos trabajado en los últimos años, pensando que contra los horrores anteriores a lo mejor hay algo en el pensamiento humano, hay algo en las creencias, hay algo en las aspiraciones que nos permiten pensar en utopías pero también trabajar para ver si se pueden hacer realidad. Y creo que los derechos humanos es ese tipo de campo. Entonces, en ese campo aparecen, por primera vez, los pueblos indígenas. A fines del siglo XX entran a la discusión, llegan sus representantes a la ONU, levantan la mano y dicen "aquí estamos nosotros, somos los excluidos, a nosotros no nos han escuchado ustedes, señores reyes, presidentes, gobernantes, funcionarios de la ONU. Ustedes hablan de la igualdad de todos, pero en la realidad esta igualdad no ha funcionado para nosotros. Ustedes hablan de que todos tienen los mismos derechos en el papel, pero en la realidad a nosotros nunca se nos

han reconocido estos derechos. Entonces también queremos un espacio, también queremos que se nos escuche, también tenemos demandas insatisfechas, tenemos injusticias que denunciar y tenemos aspiraciones a las cuales queremos llegar como todos los demás pueblos del mundo".

Y por diversas razones, este espacio se fue abriendo en el nivel internacional, a partir de los años 80, hace menos de un cuarto de siglo. Y llegaron a la ONU en Ginebra. Y llegaron a Naciones Unidas en Nueva York, y fueron llegando a los organismos regionales: la OEA, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Y fueron planteando la necesidad de considerar los derechos denegados de los pueblos indígenas. No sólo decir "aquí no pasó nada y al fin y al cabo todos somos iguales, indígenas, no indígenas, blancos, negros, etc.", que es el discurso liberal clásico de los DDHH. Desde luego, sirve, lleva a cierto punto, pero no puede rebasar ese punto. Los indígenas lo han dicho muy claro en Naciones Unidas: "Sí, queremos los mismos derechos que los demás, pero queremos también mantener nuestras identidades. Queremos mantener nuestra diferencia, y tenemos muy fuertes razones históricas para mantener estas diferencias, porque estas identidades nos fueron robadas desde la colonización, cuando fuimos negados como pueblos, cuando fuimos negados como comunidades, cuando fuimos negados como culturas, como lenguas, con tradiciones propias".

Ya es otra vez el discurso del otro, pero ahora por parte del otro frente a los Estados nacionales. Y dicen: "queremos redefinir nuestras relaciones, y la lucha por los DDHH es una forma de redefinir nuestras relaciones con los Estados". Por eso luchan los pueblos indígenas y quienes los apoyan en el seno de la ONU: por la adopción de la Declaración de ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que después de 20 años de negociaciones es adoptada por la Asamblea General día 13 de septiembre de 2007. Es decir, tiene apenas dos años de existencia este nuevo instrumento jurídico internacional de protección de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Y la Declaración plantea claramente que no sólo se trata de derechos individuales clásicos, sino también de sus derechos colectivos como pueblos, como culturas diferenciadas.

Ahora suponemos que es normal que todos tengan derechos humanos, pero hace 60 años, cuando se habló de la Declaración Universal de DDHH en la ONU no era normal que todo el mundo tuviera los mismos derechos, no era reconocido internacionalmente. Ha requerido más de medio siglo de luchas, de negociaciones, de discusiones, para que nosotros hoy podamos vivir en sociedades que digan: qué bueno, tenemos derechos humanos como todo el mundo y se nos debe respetar. Pero en realidad, ése no ha sido el caso para los pueblos indígenas. De aquí la importancia que tiene la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas para fortalecer los derechos humanos en general, y para repensar las relaciones entre los pueblos indígenas y los Estados nacionales. Y para

combatir y destruir, a mi juicio, de una vez por todas, estos mitos sobre el llamado "problema indígena", que nos acompaña desde hace medio milenio.

Gracias.

Algunas preguntas

-¿Podría hablarme algo sobre las características de esa "alteridad" que ha podido vislumbrar, como aporte no sólo a sus propias comunidades sino a la humanidad en general?

En el contexto actual la "alteridad" se puede referir a varios conceptos.

-En primer lugar, el encuentro con el otro, que caracterizó siempre la situación colonial; es decir, el desencuentro con el otro. Se refiere especialmente al desconocimiento del otro, y por lo tanto a su rechazo. Bien retratado en la reciente película "Avatar." Connotación más bien negativa. Debería usarse "alteridad".

-En segundo lugar, se puede referir a la búsqueda por "vías alternas" de vida, de desarrollo, de modernización, de comunicarse con la naturaleza, de convivir entre unos y otros. Connotación más bien positiva.

-Tercero, a lo que yo me refería era la condición de "subalternidad", es decir, el otro subordinado en la situación neo o post-colonial. Los indígenas como "subalternos" en la sociedad nacional. El concepto de "subalterno", que proviene de Gramsci, es usado en los debates sobre la situación post-colonial en lugares como la India, pero se ha extendido a cubrir las relaciones entre las sociedades hegemónicas y las sociedades "subalternas." Relaciones asimétricas entre dominadores y subordinados. Los pueblos indígenas, las minorías étnicas y raciales caen en esta situación.

-En el debate actual se usan indistintamente términos que creo expresan cuestiones diferentes: multiculturalidad, pluriculturalidad, interculturalidad. Más allá de mis simpatías por los dos últimos (el primero me suena a compartimentos estancos), es probable que ud. tenga conceptualizaciones más finas al respecto.

-Se usa con frecuencia indistintamente el multi, pluri, o poli-culturalismo. Lo más reciente es el concepto de "interculturalidad", que significa interrelación y reciprocidad entre culturas distintas, y no solamente convivencia entre ellas. Interculturalidad puede ser el objetivo de una política con respeto a las diferencias culturales. Los programas educativos pueden ser interculturales en una sociedad multicultural. También se habla de "poli-culturalismo", en referencia a una sociedad multicultural en la cual los grupos étnicos actúan en la política, ya sea en la política cultural o en la política electoral, partidista.

-Bonfil Batalla hablaba de su utopía en torno a las "sociedades plurales". ¿Cómo se las imagina, y qué transformaciones deben darse en los Estados, las ciencias sociales y la sociedad civil para aportar a ese futuro?

-Sociedades plurales (concepto de la antropología) son aquellas en que la población nacional es heterogénea en lo étnico o cultural. Tradicionalmente los Estados han querido asimilar a todos los variados grupos a una sociedad étnicamente homogénea. Esto ha creado conflictos y tensiones. Bonfil y otros hemos abogado por sociedades respetuosas de las diferencias entre los grupos que la componen, y de sus derechos humanos. Esto requiere de un nuevo discurso sobre lo "nacional" y de nuevas políticas públicas.

Las Organizaciones Indígenas: actores emergentes en América Latina

El Colegio de México, 1996

Los pueblos indígenas han surgido en años recientes como nuevos actores políticos y sociales en América Latina. Con esto significamos que los indios se están transformando en sujetos activos en vez de continuar siendo objetos pasivos del cambio histórico. Algo ha cambiado en las circunstancias de existencia de las poblaciones indígenas, algo está cambiando en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, antiguos reclamos y nuevas demandas se han conjuntado para forjar nuevas identidades, nuevas ideologías están compitiendo con paradigmas viejos y establecidos; las teorías del cambio social, de la modernización y de la construcción nacional están siendo re-examinadas a la luz de la llamada "cuestión étnica", tan ignorada y despreciada durante tanto tiempo, y por último, también ha cambiado la manera de hacer política en torno de la problemática indígena.¹

Tal vez el punto de partida de nuestro análisis debiera ser el comienzo formal de una política indigenista continental (conocida como *indigenismo*) en el Primer Con-

greso Indigenista Interamericano que se realizó en México en 1940. Allí los delegados gubernamentales de numerosos países del continente decidieron poner en práctica políticas para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas, principalmente a través de un proceso de asimilación o integración a la llamada "sociedad nacional". Pero esta sociedad nacional dominante, reflejada en la ideología nacionalista de la clase media urbana blanca y mestiza, rechazaba completamente los componentes indígenas de la cultura nacional y de hecho no les veía futuro alguno, salvo en un pasado idealizado cuyo núcleo privilegiado eran los museos, y más recientemente como instrumento para conseguir divisas del turismo y la venta de artesanías.

Las políticas indigenistas, si bien fueron bien intencionadas, de hecho resultaron ser etnocidas y bastante ineficaces incluso en términos de sus propios objetivos declarados. En los congresos indigenistas interamericanos que se realizan periódicamente (el 11vo. congreso tuvo lugar en Nicaragua en diciembre de 1993), los delegados gubernamentales se lamentan de las condiciones lastimosas de los pueblos indígenas del continente. Mientras que los gobiernos informan de sus programas y proyectos de desarrollo, con frecuencia de manera autoelogiosa, a los pueblos indígenas sólo se les concede una presencia simbólica en estos congresos, mientras que su situación socio-económica se deteriora visiblemente. Un estudio reciente del Banco Mundial concluye que la pobreza entre las poblaciones indígenas de América Latina es severa y persistente. Además, considera que las condiciones de

vida de la población indígena, ligadas a la pobreza, son por lo general *abismales*.ⁱⁱ

¿QUIÉNES SON LOS INDIOS?

¿Quiénes son los indios y cuántos hay en América Latina? Si bien los criterios usados en las definiciones varían de un país a otro y los datos censales son poco confiables, se estima que existen más de 400 grupos indígenas identificables, con una población total de más de cuarenta millones, que incluyen desde pequeñas tribus selváticas del Amazonas, numéricamente insignificantes y casi extintas, hasta las sociedades campesinas de los Andes, que suman varios millones de habitantes. México tiene la población indígena más numerosa de América Latina, alrededor de diez a doce millones, pero representan solamente entre 12% y 15% de la población total. En contraste, los indios de Guatemala y Bolivia constituyen la mayoría de la población nacional, y en Perú y Ecuador llegan casi a la mitad. En Brasil, los indígenas representan menos del medio por ciento de la población total, pero como son los habitantes originales de la cuenca amazónica, han jugado un papel importante en la resistencia contra la depredación de sus territorios, exigiendo derechos territoriales y representación política, luchando por la preservación del medio ambiente amazónico y logrando su incorporación en la nueva constitución brasileña adoptada en 1988.ⁱⁱⁱ

INDIGENISMO Y MOVIMIENTO INDÍGENA

Los países latinoamericanos tienen una larga y complicada historia de legislación indigenista, en la cual las poblaciones indígenas eran colocadas generalmente en desventaja con respecto al resto de la sociedad, si bien muchas de las leyes eran protectivas y tutelares. A pesar de que el derecho a la ciudadanía formal fue concedido a casi toda la población en los años posteriores a la independencia política, los indígenas seguían siendo tratados como menores de edad y legalmente incompetentes en numerosos países hasta hace muy poco. No fue sino hasta las últimas décadas que se modificaron las leyes básicas en algunos países durante una racha de reformas constitucionales que incluyen no solamente normas relativas a las lenguas y culturas indígenas, sino en algunos casos también a las comunidades indígenas y sus territorios como forma específica de organización social. Reformas constitucionales de este tipo han tenido lugar en Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay y Perú. Algunos observadores colocan esta reestructuración en el marco de la "ola de democratización" que ha ocurrido en América Latina durante los años setenta y ochenta. Otros reconocen el papel activo que las propias organizaciones indígenas han desempeñado en la generación de estos cambios.

El surgimiento de las organizaciones indígenas durante las pasadas décadas puede considerarse como causa y efecto de las transformaciones sucedidas en la esfera pública en relación con los pueblos indígenas. Allá

por los años sesenta tal vez existía solamente un puñado de organizaciones formales creadas y manejadas por personas indígenas que perseguían objetivos de interés para los pueblos indígenas como tales. A mediados de los noventa, existen centenas de asociaciones de todo tipo y con propósitos diversos: organizaciones a nivel local, asociaciones intercomunitarias y regionales, grupos de interés constituidos formalmente, federaciones, ligas y uniones nacionales, así como alianzas y coaliciones transnacionales con contactos y actividades internacionales bien desarrollados. Se puede decir con razón que las organizaciones indígenas, su liderazgo, objetivos, actividades e ideologías emergentes, constituyen un nuevo tipo de movimiento social y político en la América Latina contemporánea, cuya historia y análisis detallados quedan por hacerse.

Una de las primeras organizaciones mencionada con frecuencia como prototipo de otras, es la *Federación Shuar*, establecida en los años sesenta con el objeto de proteger los intereses de las diversas comunidades *shuar* en las tierras bajas amazónicas del oriente ecuatoriano. Los *shuar* decidieron formar su federación para defender su territorio de invasiones por parte de colonizadores externos y diversos intereses comerciales, y en el proceso descubrieron que la lucha por los derechos a la tierra no podía desvincularse de su sobrevivencia como un pueblo étnicamente distintivo con sus propias tradiciones e identidad cultural. También descubrieron, como lo han hecho tantos pueblos oprimidos a lo largo de la historia, que sólo juntando fuerzas y uniendo esfuerzos podrían lograr su propósito. Aunque estuvo motivada por consideraciones

económicas y sociales (la preservación del territorio ancestral, el acceso a los recursos productivos), la lucha de los *shuar* no puede ser descrita simplemente como una "lucha de clases" –en contraste con los conflictos agrarios entre campesinos y terratenientes que ocurrieron más o menos al mismo tiempo en el altiplano andino–. En la medida en que los *shuar* y otros pueblos indígenas de las tierras bajas no se insertaban claramente en una estructura agraria de clases sociales, su organización adquirió mayormente un carácter más comunal y étnico que los movimientos más clasistas de los campesinos indígenas en otras partes de América Latina.^{iv}

Organizaciones similares a las de los *shuar* surgieron durante los años setenta en varios otros países, y consolidaron sus actividades durante los ochenta. Pronto lograron romper el cerco de las "actividades comunales" a las que con frecuencia los limitaban los proyectos estatales de desarrollo. Si bien los programas de "desarrollo de la comunidad", algunos financiados por agencias multilaterales y organizaciones no gubernamentales, lograron generar la creciente participación de la población local, pronto resultó obvio para las elites indígenas emergentes que la actividad a nivel local era muy limitada desde el punto de vista político. Al poco tiempo, lograron construir una identidad indígena transcomunitaria, incorporando un número creciente de comunidades locales y enfatizando la identidad étnica como vínculo unificador y agente movilizador. Así surgieron algunas organizaciones étnicas en el escenario político, cuyos líderes hablarían en nombre del grupo étnico como tal, en vez de hablar solamente a nombre de

tal o cual comunidad rural particular. Muy pronto, a este nivel de organización siguieron las asociaciones regionales, que incluyen a varios grupos étnicos, tales como la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), la Asociación Indígena de la Selva Peruana (AIDSESEP), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia, la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) y muchas más. Todas ellas organizaron sus congresos, publicaron sus manifiestos y declaraciones, dirigieron peticiones a los gobiernos estatales y nacionales así como a la comunidad internacional, y con frecuencia organizaron acciones militantes tales como marchas de protesta, manifestaciones, plantones, ocupaciones de tierras, resistencia activa, o bien iniciaron procesos legales, cabildearon a las legislaturas y a los funcionarios públicos, para alcanzar sus diversos objetivos.

Una forma de organización más reciente es la confederación indígena a nivel nacional. Una vez más, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) ha estado en la vanguardia de la actividad política cuando organizó dos masivos levantamientos indígenas pacíficos en Ecuador en 1990 y en 1993, que prácticamente paralizaron al país y obligaron al Gobierno nacional a negociar con los pueblos indígenas sobre cuestiones agrarias y otros problemas. La Unión Nacional de Indios del Brasil (UNI), que congrega a numerosas tribus amazónicas, fue muy activa en las discusiones políticas sobre la nueva constitución brasileña (1988), igual que lo fue en 1991 la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).^v

Las organizaciones indígenas también se han extendido más allá de sus fronteras nacionales al involucrarse en actividades internacionales. En América Central y en América del Sur, los activistas indígenas han tratado, con éxito variable, establecer organizaciones regionales transnacionales, y a partir de la segunda mitad de los años ochenta, han tenido lugar diversas reuniones internacionales regionales y continentales en torno a las actividades conmemorativas del "Encuentro de Dos Mundos" (o más bien, los "500 años de resistencia indígena y popular"), el Año Internacional de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas (1993) y la Década Internacional de los Pueblos Indígenas, también proclamada por Naciones Unidas (1995-2004). Representantes indígenas de América Latina han participado también activamente en las discusiones del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas, en el cual se ha venido preparando una Declaración de Derechos Indígenas que deberá ser adoptada eventualmente por la Asamblea General, y también tomaron parte en los debates previos a la adopción del Convenio 169 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo. Asimismo los indígenas también forman parte de los órganos directivos del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, creado en 1992 por la Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado. También participan en las consultas que realiza actualmente la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos, con respecto a un futuro instrumento jurídico interamericano sobre derechos indígenas. Estas actividades internacionales han conseguido que los

representantes indígenas de América Latina hayan tomado contacto con representantes de otras partes del mundo, además de que les ha permitido familiarizarse con el derecho internacional y los mecanismos y procedimientos de protección de los derechos humanos en el sistema internacional, una relación que a su vez promueve su causa y les ayuda a mejorar su capacidad de negociación política en sus propios países.^{vi}

Un análisis cuidadoso de las declaraciones, resoluciones y proclamaciones producidas por estas distintas organizaciones y congresos (que queda fuera del alcance de este ensayo) nos mostraría una progresión de ideas y una secuencia de temas de preocupación de sus miembros a lo largo de los años. En los primeros años, los manifiestos indígenas recordaban al público en general la subordinación histórica de los indios y su pobreza secular, y reclamaban a los gobiernos algún tipo de retribución y justicia históricas. Al mismo tiempo, un tema persistente en muchos de estos documentos fue la idealización del pasado indígena precolonial, descrito a veces como una especie de "Edad de Oro", un periodo sin explotación, discriminación o conflictos, a la vez que se describía a las culturas indígenas precolombinas como moralmente superiores a la llamada civilización occidental.

En años posteriores, las demandas planteadas por las organizaciones indígenas se han enfocado más a problemas específicos tales como la tierra, el crédito agrícola, la educación, la salud, la cooperación técnica, las inversiones en infraestructura etc., problemas de cuya solución

se hace responsable a los gobiernos. Más recientemente, a las demandas socio-económicas concretas se han agregado llamados a la autonomía y la autodeterminación. La identidad étnica se ha vuelto un punto nodal de muchas de estas organizaciones; la preocupación por el medio ambiente es un tema de primordial importancia, especialmente en las tierras bajas amazónicas, y cada vez con mayor frecuencia se oyen reclamos de cambios en las legislaciones nacionales y el cumplimiento de instrumentos jurídicos internacionales, tales como el Convenio 169 de la OIT y el proyecto de declaración sobre los derechos indígenas de las Naciones Unidas.^{vii}

Las organizaciones indígenas no solamente organizan reuniones y difunden sus programas e ideas; también negocian con las autoridades públicas, mandan representantes a conferencias internacionales, y con frecuencia reciben ayuda financiera de agencias internacionales para fines específicos. ¿Quién representa a estas organizaciones y qué tan representativos son de la población indígena? Este tema lo plantean con frecuencia los gobiernos cuando desean cuestionar la "autenticidad" de la representación indígena en los niveles nacional e internacional, o bien se discute entre facciones y grupos rivales que compiten por el reconocimiento oficial o el acceso a recursos. Es cierto que en numerosos casos las organizaciones indígenas existentes fueron estructuradas de arriba abajo, formadas por élites intelectuales indígenas que carecen de una auténtica base "popular", pero cada vez más las organizaciones indígenas se están construyendo de abajo arriba, a través de un difícil proceso de movilización y

organización, en el que surgen nuevos liderazgos con bases populares, que expresan las auténticas preocupaciones de sus afiliados.

EL LIDERAZGO INDÍGENA

El tema de la representación seguirá siendo planteado sin duda durante algún tiempo. El liderazgo tradicional a nivel de comunidad local lo ejerce generalmente una generación más vieja de autoridades locales quienes a pesar de estar inmersos en la cultura de su grupo, no siempre están bien preparados para enfrentar los retos de las organizaciones "modernas" y las negociaciones políticas. Estas autoridades tradicionales están siendo desplazadas paulatinamente por una generación joven de activistas indígenas, muchos de ellos profesionales que han vivido y han calibrado sus habilidades en un ambiente no-indígena. Si bien pueden surgir tensiones entre estas dos generaciones, sus papeles son a veces complementarios: las autoridades tradicionales de ancianos se ocupan de los asuntos de la comunidad, mientras que los líderes más jóvenes se involucran en construir organizaciones y alianzas y en tratar con el mundo exterior.

En la medida en que más y más jóvenes indígenas pasan por el sistema educativo formal y logran obtener posiciones profesionales como agrónomos, maestros, médicos, abogados etc., ha surgido una elite intelectual indígena en varios países latinoamericanos, que se está transformando en la fibra vital de las nuevas organizacio-

nes. Los intelectuales indígenas están involucrados activamente en desarrollar el "nuevo discurso indígena" que otorga a estas organizaciones sus identidades distintivas. No solamente se ocupan de formular la agenda política de sus movimientos, también redescubren sus raíces históricas, se preocupan por la lengua, la cultura y la cosmología, y se involucran activamente en "inventar tradiciones" y construir nuevas "comunidades imaginarias". En la medida en que la nueva intelligentsia indígena participa en redes nacionales e internacionales y logra difundir su mensaje hacia otros sectores de la población, y en la medida en que es capaz de movilizar recursos y obtener cierta cantidad de "bienes colectivos" (recursos materiales y políticos, reconocimiento público y legal, etc.), los intelectuales indígenas se han transformado en vínculos indispensables en el proceso de organización y movilización.

Por otra parte, el liderazgo indígena también logra obtener apoyo de sus bases populares, de los activistas locales involucrados en la lucha contra las violaciones de los derechos humanos, o por los derechos a la tierra, o al medio ambiente, temas en que con frecuencia juegan un papel especialmente activo las mujeres indígenas. A veces parece haber alguna tensión entre los activistas locales y los intelectuales, porque los primeros se preocupan de asuntos más inmediatos y buscan soluciones concretas, mientras que los segundos se involucran más en la consolidación de las instituciones a mediano y largo plazo. Además, mientras que los intelectuales indígenas contribuyen al desarrollo de una ideología y una Weltanschauung "indianista", y también se encuentran a veces

envueltos en discusiones con diversas tendencias ideológicas en América Latina (nacionalismo, marxismo, teología de la liberación, democracia cristiana, protestantismo evangélico), los activistas locales no tienen mucha paciencia con estos debates intelectuales y se interesan más en la negociación de problemas específicos con el poder existente en vez de alcanzar la pureza o la coherencia ideológicas. Estos diversos enfoques, así como otros factores, han conducido a no pocas disputas sobre asuntos organizativos, estrategia y tácticas que a veces dan la impresión de un movimiento indígena muy fragmentado y faccionalizado.

LAS ALIANZAS

En la medida en que la mayoría de las comunidades indígenas en América Latina consisten de sociedades campesinas rurales, las demandas indígenas tienen mucho en común con las preocupaciones de todos los campesinos acerca del derecho al agua y la tierra, la cuestión de la reforma agraria, el crédito agrícola, la asistencia técnica, el acceso a los mercados, los precios y los subsidios agrícolas etc. Estas han sido cuestiones particularmente urgentes en el altiplano andino, como en otras partes, desde los años sesenta, cuando surgieron numerosos movimientos campesinos militantes en América Latina. Además, si bien las organizaciones indígenas son conscientes de su identidad y su independencia, también saben que su impacto y alcance serán limitados si se aíslan de otros movimientos sociales. De esta manera, las

organizaciones indígenas han tenido que enfrentar dos tipos de problemas interrelacionados: el papel de los movimientos indígenas en el marco de los conflictos y de la articulación de intereses en la sociedad nacional, y el tema crucial de la construcción de alianzas estratégicas con otras organizaciones.

Sobre el primer punto, no me referiré a los añejos debates, comunes en el siglo diecinueve y a principios del veinte, sobre la supuesta inferioridad de las "razas" indígenas en América Latina, ni al objetivo de las élites nacionales de eliminar a los indígenas "bárbaros" que hacían peligrar la sobrevivencia de la civilización. Más bien, el debate se ha centrado en las décadas más recientes, en dos conceptualizaciones alternativas: por una parte, la idea de que las culturas indígenas no estaban integradas a la cultura nacional y que la integración nacional requería de la rápida incorporación de los indios, por lo tanto, de su desaparición como tales. Para las organizaciones indígenas, este modelo les presentaba algunas opciones: ya sea aceptar las políticas asimilacionistas del Estado negociando sus términos, o rechazarlas totalmente y bien presentar alternativas posibles. Cada una de estas tres posturas ha sido asumida en algún momento por alguna de las organizaciones indígenas.

ETNIA Y CLASE

Por otra parte, a partir de los años treinta, se ha dado un largo debate acerca de si los pueblos indígenas deben

ser considerados como una instancia de una clase social subordinada y explotada (campesinado de subsistencia, trabajadores agrícolas), o bien como pueblos oprimidos culturalmente diferenciados (nacionalidades), que de hecho también pueden estar diferenciados internamente en lo social y lo económico. Este es el debate sobre etnia o clase, que se ha escuchado frecuentemente en las aulas académicas, y tiene implicaciones para los objetivos y las estrategias de los movimientos indígenas y de otros movimientos sociales. Si se ha de considerar a las poblaciones indígenas simplemente como un segmento del campesinado explotado, entonces la solución a sus problemas se podrá encontrar en la lucha y la organización clasistas (sindicatos campesinos, reforma agraria). Además, el énfasis en la identidad étnica diluiría la conciencia de clase y sus correspondientes actitudes políticas. Pero, si se considera la identidad indígena como fundamental, entonces los asuntos vinculados a la situación de clase resultarán secundarios.

Tal parecería que la mayoría de las organizaciones indígenas en años recientes han optado por la segunda de estas posiciones. Sin negar o ignorar la cuestión clasista, han enfatizado la identidad étnica y los aspectos "étnico-nacionales" de sus luchas, lo que también les ha producido cierta prominencia a nivel nacional como en el extranjero. Una de las razones que las ha llevado a adoptar esta posición es el enfoque bastante sesgado que han adoptado los partidos políticos tradicionales de izquierda en América Latina con respecto a la "cuestión indígena". Durante muchos años estos partidos promovieron una

postura "clasista" clásica frente a los conflictos sociales, que enajenó a muchos aliados potenciales indígenas que no veían reflejadas sus propias preocupaciones en el discurso marxista de muchos de estos partidos políticos. Se pueden ver ejemplos de estas tensiones en el conflicto entre los sandinistas y los miskitos en Nicaragua durante los ochenta, y en la evolución de la ideología y la guerra revolucionarias en Guatemala durante treinta años, hasta la firma de la paz en 1996.^{viii}

El debate acerca de la clase vs. la etnia también tiene implicaciones más amplias en cuanto a estrategia y tácticas políticas, porque tiene que ver con la posibilidad de que los movimientos indígenas hagan alianzas con otras organizaciones sociales y políticas. Desde el inicio de su proceso de organización y movilización, los activistas indígenas se dieron cuenta que para lograr sus objetivos más amplios, y para evitar el encapsulamiento, tendrían que buscar alianzas con otros sectores de la sociedad, particularmente con los sindicatos de trabajadores, las organizaciones campesinas, los estudiantes, los intelectuales urbanos, así como con instituciones establecidas como la iglesia católica (o cuando menos con algunas de sus tendencias actuales, específicamente la teología de la liberación), y bajo ciertas circunstancias, también con algunos partidos políticos.

Algunas organizaciones indígenas tuvieron sus inicios como filiales de algún partido político: en México, el PRI organizó algunas organizaciones indígenas en los setenta; en Bolivia los diversos partidos políticos tenían, y

algunos todavía tienen, filiales indígenas. Un partido claramente indígena, el katarismo (Movimiento Indígena Tupac Katari) compitió abiertamente por el poder político, y su antiguo candidato presidencial, Víctor Hugo Cárdenas, quien se identifica como indígena aymara, es desde 1993 vice-presidente de Bolivia en un gobierno de coalición. Por lo común, sin embargo, las organizaciones indígenas han evitado afiliarse a algún partido político (no así sus miembros individuales), y sus líderes generalmente rechazan los ofrecimientos que les hacen los partidos políticos para incorporarlos o cooptarlos a las estructuras partidarias establecidas.^{ix}

Sin embargo, los líderes indígenas se han dado cuenta de la necesidad de establecer alianzas tácticas con otras organizaciones sociales, particularmente cuando se comparten los objetivos de la lucha social, como por ejemplo en la defensa de los derechos humanos bajo regímenes represivos como las sucesivas dictaduras militares en Guatemala. El problema de las alianzas se ha planteado públicamente en algunos congresos internacionales a los que asisten las organizaciones indígenas. Los participantes subrayan el hecho que la movilización popular ampliamente inclusiva tendrá mayor impacto político que acciones aisladas llevadas a cabo por grupos más pequeños y fragmentados. Por otra parte, los líderes indígenas afirman que sus intereses específicos (la identidad étnica, el reconocimiento de los derechos históricos de los pueblos indígenas) se pierden fácilmente y resultan subordinados a las preocupaciones más generales de las organizaciones populares. Por lo común temen (con alguna justificación)

que las organizaciones indígenas llegarán a ser jugadores menores en un juego dominado por las organizaciones mestizas establecidas, y que se arriesgan a ser manipulados por los políticos mestizos más experimentados.

EL APOYO EXTERNO

Las organizaciones indígenas no habrían llegado hasta donde han llegado en estos años sin apoyos externos. De hecho, numerosas organizaciones tuvieron su inicio con ayuda de agentes externos, que aún mantienen en algunos casos su ascendencia sobre ellas. Las misiones católicas y protestantes ayudaron a algunas de las asociaciones indígenas amazónicas a organizarse en los años sesentas y setentas. También han sido instrumentales en organizar el movimiento indígena, en diversos momentos, los maestros, agrónomos en servicio gubernamental, antropólogos de instituciones académicas, trabajadores de la salud y otros profesionistas no indígenas, así como activistas de diferentes tipos de grupos políticos. Muchas de estas organizaciones ahora reciben ayuda financiera o subsidios de numerosas agencias internacionales y organizaciones no gubernamentales de diversos tipos que se han establecido en América Latina.

PERSPECTIVAS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

El surgimiento del movimiento indígena, ¿es un fenómeno temporal o es un hecho permanente que representa

algún cambio profundo en las sociedades latinoamericanas? Sólo el tiempo lo dirá, pero por ahora está claro, cuando menos para quien esto escribe, que el movimiento indígena expresa fuerzas sociales fundamentales que subyacen algunas de las transformaciones que han estado ocurriendo en el continente durante el último tercio de este siglo.

Existe cierto número de factores que pueden dar razón del surgimiento de la conciencia indígena y de estos nuevos movimientos sociales en la escena pública. En primer lugar, hay que mencionar el desencanto generalizado, y el fracaso de las políticas desarrollistas tradicionales que fueron aplicadas asiduamente por los gobiernos nacionales y las organizaciones multilaterales desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. El "desarrollo económico" era la palabrita mágica, utilizada por generaciones de planificadores oficiales y académicos, que traería mejores niveles de vida y mayores ingresos a los pobres, los marginalizados, las poblaciones atrasadas de América Latina.

Esto no sucedió así, como lo ha demostrado la "década perdida" de los ochenta.

Las poblaciones indígenas fueron efectivamente incorporadas al sector "moderno" de la economía a través de los mecanismos del mercado, las migraciones de trabajadores, la ampliación de la infraestructura de comunicaciones y transportes, pero vieron cómo los beneficios del crecimiento iban a dar, como siempre, a las elites. Salvo algunos proyectos "piloto", la situación de los pueblos indígenas se fue deteriorando durante este periodo, al

ir perdiendo su autonomía y sus medios de subsistencia y volverse más y más dependientes del capitalismo de mercado. En este proceso de desarrollo desigual, las poblaciones indígenas fueron en todas partes "víctimas" más que "beneficiarios", las poblaciones más vulnerables y frágiles atrapadas en la vorágine de cambios económicos y sociales acelerados e inestables. Este hecho no pasó desapercibido para la inteligencia indígena emergente, quienes pronto se volvieron escépticos de las proyecciones económicas optimistas, las promesas de sus gobiernos y las predicciones acerca de su acceso inminente al progreso y la civilización. Así como habían sido grandes las esperanzas, también fue grande la desilusión.^x

Otro factor que está vinculado al anterior, fue la creciente conciencia de los intelectuales indígenas emergentes de que el Estado-Nación moderno que la elite mestiza había venido construyendo con tanto ahinco desde el siglo XIX tenía fallas de origen. En vez de ser un Estado incluyente, resultó ser excluyente: las culturas indias eran negadas, los indios eran víctimas de racismo y discriminación abierta o sutil; los pueblos indígenas (aun cuando constituían mayorías demográficas como en Bolivia y Guatemala y en numerosas regiones subnacionales en los demás países), estaban excluidos del bienestar económico, de la igualdad social, de los procesos de toma de decisión política, y del acceso a la justicia en el sistema legal. Los indios no se reconocían en el modelo prevalente del Estado "nacional", tal como este fue construido por las elites mestizas y blancas de la clase dominante. (Mientras que los mestizos llegaron al poder en países

como México, las jerarquías tradicionales racial-culturales dominadas por los descendientes criollos de los colonizadores españoles o de otros europeos prevalecieron hasta bien entrado el siglo veinte en los demás países).

Las raíces indígenas de América Latina fueron consideradas durante mucho tiempo como un lastre por las elites europeas, y las políticas indigenistas asimilacionistas de los gobiernos indicaban claramente que las culturas indígenas no tenían futuro en el Estado-Nación moderno. A pesar de haber recibido el derecho formal de ciudadanía en la mayoría de los países latinoamericanos, los pueblos indígenas han sido tratados frecuentemente como ciudadanos de segunda clase, cuando no se les denegaban simplemente estos derechos (en algunos países fueron tratados como menores de edad, tutelados por el Estado, discapacitados legalmente). La democracia representativa, la participación política institucional, la igualdad ante la ley, el debido proceso, el respeto de sus lenguas, culturas, religiones y tradiciones, así como la dignidad acordada por el resto de la sociedad nacional; todo esto no era para los indios. Muchos indígenas interiorizaban de hecho los estereotipos y los estigmas que les fueron impuestos por los sectores dominantes, y recurrían a la auto-negación y la auto-denigración con tal de ser aceptados por los no-indios. Otros desarrollaron una "cultura de la resistencia", volviendo hacia adentro, evitando el contacto con el mundo exterior lo más posible (una reacción que en años recientes ha sido cada vez más difícil de mantener). Otros más, conscientes de que el modelo existente de Estado nacional les niega su identidad y su sobrevivencia como

culturas viables, han comenzado a cuestionar la idea dominante de la Nación, al proponer concepciones alternativas de Estado multicultural y poliétnico. Esta es una de las demandas que el nuevo movimiento indígena ha estado proponiendo en años recientes.

No hay duda que el movimiento indígena se ha inspirado a su vez en las luchas anticoloniales de liberación de los años de posguerra. Los intelectuales indígenas se han identificado con los movimientos de liberación nacional, considerando con frecuencia que sus propias luchas también son anticoloniales, porque sus pueblos fueron víctimas de un colonialismo anterior que se transformó en colonialismo interno durante el periodo independiente. Al observar los logros de los movimientos anticoloniales y de liberación nacional, es probable que se hicieran la pregunta, "¿Y nosotros por qué no?". De hecho, en los numerosos manifiestos y proclamas indígenas, los pueblos indios de América Latina son presentados como víctimas del colonialismo y su lucha como una resistencia anticolonial. Esto fue formulado y repetido de manera muy clara en numerosos foros nacionales e internacionales durante las conmemoraciones del 500 aniversario del "Encuentro de Dos Mundos", un evento que estimuló aún más la constitución de las organizaciones indígenas en el continente.

HACIA UNA NUEVA VISIÓN

El surgimiento de las organizaciones indígenas también refleja la emergencia de una cosmovisión indí-

gena o indianista, que todavía no constituye una ideología política estructurada y coherente, pero que contiene elementos de ella que la distinguen claramente de otras ideologías que permearon el pensamiento social durante muchas décadas. Tal parece que la emergente intelectualidad indígena rechazó las ideologías hegemónicas de la época porque estas no encaraban la problemática de los pueblos indígenas y el estado nacional en forma adecuada, y luego se dedicó a construir sus propios textos ideológicos.

Estrechamente vinculado a las ideas del desarrollo económico y de la construcción nacional, está el concepto de "modernización", que alguna vez fue promovido como un proceso social universalizante e inclusivo que abarcaría eventualmente a todas las formas tradicionales, atrasadas o pre-modernas de sociedad. Se consideraba que estas formas eran propias de las comunidades y las culturas indígenas, y que por lo tanto estaban destinadas a desaparecer. Las políticas de modernización, promovidas como un remedio al subdesarrollo y la pobreza, fueron diseñadas para acelerar este proceso, considerado por muchos como inevitable y deseable. El paradigma de la modernización, aún mantenido en alto por los estadistas como sinónimo de progreso y por lo tanto moralmente legítimo, es considerado hoy en día por muchos activistas indígenas y sus simpatizantes como poco menos que etnocida. La ideología indianista emergente encuentra poco apoyo en este paradigma y generalmente lo rechaza como objetivo viable para los pueblos indígenas. Esta tensión se expresa claramente en los conflictos en torno de los cambios ecológi-

cos, particularmente en las regiones de selva húmeda tropical. En dichas regiones, la modernización se identifica con frecuencia con vastas transformaciones ecológicas que destruyen los recursos bióticos del bosque tropical, el habitat de numerosos grupos indígenas.

La teoría de la modernización (una de las modas intelectuales asociadas a la sociología del desarrollo) también planteaba la necesidad de profundos cambios en los valores culturales de las poblaciones "atrasadas" y "tradicionales". Diversas escuelas de "cientistas sociales aplicados" aplicaban sus conocimientos para decirles a las poblaciones indígenas del mundo que sus modos de vida estaban moralmente equivocados (el enfoque misionero) o que eran disfuncionales al mundo moderno (el enfoque tecnocrático). Los pueblos indígenas que aceptaban estos argumentos bien pronto se encontraban moralmente despojados, culturalmente empobrecidos y materialmente devastados. La ideología indígena (o indianista) actual cuestiona por ello al paradigma de la modernización como irrelevante en el mejor de los casos, y como potencialmente destructivo de los valores indígenas.

Durante décadas, el enfoque de la modernización con respecto a los cambios sociales y culturales entre los pueblos indígenas compitió con la visión del mundo del marxismo, no sólo como un mapa cognoscitivo del "mundo real" en el cual se encontraban los pueblos indígenas, sino también como una guía revolucionara para la acción y la transformación histórica. Los grupos políticos marxistas y sus diversas tendencias tenían a veces sus

plataformas "indigenistas" (cuando pensaban en los pueblos indígenas, lo cual no sucedía con frecuencia). Generalmente esto significaba invitar a los indios a que se deshicieran de sus identidades indígenas para incorporarse a la lucha de clases como campesinos pobres y explotados. Algunas veces, significaba simplemente rechazar llanamente a los pueblos indígenas como demasiado primitivos para comprender la lucha de clases y concentrar su atención en la revolución entre las clases "avanzadas" de América Latina, en primer lugar el proletariado urbano. Se sostenía que una vez ganada la batalla, un gobierno revolucionario ilustrado llevaría el progreso a los indígenas atrasados.

Los intelectuales indígenas reconocían que la visión marxista ortodoxa del "problema indígena" no era tan distinta del enfoque de la "modernización" discutido con anterioridad. Algunos de ellos rechazaron ambos enfoques como siendo productos del "Occidente colonizador". El escepticismo indígena aumentaba conforme algunos grupos indígenas se encontraron literalmente entre el fuego cruzado de las guerrillas izquierdistas y los ejércitos represores en diversos estados latinoamericanos durante los setenta y los ochenta (Bolivia, Colombia, Guatemala, Perú. En Nicaragua, se encontraron entre un gobierno revolucionario izquierdista y los *contras* organizados por Estados Unidos).^{x1} Así, la ideología indianista surgió como una alternativa al vacío ideológico (en cuanto a pueblos indígenas se refiere) de las principales filosofías políticas tanto liberales como marxistas. Si bien sería difícil hablar actualmente de una ideología indianista acabada, estructurada y

coherente (de hecho, podría nunca ocurrir), existe cierto número de temas e hilos conductores que persiste y reaparece en las diversas corrientes del "indianismo", tal como se expresa en los documentos de las organizaciones los grupos, seminarios, conferencias, talleres, revistas y periódicos indígenas. Estos planteamientos van de la mano frecuentemente con demandas específicas dirigidas principalmente a los gobiernos, pero también a veces a la sociedad en su conjunto. Estos temas pueden agruparse bajo cinco grandes rubros:

1) Definición y status legal. Mientras que los burócratas, los juristas y los antropólogos (así como alguno que otro misionero) se han complicado la vida en torno a la cuestión de quién es y quién no es indio (o lo que constituye lo "indígena") –por lo que la definición y cuantificación de los pueblos indígenas en América Latina es una tarea ambigua– el derecho a la auto-definición es una de las demandas recurrentes de las organizaciones indígenas. Ahora se ha transformado en una cuestión de identidad cultural, y con frecuencia un asunto de honor (independientemente de criterios tan "objetivos" como el uso de la lengua, el vestido, o la participación activa en la vida de la comunidad). Más que una elección individual, se trata para muchas organizaciones del reconocimiento grupal y de la identidad colectiva. Mientras ser indígena significa estar estigmatizado, la auto-identificación no ofrece mayores incentivos; pero como están cambiando los tiempos, la auto-identificación indígena se ha vuelto un instrumento político en un espacio social contestado.

En la medida en que las etiquetas sociales y culturales con frecuencia implican un *status* legal específico, y en que la atribución del *status* legal ha sido típicamente una prerrogativa de los gobiernos, las organizaciones indígenas que reclaman el derecho de auto-definición (que es considerado ahora como un derecho humano fundamental), también cuestionan la autoridad de los gobiernos a imponer este *status* unilateralmente (que es de hecho lo que ha ocurrido desde el principio). El movimiento indígena reclama un nuevo *status* para los pueblos indígenas en el marco de una sociedad democrática, reclamo que en los últimos años encuentra su expresión en los cambios legislativos y constitucionales mencionados al inicio de este ensayo.

2) Derecho a la tierra. Aunque los derechos a la tierra y la cuestión agraria ya no reciben mucha atención en la era de la globalización económica, estos problemas son fundamentales para la sobrevivencia de los pueblos indígenas en América Latina, y constituyen una de sus demandas principales. La pérdida de sus tierras (esencial para su modo de vida) ha sido una constante en la historia indígena de América Latina, y la lucha por la preservación o la restitución de sus derechos agrarios está en la base de muchos de los intentos recientes de los indígenas por organizarse. La tierra y sus diversos recursos (los bosques, el agua, la fauna y la flora, incluso los minerales) se ven principalmente como bienes colectivos, comunales, aunque la noción de los derechos de propiedad individual ha penetrado entre los indígenas después de décadas de expansión capitalista. Numerosas luchas agrarias han te-

nido lugar entre los mapuches de Chile, en el altiplano andino en Perú y Ecuador, entre los mayas de Guatemala, y se encuentran en la base de los conflictos sociales en México, inclusive el levantamiento indígena en Chiapas en 1994. La cuestión de la tierra no está aún resuelta para el campesinado indígena en América Latina, y su descuido por parte de los gobiernos –después de la ola de reformas agrarias, ya olvidadas y relegadas, como parte del programa de la Alianza para el Progreso durante los sesenta– impone severas cargas a los pueblos indígenas.

Si bien los derechos agrarios en sentido estricto se refieren a los recursos productivos, los pueblos indígenas también reclaman con insistencia sus derechos territoriales, es decir, el reconocimiento y la delimitación legal de sus territorios ancestrales, ocupados en forma continua por un grupo indígena a lo largo del tiempo, y que generalmente representa el espacio geográfico necesario para la reproducción cultural y social del grupo. Los territorios indios han sufrido graves pérdidas como resultado de la colonización del exterior o expropiaciones decretadas por los gobiernos, y hay consenso de que sin su propio territorio, la supervivencia social y cultural de los pueblos indígenas se ve seriamente amenazada.

3) La identidad cultural. El cambio cultural espontáneo y el proceso de aculturación, así como las políticas estatales de asimilación de los pueblos indígenas, se han considerado como etnocidas, es decir que ponen en peligro la supervivencia de las culturas indígenas. A través de una cultura pasiva de resistencia, numerosos pueblos indí-

genas han logrado preservar elementos de su cultura y mantener su identidad étnica, la cual se ha visto fortalecida en años recientes por el renacimiento cultural consciente fomentado por las elites indígenas y los militantes culturales. Así, por ejemplo, la cultura maya está siendo promovida activamente en Guatemala por numerosas organizaciones indígenas (además, en un ambiente altamente represivo, la actividad propiamente cultural es algo menos peligrosa que una actividad abiertamente política). Las lenguas y tradiciones quechuas y aymaras son revividas en los países andinos; y en México una organización de escritores e intelectuales indígenas promueve las literaturas indígenas. Algunas veces, estas actividades reciben apoyo gubernamental, pero generalmente dependen de sus propios recursos, tal vez con alguna ayuda de una ONG simpatizante.

Desde el siglo diecinueve el castellano fue declarado lengua oficial y nacional de los estados hispanoparlantes de América Latina, y las lenguas indígenas fueron calificadas de "dialectos" en el mejor de los casos, no merecedoras de ser preservadas. En consecuencia, la educación formal y privada (generalmente misionera) les impuso a los grupos indígenas la lengua del Estado, y con frecuencia prohibía incluso su uso en las instancias públicas (procedimientos legales, administración municipal etc.). Con tal desventaja en el uso de sus propias lenguas, los derechos de los pueblos indígenas eran fácil y sistemáticamente vulnerados. En años recientes, como resultado de las demandas indígenas y de la re-evaluación de las políticas indigenistas por parte de maestros y científicos sociales,

algunos gobiernos han aplicado programas de educación bilingüe en las regiones indígenas. Las organizaciones indígenas ahora reclaman servicios educativos en sus propios idiomas, programas de capacitación de maestros para sus propias gentes y contenidos curriculares que tomen en cuenta las culturas indígenas. En algunos estados (por ejemplo, en Perú), las lenguas indígenas ahora han sido reconocidas como lenguas nacionales. En otros, en los asuntos administrativos y jurídicos de interés para los indios se debe permitir el uso de las lenguas indígenas.

4) Organización social y costumbre jurídica. La vida comunitaria indígena, y por tanto, la viabilidad de las culturas indígenas, dependen de la vitalidad de la organización social del grupo y, en muchos casos, del uso activo de la costumbre jurídica local. Esto se ha transformado desde hace poco en una demanda importante de las organizaciones indígenas, en la medida en que el no reconocimiento de la organización social local y de la costumbre jurídica por parte del sistema jurídico estatal y de la administración pública también contribuye al debilitamiento y la desaparición potencial de las culturas indígenas.

Ningún Estado latinoamericano reconoce formalmente el pluralismo legal, pero siempre ha existido cierto grado de tolerancia para los "usos y costumbres" locales (en la época colonial un sistema jurídico especial para las "Repúblicas de Indios" fue establecido por la Corona). Muchas organizaciones indígenas ahora han planteado como objetivo el reconocimiento formal de la costumbre jurídica y de las formas tradicionales de autoridad local, de

resolución de conflictos, prácticas relativas a la herencia y el patrimonio, patrones de uso de la tierra y los recursos comunales etc. Aquí se están planteando demandas políticas que se expresan con frecuencia en el objetivo indígena de lograr un mayor grado de:

5) participación política. Las organizaciones indígenas ahora no sólo reclaman mayor representación política en las instituciones gubernamentales (consejos municipales, legislaturas estatales, congresos nacionales), sino también tratan de obtener el derecho a la libre determinación (garantizado en el derecho internacional), que se expresa a través de la autonomía y el autogobierno local y regional. Muchos estados todavía temen estas demandas, porque creen que serían un paso hacia la secesión y la fragmentación del Estado nacional, pero las organizaciones indígenas generalmente insisten en que sólo piden autodeterminación interna y mayor participación en la política nacional, no como una minoría excluida, sino como los descendientes de los primeros habitantes del país, por lo tanto como los "auténticos" representantes de la "nación". Varios países, como Nicaragua, Panamá y Brasil, han adoptado sendos estatutos de autonomía para las regiones indígenas, y otros están contemplando hacerlo. Esta es una temática que sin duda producirá numerosas controversias en el futuro.^{xii}

La evolución del campo de los derechos indígenas a nivel internacional en años recientes, ha tenido fuerte influencia en la posición y la evolución de las organizaciones indígenas en América Latina, y puede haber influido

también en la evolución de las posiciones de los gobiernos. El Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU ha venido preparando un proyecto de Declaración de Derechos Indígenas desde 1982. Los gobiernos latinoamericanos al principio prestaban poca atención a estos trabajos, pero al pasar los años están tomando un mayor interés. Al inicio, la representación indígena latinoamericana fue escasa, pero en años recientes más y más organizaciones indígenas de la región han participado en los debates anuales del Grupo de Trabajo en Ginebra. La asistencia a estas reuniones proporciona una oportunidad a muchos líderes indígenas de conocer el medio ambiente internacional, tomar contactos con sus congéneres de otros países, y de esta manera fortalecer su propia labor organizativa nacional. Cualquiera que sea el resultado final del proyecto de Declaración (puede ser que la Asamblea General de la ONU la apruebe con modificaciones), las organizaciones indígenas ya se refieren a sus diversos artículos provisionales como un punto de referencia necesario en su propio discurso político. Así, por ejemplo, la afirmación que los pueblos indígenas, como todos los pueblos, tienen el derecho a la libre determinación.

Por otra parte, la representación indígena no fue muy numerosa en los debates previos a la adopción del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo en 1989. Los puntos de vista indígenas fueron expresados principalmente por los delegados obreros ante la OIT, quienes no siempre estaban muy bien enterados de estos asuntos. Ya que el Convenio 169 ha sido ratificado por cierto número de Estados latinoamericanos, las organiza-

ciones indígenas se refieren a él con razón como uno de los instrumentos legales existentes que obligan a los gobiernos, y en consecuencia promueven activamente su ratificación en los países que aún no lo han ratificado. En la medida en que existe un derecho internacional emergente de los derechos indígenas, las organizaciones indígenas en América Latina lo utilizarán tanto en lo jurídico como en lo político.

El discurso indígena ocurre en la intersección de los temas referentes a los derechos humanos, la democracia, el desarrollo y el medio ambiente. Se ha vuelto más claro que las demandas indígenas preocupan no solamente a los pueblos indígenas sino que involucran a toda la sociedad nacional. Los pueblos indígenas reclaman no solamente más y mejor democracia, o la mejor aplicación de los mecanismos de defensa y protección de los derechos humanos, o mayor participación en los beneficios de los programas de desarrollo. De hecho, están cuestionando y desafiando las premisas mismas sobre las cuales ha sido erigido el Estado Nación en América Latina desde hace casi dos siglos.

REFERENCIAS

- ⁱ Sobre la cuestión étnica, véase Stavenhagen (1990); sobre etnocidio y etnodesarrollo, Bonfil (1982)
- ⁱⁱ (Psacharopoulos & Patrinos 1994)
- ⁱⁱⁱ Ver González (1994) y también CELADE (1994).
- ^{iv} Salazar (1981), Descola (1988), Ibarra (1987)

- ^v Guerrero (1993)
- ^{vi} Brysk (1994)
- ^{vii} Stavenhagen (1988)
- ^{viii} Díaz-Polanco (1985), Arias (1990), Le Bot (1995)
- ^{ix} Albó (1994)
- ^x Davis (1977)
- ^{xi} Vilas (1992)
- ^{xii} Para una formulación anterior de estos temas véase Stavenhagen (1992)

Multiculturalidad y derechos culturales

El Colegio de México, 2002

EL PLANETA MULTICULTURAL

Si admitimos que el mundo contemporáneo se compone de un conjunto limitado de países considerados como Estados nacionales, los cuales marcaron la historia de los dos últimos siglos de manera indeleble, entonces el tema del multiculturalismo puede enfocarse en tres niveles diferentes.

El primero se refiere a la escala planetaria. La población humana de nuestro pequeño planeta –pequeño en términos cósmicos– se divide en un gran número de pueblos, naciones, etnias, culturas y civilizaciones, dependiendo de los criterios definitorios utilizados y de las preferencias de quien realiza la clasificación. Yo me inclino por utilizar el término de "pueblos" porque es el que a mi entender presenta menos problemas teóricos y porque –y esto es importante– los dos pactos internacionales de derechos humanos adoptados por la Asamblea General de la ONU en 1966 establecen de manera contundente "el derecho de los pueblos a la libre determinación".

También podríamos usar el concepto de "nación", tan manoseado por los políticos nacionalistas y los maestros de banquillo en las repúblicas ilustradas; pero recordando que la nación no es más que una "comunidad imaginada" (Benedict 1983), esta ha perdido un poco de su lustre, convirtiéndose más bien en un lastre en época de globalización. No olvidemos, sin embargo, que si bien los pueblos tienen derechos, las naciones también tienen voz y voto en las Naciones Unidas y, lo que es más importante, tienen estados y ejércitos que usan con frecuencia para combatir a otras naciones.

También hay problemas con el vocablo "etnia", que con frecuencia viene atado al término "minoría". Así, hablamos de minorías étnicas, de grupos étnicos, de identidades étnicas o de etnicidad, como un atributo de las personas, o bien, de conflictos étnicos como de algo que sucede al interior de las fronteras nacionales. A veces nos huele un poco a folclor. Existen lujosos libros profusamente ilustrados de "arte étnico" que los amigos le regalan a uno para Navidad cuando no saben qué otra cosa obsequiar. Según algunas estimaciones, hay en el mundo varios miles de etnias, mientras que solamente existen unos doscientos Estados nacionales. Por cierto, según la ONU las minorías étnicas también tienen derechos, pero menores que los pueblos y las naciones.

Tenemos el noble vocablo de la "cultura", un concepto que abarca mucho y es prácticamente imposible de definir. Sabemos que los pueblos, las naciones y las etnias son portadores de culturas diferentes, pero en la tradición

intelectual la cultura tiende a ser abstraída de los seres humanos reales y adquirir casi vida propia independientemente de los grupos sociales que viven en el tiempo y en el espacio concretos. Se habla, por ejemplo, de la cultura universal o de la cultura empresarial o de la de los jóvenes etc. La UNESCO (1996), que es el organismo de las Naciones Unidas encargado de promover la cultura en el mundo, establece que la "cultura es la última frontera del desarrollo".

Finalmente, es preciso mencionar el también venerable concepto de "civilización" que constituye una herramienta útil para distinguir grandes conglomerados culturales identificados por determinados elementos y valores compartidos, los cuales según algunos autores han competido históricamente por la hegemonía o el dominio mundial. Inspirándose en O. Spengler y A. Toynbee, entre otros, se pueden caracterizar periodos de la historia mundial y grandes espacios geopolíticos como conjuntos civilizatorios. Hay quienes hoy en día vaticinan (y de hecho promueven) una cruenta guerra mundial entre civilizaciones. (Huntington)

Quedémonos pues con el concepto de "pueblos". Si algo ha logrado la globalización, es acercar a los pueblos del mundo vía medios de comunicación, mercados globales, nuevos procesos productivos internacionalizados, homogeneización del consumo y las ubicuas redes de relaciones que traspasan fronteras y desafían el concepto mismo de Estados nacionales. Además, el fenómeno más dramático de la globalización es sin duda el de las masivas migraciones de grandes conjuntos humanos (principal

pero no únicamente de este a oeste y de sur a norte), que han modificado sustancialmente la composición demográfica, cultural, social y política de numerosos países.

La globalización ¿tiende a homogeneizar las culturas o bien a fragmentar la cultura? El debate está abierto. Hay quienes afirman –y lamentan– que la globalización impone cada vez más un solo modelo cultural, impuesto por el Imperio al resto del mundo. (El Imperio, dicho sea de paso, es más que el viejo imperialismo de un solo país sobre los demás; el Imperio, según Hardt y Negri, es el sistema global de dominación en el que estamos todos involucrados en la actualidad). Otros afirman que que la multiculturalidad mundial no es más que una estratagema de dominación que beneficia al susodicho imperio al crear nichos de mercado culturalmente contruidos que de esta manera también fragmentan la capacidad de resistencia y de protesta.

En fin, hace décadas se viene pugnando por un diálogo intercultural. El respeto a las culturas otrora oprimidas por el colonialismo y el racismo internacionales se ha tornado un imperativo de la convivencia mundial. ¿Será que si hubiera más diálogo entre los pueblos –culturas, civilizaciones– habría menos guerras? La UNESCO ha asumido el diálogo entre culturas como una de sus prioridades desde su fundación en 1946. La Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, aprobada en noviembre 2001, establece que:

"...el pluralismo cultural constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural."

"...Inseparable de un contexto democrático, el pluralismo cultural es propicio a los intercambios culturales y al desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública."

"...La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana."

Si la diversidad cultural es un hecho de nuestro mundo, el pluralismo cultural es la respuesta política en el marco del respeto a los derechos humanos.

DE LO GLOBAL A LO GLOCAL

Pero esta problemática no aparece solamente a nivel planetario entre países y regiones, naciones y civilizaciones. Por el contrario, en donde se manifiesta con mayor agudeza es precisamente al interior de los Estados nacionales, el segundo nivel en que debe analizarse esta temática, que es también en donde los conflictos etnopolíticos y culturales se tornan a veces sumamente violentos. Aquí, el problema fundamental es que la concepción hegemónica y ampliamente extendida del Estado nacional monoétnico no corresponde a la heterogeneidad cultural de la gran mayoría de los países del mundo. La serie de mortíferos conflictos etnonacionales que han caracterizado a numerosas regiones durante las últimas décadas del siglo veinte tiene su origen con frecuencia en la incapacidad del Estado para manejar adecuadamente la diversidad étnica al interior de sus fronteras.

Si bien hay en cada conflicto una multitud de factores intervinientes, el reclamo del derecho al respeto de la identidad colectiva es una de las constantes en estos procesos. Así lo reconoce la Declaración de la UNESCO cuando habla del "*compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos autóctonos.*" Muchos estados en la actualidad han adoptado el multiculturalismo en sus legislaciones internas.

El tercer nivel que requiere ser tomado en consideración es el local: la familia, el barrio, la comunidad. Cada vez más, el pluriculturalismo se vive cotidianamente en la escuela, el trabajo, el vecindario, el equipo de fútbol. Es allí en donde se fortalecen o se rompen las barreras interculturales. En la Europa multicultural de las migraciones internacionales, los migrantes se enfrentan al racismo y el rechazo de la población local, y lo que es un problema social deviene con frecuencia un asunto de justicia y de policía. En las grandes ciudades norteamericanas las minorías negras, hispanas y asiáticas se codean y compiten en el mercado, en la vivienda, en la escuela, en la calle, y las identidades culturales se politizan y se instrumentalizan. Según algunos estudiosos, los conflictos civilizatorios a nivel local pueden poner en peligro la supervivencia de las naciones: es lo que pregona Sartori ante el "peligro" que representan los inmigrantes musulmanes en los países europeos y el inefable Huntington ante la "invasión" hispánica en Estados Unidos.

La multiculturalidad, con sus múltiples facetas y vertientes, es una realidad de nuestro tiempo, que la globalización no ha hecho más que resaltar, que algunos denominan la esfera de lo *glocal*. Lo que más vemos en la actualidad es su aspecto dramático: sus genocidios, sus depuraciones étnicas, sus desplazados y refugiados, sus motines y matanzas, su intolerancia recíproca. Recuérdese el debate político en Francia en torno al uso del velo islámico (*chador*) por las jovencitas en las escuelas laicas de la *République Française*.

Menos traumáticamente nos impresiona su aspecto folclórico y comercializado cuya esencia se expresa bien en la publicidad de los "colores unidos de Benetton", o los peinados *rasta*, la rola *rap* y el baile *hip-hop*.

IDENTIDAD Y DERECHOS CULTURALES

En el fondo de estas manifestaciones encontramos una necesidad humana fundamental: la que tiene todo grupo humano de poder vivir de acuerdo con sus valores y su cosmovisión, la que tiene toda persona de sentirse pertenecer a una colectividad con la cual comparte estos valores y que le proporciona identidad y seguridad. Estas necesidades se han transformado un conjunto de derechos humanos que son reconocidos cada vez más por el derecho internacional.

Como parte de este conjunto de derechos humanos destacan los derechos culturales, a los cuales, por cierto,

se les ha prestado menos atención que a otros. La norma internacional actual de los derechos humanos la proporcionan los convenios y las declaraciones en la materia adoptados por el sistema de las Naciones Unidas. La Declaración Universal de Derechos Humanos adoptada por la Asamblea General de la ONU en 1948, establece en su artículo 27 que:

"Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten".

En otros documentos de la ONU se puede encontrar una gran variedad de referencias a los derechos culturales que tienen que ver con el acceso a, y el goce de la cultura, el desarrollo cultural, el patrimonio histórico, las lenguas, la educación, la espiritualidad, la investigación científica, los derechos de autor, la propiedad intelectual, los restos arqueológicos, los lugares sagrados y el uso de los recursos naturales así como el conocimiento tradicional de la flora y la fauna.

Si bien estos derechos culturales, como todos los demás derechos, pertenecen esencialmente a la persona humana –es decir son derechos individuales–, es claro que no se pueden ejercer plenamente si no es en el marco de una colectividad social tómesese comunidad, etnia, pueblo o nación. ¿De qué sirve tener el derecho a usar su propia lengua si no hay escuelas o medios de comunicación para ello? ¿Cómo se puede ejercer la libertad de creencia

si no es en comunión con otros creyentes afines? ¿Cómo puedo gozar libremente y crear plenamente mi cultura si no es junto a otros miembros de la misma?

Los derechos culturales no existen aislados, se encuentran estrechamente vinculados a todos los demás derechos humanos, de tal suerte que la violación de unos implica la violación de los demás. Tomemos por ejemplo el derecho a la educación, garantizado en el artículo 13 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. En atención al marco de la diversidad cultural, el derecho general a la educación puede interpretarse razonablemente como el derecho de los pueblos a la educación en su propia lengua y cultura. Esto es precisamente una demanda constante de las minorías étnicas y los pueblos indígenas en todas partes del mundo, y hacia esta meta se dirigen actualmente los esfuerzos en materia de derechos culturales.

Echando una ojeada a la historia de cómo se fueron definiendo los derechos culturales podemos advertir una paulatina transformación conceptual. Al principio se hablaba del "derecho a la cultura" y se entendía este como un mecanismo de "acceso" a una entelequia llamada cultura, que de alguna manera era considerada como externa al portador de los derechos culturales. Luego se hablaba cada vez más de la "participación" en la cultura como un proceso dinámico e interactivo entre creadores y consumidores de productos culturales. Más recientemente se ha enfocado la cuestión de la "identidad cultural" de individuos y pueblos como libertad fundamental y derecho ina-

lienable. Por último, en años recientes, se hace énfasis en la diversidad y el pluralismo culturales como fenómenos societarios vinculados al pleno goce de todos los derechos humanos.

Este debate conduce progresivamente de un esquema en el que se privilegian sobre todo los derechos de los individuos (algunas veces exclusivamente) a un escenario en que los portadores de los derechos son también (pero no exclusivamente) las colectividades: las comunidades, las naciones, los pueblos. *Puede decirse que los derechos culturales siendo poseídos por las personas, están depositados en los pueblos.* Unas y otros son esenciales para el goce efectivo de los derechos culturales.

En suma, estamos hablando de derechos colectivos. La problemática de los derechos culturales de las minorías y de los pueblos indígenas ilustra bien las distintas vertientes del debate.

Tomemos por ejemplo el derecho a la identidad cultural, discutido en distintos foros de la UNESCO y otros espacios a lo largo de los últimos años. Las identidades culturales no son atributos fijos o permanentes de los individuos. Se trata, más bien, de artefactos, de construcciones, de inventos, de discursos, de comportamientos y de mundos simbólicos. De niño yo asumo una identidad cultural que me es dada por mi familia o por el medio inmediato en el cual me encuentro. Con el tiempo puedo razonar y actuar conforme a esa identidad, o bien, asumir y construir otra. Pero esto sucede en el marco de límites

más o menos rígidos impuestos por las circunstancias de mi inmersión en el contexto social y cultural colectivo del cual formo parte. La identidad cultural individual siempre (o casi siempre) refleja una identidad cultural colectiva preexistente y externa a mí.

Puedo aceptarla total o parcialmente, tratar de modificarla o bien rebelarme o alejarme de ella, según las circunstancias. Pero independientemente de las acciones de tal o cual individuo, las identidades culturales colectivas se mantienen y se reproducen en el tiempo y el espacio.

En el transcurso histórico las identidades colectivas pueden modificarse por factores exógenos a veces violentos, tales como genocidios y conquistas, guerras, desplazamientos forzados, migraciones de todo tipo, como también por efecto de la imposición de estrategias de desarrollo, políticas educativas, evangelizaciones, o el impacto de los medios masivos de comunicación.

En la época moderna el fenómeno que más ha influido en las transformaciones de las identidades colectivas de los pueblos ha sido la construcción de los Estados nacionales. El Estado nacional clásico crea, reproduce e impone a sus súbditos (hoy llamados ciudadanos) un modelo de nación que excluye y rechaza otros modelos culturales distintos al suyo. Para lograr esta homogeneización cultural el Estado nacional moderno (desde el siglo XIX hasta la actualidad) echó mano de múltiples mecanismos para eliminar, expulsar, marginalizar, aislar, subordinar, asimilar o integrar a los grupos heteroculturales, desde prác-

ticas de genocidio, depuraciones étnicas, o rígidos sistemas jerárquicos como el apartheid, hasta políticas etnocidas llevadas a cabo a veces en nombre de las mejores intenciones y conocidas alternativamente como progreso, desarrollo, misión civilizadora, unificación nacional o indigenismo.

LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

La creciente atención que reclaman actualmente los pueblos indígenas constituye un buen ejemplo de la dinámica de estos procesos. Antiguamente relegados al desprecio y la marginación, ignorados por los grupos dominantes y las sociedades nacionales, los pueblos indígenas han resurgido en años recientes como nuevos actores sociales y políticos en numerosos países así como en el escenario internacional. La presencia de los pueblos indígenas en el ámbito internacional ha sido toda una odisea y merece una crónica aparte.

Exigiendo sus derechos humanos largamente denegados, los pueblos indígenas reclaman ahora prioritariamente el respeto a sus derechos culturales, entendidos como plataforma indispensable para su plena participación en la vida nacional de sus países. Estos planteamientos surgieron con fuerza en México a raíz del levantamiento zapatista de 1994. Los Acuerdos de San Andrés firmados entre el EZLN y el gobierno federal enfocaron los derechos y la cultura indígenas. Curiosamente se pensó que serían los temas sobre los cuales iba a ser más fácil lograr un consenso –como de hecho lo fue–, pero por otra parte

generaron tanta controversia y conflicto en el país que el gobierno del entonces presidente Zedillo decidió ignorar lo que sus funcionarios habían firmado. La reforma constitucional del año 2001, ya durante una nueva administración, no se atuvo a lo pactado en los mencionados acuerdos, y a la postre fue rechazada no solamente por los zapatistas sino por todo el movimiento indígena nacional y numerosas organizaciones de la sociedad civil.

Un caso emblemático de estas cuestiones lo proporciona Guatemala, en donde el 60% de la población nacional es indígena. Después de más de tres décadas de guerra civil, en 1996 fueron firmados los Acuerdos de Paz, incluyendo el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, que establece que la nación guatemalteca tiene un carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe y reconoce que "los pueblos indígenas han sido particularmente sometidos a niveles de discriminación de hecho, explotación e injusticia por su origen, cultura y lengua...". Además, "que será posible desarraigar la opresión y la discriminación sólo si se reconocen en todos sus aspectos la identidad y los derechos de los pueblos que la han habitado y la habitan..."

El pleno ejercicio de los derechos humanos de los pueblos indígenas requiere del reconocimiento de sus derechos como pueblos, es decir, de sus derechos colectivos, comunitarios. La multiculturalidad no es, en los países americanos, una nostalgia folclórica ni un ardid de las empresas transnacionales para incrementar el consumo de sus marcas (acuérdense que hoy en día el gran capital,

como ha señalado Klein (2000), no vende productos sino que promueve sus marcas, sus nombres, sus logos). Los pueblos oprimidos, explotados y discriminados que reclaman sus derechos culturales y colectivos no lo hacen para "celebrar la diferencia" –la que, en sí misma, no es ni buena ni mala–, sino para garantizar sus derechos humanos y para lograr un mínimo de poder en la polis que les permita participar en condiciones de igualdad en la gobernanza democrática de sus países.

También existen fuerzas políticas y corrientes ideológicas que se oponen a estos reclamos y demandas con argumentos diversos. Se afirma, por ejemplo, que solamente los derechos individuales pueden ser considerados como derechos humanos; que los pueblos no pueden ser sujetos de derechos al margen del Estado; que la propiedad individual de la tierra y los recursos debe prevalecer por encima de los intereses colectivos y que la única forma admisible de administración territorial es aquella que ya está establecida en la constitución política del estado republicano (federal como en México, o unitario como en Guatemala y Chile).

Nada ilustra mejor estas controversias que el debate en torno a la autonomía. Los Acuerdos de San Andrés, que debían haberse incorporado a la reforma constitucional, pero no fue así, reconocen el derecho de los pueblos indígenas a la autonomía, reclamo legítimo porque en la organización territorial administrativa vigente estos pueblos han estado generalmente marginados de las estructuras del poder a nivel regional. No obstante que la autonomía es un

principio filosófico vinculado a la dignidad humana, como lo reconoce la filosofía política de Occidente, hay voces que siguen oponiéndose a la autonomía de los pueblos indígenas en nombre de la unidad del Estado por una parte y de los derechos individuales por la otra, sin remarcar que la autonomía bien entendida no atenta ni contra aquella ni contra éstos. No cabe duda que será necesario precisar las modalidades de la autonomía, como se hace en muchos países que han adoptado regímenes autonómicos sin caer en los extremos que sus críticos temen. Pero las dificultades que pueda acarrear su implementación no deben vulnerar un derecho humano garantizado en los instrumentos jurídicos internacionales, como es el derecho de los pueblos a la libre determinación.

La temática central de este nuevo gran "debate por la nación" lo constituyen precisamente los derechos culturales de los pueblos indígenas. Por haberlos descuidado e ignorado durante tanto tiempo, ahora se encuentran en el centro de las preocupaciones nacionales. Si nos seguimos resistiendo a reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas como derechos humanos, seguiremos alimentando la intolerancia, los conflictos sociales y por ende, la violencia con su secuela de violaciones graves a los propios derechos humanos.

MULTICULTURALISMO ¿PARA QUÉ?

Resumamos. La diversidad étnica y cultural es una característica de los pueblos del mundo, enraizada en anti-

guos procesos históricos, y sujeta a constantes modificaciones que se aceleran como resultado de la globalización. La diversidad cultural es un derecho humano que precisa ser cuidado por adecuadas políticas culturales. Vivir libremente la cultura y la identidad propias es uno de los derechos humanos más preciados (e infelizmente más violados a lo largo de la historia).

Los derechos culturales son individuales y colectivos a la vez. Si se niega a un pueblo como tal el derecho a su cultura colectivamente, se están negando derechos humanos individuales a sus miembros. Pero, por otra parte, una colectividad cualquiera que niega derechos humanos individuales a sus integrantes en nombre de valores culturales absolutos no tiene autoridad moral para reclamar ante otros pueblos el respeto a estos valores. Me refiero sobre todo a culturas que permiten o incluso ejercen la violación a los derechos de las mujeres y las niñas, o las que practican en forma persistente y a veces brutal, la intolerancia religiosa, la discriminación racial o la xenofobia.

Si bien en algunos casos –como en los países capitalistas avanzados– la celebración de la diversidad cultural (el tan anunciado multiculturalismo) puede ser un mero simulacro para enmascarar las profundas diferencias socio-económicas generadas en forma permanente por el modelo económico neoliberal, también es cierto que el reclamo de los pueblos por sus derechos culturales constituye en numerosas circunstancias una parte integral de su lucha por la sobrevivencia, por la igualdad y por la participación democrática, es en realidad una forma de re-

sistencia, como lo demuestran los pueblos indígenas actualmente.

En los contextos considerados podemos decir que la multiculturalidad significa varias cosas a la vez.

- a) En primer lugar, se refiere al reconocimiento de una realidad social y cultural. Dicho reconocimiento ya lo estamos comenzando a ver en los marcos jurídicos, pero aún no se perfila de manera adecuada y suficiente en las políticas culturales y educativas ni en la conciencia pública.
- b) En segundo lugar, la multiculturalidad puede ser considerada como un proyecto de nación: la necesidad urgente de redefinir el concepto y el modelo de nación que maneja la sociedad en su conjunto y el que cada uno de nosotros lleva adentro.
- c) Tercero, la multiculturalidad constituye actualmente un marco para el reordenamiento de las relaciones sociales y políticas con el objeto de reafirmar lo que tiende a llamarse la ciudadanía multicultural.
- d) En el campo de las leyes y las instituciones, también ha de ser considerada como eje en torno del cual se construye una nueva normatividad jurídica y política en los estados nacionales.
- e) Además puede establecerse como objetivo de políticas educativas y culturales, afectando programas y proyec-

tos, pensums y currícula, contenidos pedagógicos y programáticos, así como instituciones públicas diversas (por ejemplo, en México existe desde hace un cuarto de siglo la Dirección General de Culturas Populares y se ha creado el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas; en Guatemala, la Academia de la Lengua Maya que comenzó siendo una organización no-gubernamental es ahora un organismo para-estatal).

- f) De manera cada vez más insistente, la multiculturalidad es tomada como una bandera de lucha, es reivindicada como una forma de resistencia a las políticas asimilacionistas y a la discriminación, y se constituye en esta etapa como una manera de hacer política; la multiculturalidad se ha vuelto una nueva ideología política.
- g) Pero también es criticada, cuando no satanizada, por quienes sienten peligrar sus propias identidades civilizatorias ante la marea multicultural (sobre todo si se trata de inmigrantes pobres del viejo Tercer Mundo allende las fronteras).
- h) Finalmente, como nos lo recuerda Néstor García Canclini y otros, la multiculturalidad es también una manera de integrarse a la globalización. Somos productores y consumidores multiculturales de la globalización –ocupamos nichos multiculturales del mercado mundial–, contribuimos al sueño milenarista de la acumulación multicultural del capital: el nirvana multicultural, sin duda.

Progresar de la multiculturalidad al pluriculturalismo significa plantear este como una política de derechos humanos que tiene vertientes filosóficas, constitucionales, jurídicas, políticas, económicas, sociales y culturales, y que debe ejercerse en los tres niveles ya mencionados.

Más allá de políticas específicas de promoción educativa, lingüística, comunicativa y cultural, el pluriculturalismo requiere de un nuevo concepto de ciudadanía, que se ha llamado, en el marco de enfoques distintos, la ciudadanía cultural, multicultural o étnica. La ciudadanía multicultural (Kymlicka) –para retener uno de estos vocablos en el contexto actual–, significa el reconocimiento político y jurídico de las diversidades étnicas en el marco de un Estado democrático y la participación activa de grupos culturalmente diferenciados –eventualmente de "pueblos" en el sentido sociológico de la palabra– en los procesos socio-políticos. Para lograr este objetivo, se requieren en algunos casos modificaciones constitucionales de fondo; en otros, nueva legislación. En todo caso, sería preciso emprender reformas del Estado (para usar una palabra que ahora está de moda), construir un nuevo proyecto de nación. Lo cual requiere también de un cambio de mentalidades y de una nueva visión del mundo que queremos, que será, como dicen los zapatistas de las montañas del sureste de México, un "mundo en que quepan todos los mundos."

REFERENCIAS

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, 1983, Verso.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, 1989, Grijalbo.
- Hardt, Michael & Antonio Negri. *Empire*, Cambridge, 2001, Harvard University Press.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations*. New York, 1996, Simon & Schuster.
- Klein, Naomi. *No Logo*. London, 2000, Flamingo.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford, 1995, Clarendon Press.
- Sartori, Giovanni. *La sociedad multiétnica*. México, 2001, Alfaguara.
- UNESCO. *Nuestra diversidad creativa*. París, 1995, Unesco Publishing.

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

Exposición en el ciclo "*Diálogos de Noviembre*",
organizado por CLACSO,
en Buenos Aires, 16 de Noviembre de 2009

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

En la primera vertiente tenemos a quienes subrayaron la unidad lingüística de la América Hispana no solamente como un signo identificador sino como un elemento interpretativo de la identidad cultural y social de sus habitantes. Las pretensiones imperiales francesas condujeron a la invención del concepto de América Latina, que sigue muy enraizado en la actualidad, mientras que la vocación iberoamericanista de la Hispanidad fomentadas por la España franquista y sus herederos no

logró el mismo impacto en la conciencia y el discurso de los hispanoamericanos. Además de la identidad lingüística, estas corrientes enfatizaron la importancia de la religión católica como marcador cultural, sobre todo frente a la América anglosajona protestante. De esta diferencia religiosa surgieron múltiples intentos de caracterizar la personalidad y los valores éticos de unos y otros, que se reflejaron a lo largo de varias generaciones en las obras de ensayistas que se proponían contrastar los valores materialistas del protestantismo septentrional a la espiritualidad católica de la América meridional. No faltarían quienes querían explicar las diferencias económicas entre Norte y Sur con base en estos términos.

A raíz de la Segunda Guerra Mundial, las nuevas instituciones internacionales procedieron a dividir el mundo en conjuntos regionales y así se fue cristalizando el concepto de América Latina como unidad de análisis y bloque político (el "voto latinoamericano" en la ONU, la OEA) y espacio de políticas financieras y públicas. La CEPAL, El BID, la OPS, etc., contribuyeron a enfocar la acción pública (*public policies*) en torno a esta nueva construcción regional, lo cual no tardó en reflejarse en las actividades de las ciencias sociales (CELADE, FLACSO, promovida por la UNESCO y otras). En el ámbito propiamente académico surgieron las *area studies* en las universidades norteamericanas, y pronto fueron creados los centros e institutos de estudios latinoamericanos, la mayoría de las veces con fuerte financiamiento de fundaciones privadas a instancias de las necesidades públicas. Para nadie es un secreto que este interés público regional (cuando menos por América

Latina) surgió de las preocupaciones geopolíticas de Seguridad Nacional del Gobierno americano. Algunos de los centros mencionados pronto se convirtieron en importantes think tanks sobre la "problemática latinoamericana," desarrollaron currícula latinoamericanistas, atrajeron a numerosos investigadores y estudiantes, lanzaron importantes series de revistas y publicaciones sobre la temática latinoamericana y tuvieron una considerable influencia sobre el desarrollo de las ciencias sociales en los países latinoamericanos, sobre todo a partir de los sesentas del siglo pasado. A través de becas, proyectos de investigación, seminarios y conferencias, publicaciones y documentación, numerosas disciplinas de las ciencias sociales se dedicaron a "pensar" y a "discursar" América Latina. En este proceso se constituyeron instituciones como CLACSO, LASA y ALAS que siguen siendo sitios emblemáticos en donde se practica el "discurso" latinoamericanista.

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

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

Podemos preguntarnos, las ciencias sociales ¿siguen pensando América Latina –que es diferente a "pensar en América Latina."–? ¿Han repensado a la región, o se han olvidado de ella como tal? Las grandes interpretaciones ahora han perdido su atractivo; desde que el postmodernismo se adueñó de las ciencias sociales (y se apoderó de numerosos científicos sociales), los megarelatos ya no están de moda. En su lugar, están de moda las comparaciones. Se cultivan las investigaciones minucio-

sas sobre tendencias, divergencias, desviaciones, curvas, contingencias, causalidades, medias y normas, aceptando siempre, claro, los márgenes de error. Y de esta manera se acumula la información sobre el crecimiento económico, la desigualdad social, los procesos electorales, la urbanización, las migraciones, las actitudes de la opinión pública, el comportamiento de los consumidores, la influencia de los medios, la eficiencia terminal educativa, las conductas sexuales, etc. Se presentan interesantes comparaciones entre países latinoamericanos y sin duda se derivan ideas e interpretaciones sobre lo que resta de "América Latina", incluida ahora la que se encuentra, gracias a la globalización, en Estados Unidos, bajo nombres como *latinos* e *hispanics*.

En términos de producción científica, los resultados se encuentran generalmente en gruesos volúmenes confeccionados y coordinados en equipo, y mucho menos en escritos de algún solitario "pensador". Los intentos de síntesis (para no hablar de la "gran síntesis" a la europea) son demasiado escasos para hacer mella en el devenir de las ciencias sociales. Es triste decirlo, pero en buena medida, este retroceso del "pensar latinoamericano" es resultado precisamente de las tendencias históricas aludidas y su influencia sobre nuestras instituciones y sus presupuestos.

Lo anterior no significa de ninguna manera que las ciencias sociales contemporáneas no hayan producido nuevos conocimientos importantes o propuesto modelos, esquemas analíticos y enfoques teóricos valiosos. La diferencia se da en la escala de la unidad de análisis (pocos

se atreven hoy a generalizar sobre América Latina en cualquiera de nuestras disciplinas) y en la ambición de la teorización. Todo este trabajo (que se ha multiplicado considerablemente en los últimos años, dando por resultado una producción vasta, rica y diversificada) es un repensar colectivo sobre "nuestra América." (Valga la osadía de referirme a un término *passé* del gran José Martí).

Tomemos, entre tanta cosecha sabrosa, un botón de muestra. Al presentar una reflexión colectiva sobre la materia, Manuel Antonio Garretón (1999:3) comienza preguntándose acerca del significado de la globalización para la integración de Latinoamérica. Advierte que "hay que distinguir entre las transformaciones reales, a nivel estructural, cultural y de la subjetividad individual y colectiva, y las ideologías que acompañan a estas transformaciones." Según el autor, las sociedades latinoamericanas han vivido cuatro profundas transformaciones en las últimas décadas: 1) el predominio de modelos político-institucionales de concertación y conflicto que tienden a reemplazar a las dictaduras, guerras civiles y modalidades revolucionarias; 2) el agotamiento del modelo de "desarrollo hacia adentro," 3) el aumento de la pobreza y la marginalidad, con una recomposición del sistema de actores sociales, y 4) la crisis de la modernización occidental y de cultura de masas, predominante en nuestra cultura.

Se ha reforzado la sociedad política y la democratización, dice Garretón, pero al mismo tiempo su impacto es más reducido en la sociedad postindustrial globalizada, en la cual el eje organizador es el consumo y la comuni-

cación, a diferencia del trabajo y el Estado que caracterizaban a las sociedades industriales nacionales anteriores. Como consecuencia tienden a predominar como nuevos actores sociales básicos los públicos no estructurados (vinculados al consumo) y los actores identitarios ligados a factores adscriptivos más que electivos y a intereses particulares más que universales. Esta circunstancia modifica la concepción clásica de lo que es ciudadanía, acompañada de nuevos modelos de inclusión/exclusión antes desconocidos en nuestros países.

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

Todo ello, concluye Garretón, (1999: 24-28) conduce a que la política en su sentido clásico, como "cemento" de la sociedad o constructora de la identidad nacional, pierda relevancia y ceda el paso a una "expresión multidimensional de la subjetividad individual y colectiva fuera de la política." Por ello ya no puede reducirse la idea de espacio cultural latinoamericano a asegurar la identidad y la presencia de la región en el mundo, a través de la lengua o de sus manifestaciones culturales. El proceso de reconstrucción de la polis a nivel nacional-estatal y de construcción de un sistema continental incluye dimensiones económicas y políticas fundamentales, pero no puede prescindir tampoco de una dimensión cultural que está presente en todas las esferas.

Ya Néstor García Canclini había llamado la atención a la heterogeneidad multitemporal de las culturas latinoamericanas. Con sagacidad nos dice que en el estudio de la heterogeneidad cultural encontramos "una de las vías para explicar los poderes oblicuos que entreveran instituciones liberales y hábitos autoritarios, movimientos sociales democráticos con regímenes paternalistas, y las transacciones de unos con otros." (García Canclini, 1989:15). La globalización, que García Canclini describe como "un objeto cultural no identificado" (García Canclini, 1999: 50), ha transformado a las sociedades latinoamericanas en las últimas décadas, pero también ha requerido de nuevos enfoques analíticos, entre los que destacan la hibridización y el multiculturalismo. "En las reuniones de gobernantes americanos –observa García Canclini– parecen no haberse enterado de que la identidad es ahora,

para millones de personas, una co-producción internacional. (García Canclini, 1999: 124)

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

Un duro juicio sobre la década del 80 fue pronunciado por Francisco Weffort (1995), antes de que asumiera el cargo de ministro de cultura de Brasil en el gobierno del otrora sociólogo dependista Fernando Henrique Cardoso. Comienza anunciando que el fin del siglo "registra una de las épocas de mayor crecimiento democrático y también de mayor crisis económica y social en la historia de los países de América Latina," (399) y pregunta, seguramente con afán polémico, si se puede admitir la posibilidad de que los países mueran. Porque, "si los latinoamericanos no están preparados para ver lo que se viene por allí, podrían ver convertidas en chatarra no sólo muchas de sus máquinas e industrias, sino también algunas de sus ciudades, tal vez regiones e incluso países enteros." (401) Juicio devastador, sin duda, pero fundamentado. Porque según Weffort, la modernización ha sufrido un estanca-

miento en los planos social y económico, que afecta, en algunos casos, "la posibilidad misma de supervivencia de las sociedades nacionales." He aquí que en la década en la que se celebra en América Latina la transición democrática, y el modelo modernizador globalizante de nuestras sociedades, hay quien cuestiona la viabilidad misma de los países de la región. El empobrecimiento, el desgaste, el estancamiento, son conceptos que se aplican a la "década perdida" de los ochenta. En la mayoría de los países, constata Weffort, se agravan los viejos problemas de subempleo, marginalidad social, desempleo, caída de los ingresos, deterioro de la calidad de vida, destrucción del medio ambiente, etc. Hoy, veinte años después, los datos confirman ampliamente este panorama. Pero la cultura política latinoamericana, considera Weffort, no refleja esta crisis. Nos dice que "el pensamiento latinoamericano afirma la política como terreno de la libertad," ya que la lucha contra las dictaduras demostró que es posible avanzar hacia la democracia incluso en un periodo de crisis económica (en contraste con las teorías que afirman que la democracia sólo se da en el marco del desarrollo económico). La lucha política, resulta en consecuencia uno de los caminos para que estos países recuperen su sentido de viabilidad. Pero, ¿qué es lo que caracteriza la crisis actual? Según Weffort, es el bloqueo de las perspectivas que se ha traducido en un sentimiento de pérdida de futuro. Donde antes se pensaba en el progreso y el crecimiento de la riqueza frente a la pobreza, los años ochenta no corresponden a tales esperanzas. El juicio de Weffort es contundente: "Lo que vemos se parece más al desmoronamiento de una civilización que al anuncio de una

nueva era." (410) En fin, una anomía generalizada (idea que Weffort toma de Medina Echeverría) que nos ha llevado a diversos fenómenos de desorganización y de degeneración social en los que puede llegar a florecer incluso una "civilización de la cocaína" que se ha planteado inicialmente en el contexto colombiano pero que ya ha penetrado en México, Centroamérica y otros países. "Los países latinoamericanos se desintegran por dentro y por fuera," anuncia Weffort, y la región es una región de países estancados, que en los años ochenta sólo se salva por la democratización. Pero esta democratización que no ha podido resolver los problemas fundamentales de los países latinoamericanos nos ha llevado a una extraordinaria crisis de poder, y puede configurar una situación de regresión, caracterizada por un profundo apartheid social. Ni siquiera la gran capacidad de organización de la sociedad civil (demostrada a lo largo de la transición democrática) ha podido hacer frente a esta contradicción. Ante este panorama, Weffort llama a combatir la anomía creando un nuevo orden legítimo, un nuevo consenso. Sus buenos deseos no constituyen aún un plan de acción. Hay que evaluar lo que ha pasado en la región durante los noventa y en el nuevo milenio.

Heraclio Bonilla (2008:196) nos recuerda que la historia de América Latina es un proceso claro de "yuxtaposición de parcelas de realidad cuya racionalidad remite a temporalidades distintas." Pero a diferencia de los debates de los años setenta sobre la articulación funcional de los distintos modos de producción, Bonilla postula que los ordenamientos nuevos tienen la capacidad de destruir par-

cialmente al anterior, al mismo tiempo que no tienen la capacidad de reconstruir orgánicamente uno distinto. Ello tiene repercusiones en lo económico, lo social y lo político, que según el autor resulta en una lógica que "probablemente esté ubicada en algún lugar del inconsciente colectivo." Para abordar este universo recurre a la historia de las mentalidades y aboga por el "reconocimiento pleno del orden ideal, incluso la preeminencia de la superestructura en el ordenamiento del conjunto de la totalidad social." (196, 203) Estamos lejos de los análisis marxistas de la dependencia y de las clases sociales a los que se abocaron los científicos sociales latinoamericanos durante la segunda mitad siglo veinte.

Siguiendo, como ha sido costumbre, las principales modas intelectuales de los países metropolitanos, los investigadores latinoamericanos exploraron no solamente las mentalidades sino también las diversas subjetividades que el postmodernismo iba descubriendo. Frente a las estructuras determinantes y determinadoras surgieron los nuevos actores colectivos; ante el patriarcado real y simbólico se afirmó la identidad de género (femenina), en contraste con las estructuras de la producción fueron destacadas las redes de la información y los hábitos de consumo; la defensa de las libertades fundamentales desbancó la función social de los grupos organizados, y la pasión por la nación (esa comunidad imaginada como declarara un antropólogo) fue relegada mientras que las diversas identidades multiculturales, comunidades en construcción, llegaron a ocupar el escenario. (Gutiérrez y Balslev 2008) Estos debates fueron introducidos por los diversos escritos

en torno a la teoría postcolonial, en donde comenzó a tener importancia la capacidad de respuesta de los grupos subalternos. (Chakravorty 1988)

La gran diversidad interna de los países latinoamericanos no puede entenderse solamente como resultado de una historia colonial o de los efectos de una construcción nacional polarizante o una globalización excluyente. La continuada existencia de formas pre-modernas de explotación y exclusión fue señalada desde los sesentas por González Casanova (1963, 2007) y Stavenhagen (1963) mediante el concepto de "colonialismo interno." Quijano (2006, 2007) sostiene que "la colonialidad (del poder) es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social." Años antes Quijano (1992) ya había anunciado que era necesaria "la decolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad."

Este llamado nos acerca a la influencia en América Latina de los estudios postmodernos y postcoloniales, que llaman la atención, como señala Mignolo (2007), a la coexistencia de un discurso hegemónico (europeo, moderno) y un discurso contrahegemónico (posmoderno,

poscolonial). Para superar definitivamente el legado de la modernidad es preciso dar un giro epistémico decolonial. Según Mignolo, el pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño. La actualidad pide, reclama, un pensamiento decolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas "otras".

América Latina comenzó a ser repensada a través de nuevos discursos y narrativas. Con frecuencia se olvida, sin embargo, que estos cambios de perspectiva no se han dado caprichosamente, sino que reflejan nuevas tendencias y procesos sociales, o bien, cuando menos, realidades ignoradas en gran medida con anterioridad por las ciencias sociales.¹ Así ocurre, por ejemplo, con el debate, relativamente reciente, en torno al multiculturalismo y la interculturalidad ligados a la emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores sociales y políticos en América Latina.² Como ha planteado Escobar (2005), este análisis sugiere la necesidad de desplazarse de la sociología de las ausencias de los conocimientos subalternos a la política de la emergencia de los movimientos sociales; esto requiere examinar los movimientos sociales contemporáneos desde la diferencia colonial.

¹ Véase Asociación Latinoamericana de Sociología, ALAS (2009).

² Véase Bonfil 1981, Stavenhagen 1984, Stavenhagen 1997, Walsh 2007, Dietz y Mateos 2008.

El surgimiento de los pueblos indígenas como fenómeno sociológico y político tuvo que enfrentarse primeramente a dos paradigmas bien enraizados en el pensamiento de los científicos sociales en América Latina. Primeramente, la visión que equipara la modernización, el progreso, el desarrollo y la construcción nacional (conceptos poderosos de las ciencias sociales del siglo veinte) con la asimilación e integración de los pueblos indígenas al modelo de nación propuesto (desde el siglo diecinueve) por las clases dominantes, y ejecutado con ahínco por el Estado. Esta perspectiva se cristalizó a mediados del siglo veinte en la política indigenista de los Estados latinoamericanos, basada en la Carta de Pátzcuaro adoptada por el Primer Congreso Indigenista Interamericano de 1940.³

La segunda trinchera que tuvo que enfrentar el emergente movimiento indígena fue el análisis clasista de inspiración marxista-leninista, principalmente en su vertiente maoísta. En los debates que proliferaron a partir de la década de los sesenta (a veces vinculados a movimientos insurgentes guerrilleros como en Bolivia, Colombia, El Salvador, Guatemala, Nicaragua y Perú) los pueblos indígenas fueron categorizados como "campesinos pobres" cuyas aspiraciones y demandas debían ser canalizadas a través de la lucha de clases en alianza con otros sectores pro-

³ El Primer Congreso Indigenista Interamericano estableció el Estatuto Indigenista Interamericano, dependiente de la Organización de Estados Americanos que fue disuelto en 2009 después de languidecer durante varias décadas.

gresistas de la sociedad. Las identidades étnicas de los indígenas fueron más que una vez desechadas como elementos retrógrados y aún contrarrevolucionarios. Las tensiones que este enfrentamiento de perspectivas generó entre los científicos sociales así como otros actores sociales tuvo en ocasiones costos políticos y humanos elevados para los pueblos indígenas, como fue el caso en algunos de los países mencionados anteriormente.⁴

La mejor síntesis de la ideología indigenista oficial fue elaborada por el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán (1967), quien parte del hecho observable que las comunidades indígenas se encuentran en las regiones de refugio, a las que no ha llegado la modernización económica y social. Se caracterizan por la coexistencia de una población ladina (no indígena) dominante y una población indígena dominada, a través del proceso dominical. Los ladinos ejercen su dominio desde su sede en la ciudad regional primada, sobre una constelación de comunidades indígenas fragmentadas que dependen económicamente de este centro rector, cuya población, compuesta principalmente por ladinos, depende a su vez económicamente de los indígenas. Si bien el proceso dominical gira esencialmente alrededor del mercado y la dependencia económica creada en torno a su funcionamiento, otros factores influyen asimismo en la dinámica del poder ladino sobre la población indígena, como son la segregación

⁴ Para el caso de Guatemala, véase Esquit (2008); para los países centroandinos ver Pajuelo (2007)

racial, el control político, la discriminación y los tratos desiguales a los indígenas por parte de los ladinos, la distancia social, y la acción evangélica. En estas regiones interculturales existe entre los ladinos y los indígenas un sistema de castas, rígido, adscriptivo, y no un sistema de clases abierto, dinámico, basado en la movilidad social de sus miembros. De allí la necesidad de la acción indigenista, para liberar a los indios del proceso dominical, integrarlos a la estructura de clases y a la nación. Para Aguirre, la transformación de los indios de castas a clases es un paso esencial en la transformación de las regiones interculturales de refugio. En este proceso, dejarán de ser indios y serán integrados plenamente a la sociedad nacional. La política indigenista del estado tiene, según Aguirre, un papel modernizador, progresista y nacionalista. Las tesis del autor en este libro *Regiones de refugio*, que fue presentado por la delegación de México en un congreso indigenista interamericano, fueron ampliamente debatidas en la época, y también incorporadas al pensamiento indigenista de algunos países latinoamericanos. Aguirre Beltrán y otros indigenistas siempre sostuvieron que el indigenismo era una política de los mestizos para los indígenas, y no una ideología de los propios indígenas. Con variantes nacionales, el indigenismo mestizo ha sido esgrimido por el pensamiento político y social hegemónico de los países latinoamericanos hasta la actualidad. De hecho, el debate sobre la identidad mestiza y el mestizaje en América Latina, que comenzó desde los primeros años después de la Conquista, sigue vigente hoy en día vinculado a la percepción del significado de los movimientos indígenas. (Basave 2009, de la Cadena 2006)

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

El reconocimiento jurídico y constitucional de los pueblos indígenas representa un cambio de lenguaje que anteriormente se refería a "grupos étnicos" y "comunidades indígenas." A partir de los años ochenta numerosas leyes y varias reformas constitucionales incluyen el reconocimiento de los pueblos indígenas. Lo que antes pareciera ser un coto reservado a la antropología, despierta ahora el interés de las ciencias políticas y jurídicas. Junto con los indígenas, aparecen también nombrados, cada vez con más frecuencia, los pueblos de origen africano, los "afrodescendientes" que también han venido reclamando con insistencia sus derechos denegados e ignorados. El reconocimiento constitucional y jurídico establece, en principio, a los pueblos indígenas como sujetos de derecho y como objeto de políticas públicas. Sin embargo, el nombramiento legislativo puede ser también un retroceso frente a las nuevas normas internacionales en la materia, como sucedió en Chile en septiembre de 2009. En este país, el Senado aprobó a al vapor y sin consulta

previa una enmienda constitucional que simplemente "reconoce la existencia de los pueblos indígenas" y algunos derechos a las comunidades, organizaciones e integrantes de estos en conformidad con la legislación existente. Chile se coloca así muy lejos de la normatividad internacional en la materia que ha emergido en los últimos años.⁵ La reforma constitucional mexicana de 2001 no es menos restrictiva e incompleta. El debate constitucional y legislativo sobre el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas en países que durante su historia independiente los habían ignorado, se ha vuelto un nuevo campo contencioso en el que se dirimen visiones contrapuestas de la nación y de la sociedad. (Chenaut y Sierra 1995)

Los derechos de los pueblos indígenas comienzan ser introducidos en el discurso sobre los derechos humanos. Aunque los instrumentos jurídicos de derechos humanos del sistema interamericano no hacen referencia a los derechos indígenas, la Comisión Interamericana y la Corte Interamericana de Derechos Humanos comienzan a ocuparse del tema. A partir de 2001, la Corte dicta algunas sentencias favorables a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, con argumentos que provienen de las disciplinas sociales que se venían ocupando de estas cuestiones desde hace tiempo.⁶ A pesar de ello, en 2009, un proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas aún se encontraba enfrascado en la Orga-

⁵ Para un resumen de los derechos de los pueblos indígenas en Chile ver (Instituto 2004)

⁶ Stavenhagen 2009.

nización de Estados Americanos. En la ONU, en cambio, el Consejo de Derechos Humanos abrió un espacio que culminó con la adopción por la Asamblea General de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en septiembre de 2007. Con anterioridad, la Organización Internacional del Trabajo había adoptado en 1989 el Convenio 169 sobre poblaciones indígenas, que ha sido ratificado por la mayoría de los estados latinoamericanos.

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

Con la transición a la democracia que tiene lugar en numerosos estados de la región a partir de la década de los ochenta, se abre un ciclo de análisis sobre la pro-

blemática de la ciudadanía. Frente a la ausencia de ciudadanía en los regímenes autoritarios y a la ciudadanía controlada y restringida de los regímenes corporativistas, la transición democrática introduce plenamente el concepto de ciudadanía liberal que se ajusta bien al régimen de mercado libre de la era de la globalización. Pronto se advierte, sin embargo, que los acumulados rezagos en materia de derechos económicos, sociales y culturales, la persistente desigualdad y las repetidas crisis de legitimidad y representatividad en los países latinoamericanos hacen problemático el concepto (incompleto) de ciudadanía liberal en esta región en esta época. Como consecuencia de la irrupción de los pueblos indígenas en el escenario social y político cobra vigencia la noción de ciudadanía multicultural, que Kymlicka (1996) ha desarrollado para el caso de Canadá.⁷

En el contexto latinoamericano, Rodrigo Montoya (1998:98) propone la noción de ciudadanía étnica, en construcción actualmente. "Hay en el Perú de los últimos 25 años un hecho notable: el despertar indígena y la lucha por una ciudadanía étnica. Antes de 1969 no había en la amazonía peruana, ninguna organización indígena. En julio de ese año se formó el Congreso Amuesha, embrión y punto de partida de una nueva etapa que alcanzó su punto más alto con la formación de la Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica, (COICA) que liga a las organizaciones nacionales indígenas del Perú, Bolivia, Brasil,

⁷ Para debates semejantes en otros contextos, ver Martín Díaz (1998).

Ecuador, Colombia, Venezuela y Surinam, en 1984. En sólo veinte años hay por lo menos un centenar de organizaciones de los pueblos indígenas a nivel de valles, ríos, regiones, departamentos y de toda la selva. Las centrales AIDSESEP (fundada en 1981) y CONAP (Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana, creada en 1988) canalizan las dos vertientes organizativas, que a pesar de su división, expresan un avance significativo de los pueblos indígenas.... El derecho a la diferencia que se expresa en la noción de "ciudadanía étnica" es una novedad indígena en América del Sur..... cuestiona la homogeneidad -igualdad propuesta por el proyecto civilizatorio occidental- Desde las selvas tropicales de América surge una voz que cuestiona el ideal de la igualdad, para restringirlo a un conjunto de derechos como el de la vida, el trabajo, la salud, la organización, y que reclama un espacio pleno para que las diferencias lingüísticas y culturales se expresen libremente."

Al iniciar el siglo, la CEPAL publica un estudio de Álvaro Bello (2004) que representa una puesta al día tanto del debate académico como de la evolución política de la ciudadanía indígena en la región. Este nuevo concepto de ciudadanía multicultural, étnica o indígena no solamente toma en cuenta las realidades multiétnicas de los países latinoamericanos, sino también reconoce como sujetos ciudadanos a las colectividades (llámense pueblos, comunidades, naciones, nacionalidades etc.) además de los individuos. La clásica tradición de los derechos individuales universales es ampliada con el concepto de derechos colectivos, ahora también reconocido en los instrumentos

jurídicos internacionales de derechos humanos.⁸ Persiste, sin embargo, un enconado debate en torno a la noción de derechos colectivos. Hay quienes niegan rotundamente la posibilidad de que existan derechos humanos colectivos, es decir, de las colectividades, e insisten que por definición los derechos humanos son individuales, de la persona humana. En los debates en la ONU, algunos países rechazan el concepto de derechos colectivos, por lo que votaron en contra de la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas.

En años recientes, la noción de derechos colectivos de los pueblos ha hecho progresos en el derecho internacional, y comienza a abrirse paso también en el derecho doméstico, precisamente en relación con el concepto de ciudadanía étnica o multicultural. La situación de los pueblos indígenas demuestra que no podrán ser ejercidos efectivamente los derechos de los individuos si se desconocen los derechos colectivos de las comunidades y pueblos a los que pertenecen estos. Algunas sentencias recientes de la Corte Interamericana de Derechos Humanos apuntan en esa dirección.⁹

⁸ Los derechos de los pueblos aparecen en el art. 1 de los dos pactos internacionales de derechos humanos de la ONU, adoptados en 1966. El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación aparece en el art. 3 de la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas.

⁹ Jelin y Hershberg, 1996, Garretón y Newman 2001, González Casanova y Roitman 1996, Martí y Puig 2007.

Uno de los planteamientos más insistentes de los movimientos indígenas se refiere al uso del derecho propio, que es reconocido en algunas de las nuevas legislaciones y conduce a animados (y a veces enconados) debates sobre el pluralismo jurídico en nuestros países. La visión monista del derecho, que ha prevalecido durante la época republicana hasta la actualidad, acepta que en el Estado nacional ha de funcionar un solo sistema jurídico, y argumenta con frecuencia que la pluralidad de jurisdicciones debilitaría al Estado nacional, crearía fueros de privilegios en donde todos deberían estar en situación de igualdad ante la ley, complicaría innecesariamente la administración de justicia y permitiría un sinnúmero de violaciones a los derechos humanos individuales. Por la otra parte, se sostiene, por el contrario, que el respeto al derecho indígena (también llamado con frecuencia derecho consuetudinario, usos y costumbres, costumbre jurídica o derecho comunitario) es una garantía para los derechos humanos de las colectividades indígenas, forma parte del respeto a la diversidad cultural, y contribuiría a evitar las persistentes y serias violaciones de los derechos humanos de los pueblos indígenas que se han ido acumulando en el marco del deficiente acceso a la justicia que actualmente se les brinda. Cada vez más, las cortes supremas y otros tribunales han ido reconociendo las jurisdicciones indígenas, de tal suerte que el derecho indígena ya está comenzando a formar parte de los sistemas jurídicos nacionales, no sin tensiones y contradicciones.¹⁰ (Staven-

¹⁰ La Constitución de Bolivia: Artículo 190. I. Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de

hagen 1988, Stavenhagen e Iturralde 1990, Serrano 2005, Yrigoyen 2000)

Particularmente controvertidos han resultado los debates en torno a la autonomía indígena como nueva forma de inserción de estos pueblos en las estructuras del Estado, con frecuencia vinculada al ejercicio del derecho de libre determinación. (Assies y Gundermann 2007, Assies, van der Haar y Hoekema 1999) La Constitución Política del Estado Boliviano, adoptada en 2009, incluye como formas de organización político-territorial en el país la autonomía municipal, regional y departamental, junto con la autonomía indígena. Los sujetos autonómicos de esta última son "las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias." (Art. 289) En Ecuador, la Constitución de 2008 establece las circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas "que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo" (art. 257). La primera experiencia de autonomía regional en una zona predominantemente indígena y afrocaribeña en años recientes fue la de la Nicaragua sandinista revolucionaria. En 1987 se adoptó el estatuto de autonomía de la Costa Atlántica. En su época fue muy discutida esta experiencia, y a veinte años de distancia exis-

competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios.

ten ya varios estudios de evaluación de sus éxitos y limitaciones (Díaz Polanco 1991, Frühling, González y Buvo-llen 2007). Más antigua es la experiencia de las comarcas autónomas indígenas en Panamá, pero durante mucho tiempo se dio en forma aislada sin mayor impacto regional en otros países, por lo cual tampoco fue foco de interés de las ciencias sociales.

El levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas en 1994 generó sus propias formas de autonomía. Al margen de un cambio significativo en la política estatal que no se logró a través de unos acuerdos de paz incumplidos por el gobierno de la época (1996), los zapatistas procedieron a crear sus propias autonomías en los municipios que lograron controlar políticamente, exponiéndose al hostigamiento y el desconocimiento de las autoridades del Estado. La reforma constitucional de 2001 reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación {que} se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. Hasta la fecha este vago principio constitucional no ha tenido ningún efecto práctico. En México el debate en torno a los pros y contras de la autonomía indígena sigue sin resolverse. (García Colorado 2000, Mattiace 2002)

Vinculado a lo anterior, surge prácticamente como un nuevo campo de estudio la temática del multiculturalismo, referida especialmente a la educación y la cultura, pero también a la política y el tema del nacionalismo. (Gutierrez 2006) En la Constitución Política de 2009, "Boli-

via se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país." (Art. 1) Estos principios constitucionales, como otros semejantes en otras reformas constitucionales recientes en América Latina, abren un espacio a múltiples análisis e interpretaciones de carácter multidisciplinario.

La educación intercultural plantea numerosos retos a la visión republicana tradicional de las políticas educativas del Estado. Después de un largo periodo de haberla dejado en manos de la Iglesia, las repúblicas latinoamericanas comenzaron en el siglo XX a ocuparse de la educación indígena como tarea de Estado. En una primera etapa se trataba simplemente de llevar la educación elemental, en sus moldes tradicionales, a las comunidades indígenas rurales. Posteriormente surgió la idea de la educación bilingüe (en castellano y la lengua indígena local) como un paso metodológicamente adecuado para transitar hacia la castellanización completa. En décadas recientes ha surgido la pedagogía multicultural, y más recientemente, la norma de la educación intercultural, apoyada hoy en día por instancias internacionales como la UNESCO.¹¹ En Perú, por ejemplo, la educación intercultural bilingüe es un

¹¹ Dos informes señeros de la UNESCO dieron la pauta: Jacques Delors (1996) y Javier Pérez de Cuellar (1995).

campo contencioso para el surgimiento de un singular activismo intelectual indígena que choca con visiones alternas de las comunidades serranas y de las oficinas gubernamentales limeñas.¹² (García 2008)

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

¹² Los intelectuales indígenas también han jugado un papel relevante en la descomposición del mito nacionalista en México. Ver Gutiérrez 2001.

El multiculturalismo también choca con el enraizado racismo anti-indígena y antiafricano que permea a las sociedades latinoamericanas. Conforme se articula la demanda ciudadana de los pueblos indígenas en torno a las alternativas multiculturales de una sociedad plurinacional, se hacen más abiertas y frecuentes las reacciones racistas de aquellos grupos sociales y étnicos cuyos intereses y tradicionales prejuicios culturales y raciales son ahora expuestos a la luz pública. El tema del racismo ha entrado en la discusión pública en los medios, en los parlamentos, en las universidades, allí en donde con anterioridad o no existía o se encontraba soterrado o era un tabú. En Guatemala la vicepresidencia de la República encargó un diagnóstico del racismo en el país para elaborar una estrategia antirracista. (Casaús 2006) En Bolivia, a raíz de la asunción del primer presidente indígena, ocurrieron múltiples incidentes racistas violentos. Ahora se ha creado un viceministerio de descolonización para combatir de frente las tendencias racistas en la sociedad boliviana. En Perú se dio un enfrentamiento violento entre nativos amazónicos y la policía nacional en junio de 2009 (en torno a ilegales concesiones petroleras en tierras indígenas), lo cual desató una serie de pronunciamientos racistas en los medios y de algunas autoridades gubernamentales. Lo mismo ha sucedido en Chile y en otros países. (Zambrano 2002)

Por las características del régimen colonial y la auto-percepción de algunas sociedades latinoamericanas como naciones mestizas, la opinión pública pensaba tranquilamente que el racismo no existía en estos países. Pero en el momento en que los pueblos indígenas, víctimas seculares

de políticas racistas que no se atrevían a identificarse como tales, exigen sus derechos humanos y ciudadanos, el racismo enraizado no puede seguir escondido. Lo cual conduce necesariamente a una re-evaluación de la auto-percepción y la autoimagen de las elites hegemónicas así como los grupos étnicos (mestizos, ladinos, cholos, mulatos) que son llamados a redefinirse ante el fenómeno de la demanda ciudadana indígena. (Gutiérrez 2008)

El enfoque intercultural penetra también en la esfera de la cultura, incluyendo las políticas culturales en la medida en que existen. Se ha analizado sobre todo en relación a los medios y los mercados. (García Canclini 1995, Ortiz 1998). Los medios masivos audiovisuales de comunicación tienen un papel esencial en la conformación de la cultura popular, así como en la creación y destrucción de mitos y estereotipos, en los cuales con frecuencia aparecen los pueblos indígenas como objetos y sólo rara vez como sujetos de su propia historia. (Martín-Barbero 1998)

En México funciona desde 1977 la Dirección de Culturas Populares e Indígenas en el marco del gobierno federal, pero su papel –y su presupuesto– ha sido exiguo ante la influencia de los medios de comunicación privados. Las pocas radios comunitarias en comunidades indígenas sufren el hostigamiento y el desprecio de las autoridades gubernamentales y de los medios privados.

El talón de Aquiles que refleja la alta vulnerabilidad de los pueblos indígenas ha sido la política de desarrollo, vinculado al problema de la tierra y los recursos. Es dema-

siado bien conocida la historia del despojo de los pueblos indígenas; la mayoría de los estados latinoamericanos se erigieron sobre las ruinas de las antiguas culturas y civilizaciones indígenas. Todavía en las últimas décadas del siglo veinte continuaba –y continúa– la expropiación de tierras, territorios, aguas, bosques y otros recursos que aún quedan en manos de estas comunidades. Y eso a pesar de la legislación mencionada anteriormente. Este proceso recibe su legitimación en las diversas teorías de la modernización, el desarrollo, el progreso, la competitividad y la integración nacional, producidas o transmitidas en nuestros centros de investigación académica. Para integrarse al mercado norteamericano, algunos países andinos y amazónicos proceden a imponer la privatización de las tierras y los recursos de los pueblos indígenas. El presidente del Perú ha tildado de bárbaros, salvajes y retrógrados a los nativos amazónicos que reclaman sus derechos, recordando los discursos de sus antecesores del siglo XIX.¹³ Quienes piensan igual en Brasil, Colombia, Chile o Ecuador también se oponen a los derechos indígenas con argumentos inspirados en el darwinismo social, el positivismo, el economicismo, el individualismo, que siguen siendo materia corriente en ciertos centros académicos.¹⁴

El debate que más ha dividido a la clase política se da en torno a la propiedad de la tierra. Si bien el libera-

¹³ Para consultar los escritos y declaraciones de Alan García, ver <http://www.elcomercio.com.pe>. Para una visión alternativa, véase Romero (2007).

¹⁴ Para un estudio de caso en Chile, ver Mella (2007).

lismo económico del siglo diecinueve hizo todo lo posible por entregar las tierras indígenas a los grandes propietarios, aún quedaban regiones indígenas aisladas sustraídas a este proceso. Cien años más tarde, bajo las instrucciones de los organismos financieros internacionales, los gobiernos latinoamericanos intensificaron su ofensiva contra los restos de los territorios indígenas que aún quedaban en manos de las comunidades. Sin embargo, para entonces (las últimas décadas del siglo veinte) la resistencia indígena había adquirido su propia dinámica, y como se ha mencionado arriba, las nuevas legislaciones reconocieron a distinto grado, los derechos tradicionales de posesión y ocupación de los pueblos indígenas sobre sus tierras ancestrales. Actualmente se sigue debatiendo acerca de los méritos relativos de la propiedad privada y la posesión colectiva. El neoliberalismo económico, apoyado por el liberalismo político, pretende llevar hasta sus últimas consecuencias la privatización y concentración en manos privadas de los últimos resguardos indígenas en el continente. Los movimientos indígenas y sus aliados (socialistas, ecologistas, altermundistas, indigenistas) arman estrategias para la defensa de las tierras y territorios indígenas, como se ha visto en casos tan diversos como Brasil, Colombia, Panamá, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, México, Guatemala, Venezuela, Argentina, Surinam y Paraguay. Los organismos públicos y privados de defensa de los derechos humanos han contribuido a ello; algunos tribunales supremos como la Corte de Constitucionalidad en Colombia han desarrollado jurisprudencia en la materia, así como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que está desarrollando una doctrina protectora de la pro-

riedad colectiva de los pueblos indígenas en el marco de la Convención Americana de Derechos Humanos.

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

Aunque la teoría del desarrollo endógeno (el enfoque cepalino de las primeras décadas y sus variantes) propuso una visión distinta a la del liberalismo rampante, que fue retomada en centros como el ILPES, CEBRAP, CED, IEPES etc., estas perspectivas alternativas fueron a su vez insensibles a las realidades multiétnicas de nuestros países y no lograron superar las limitaciones de los paradigmas keynesiano y pseudo-marxista (reformistas, se les llamaba) que dominaban la vida académica.¹⁵ En vez de estimular debates críticos y abiertos, generaron polémicas ideológicas de descalificación mutua, que a su vez engendraron posturas cada vez más radicales y estériles, como el senderismo en Perú y otras experiencias guerrilleras de los años sesenta y setenta. Los movimientos indígenas pro-

¹⁵ Para una evaluación reciente véase Burchardt 2006.

dujeron también su cosecha de "indianismos" radicales, algunos de los cuales florecen todavía.¹⁶

Paulatinamente, el movimiento indígena ha producido –en interacción con otros movimientos semejantes en distintas partes del mundo– su propio concepto: el desarrollo con identidad, basado no solamente en el respeto a las culturas indígenas, sino en la participación activa de los pueblos. A la par, se construye una visión a futuro del "buen vivir" (concepto incluido en la Constitución boliviana de 2009), que está basado en la supuestamente tradicional visión de integración armónica entre las comunidades y la naturaleza (el concepto andino de la pachamama, que tiene expresiones similares en otras partes del mundo).

Así como el desarrollismo de hace medio siglo fortaleció el mito del nacionalismo revolucionario, expresado sobre todo políticamente en México y en Bolivia, pero retomado a su vez en otros contextos, el resurgimiento del mundo indígena ha creado sus propios mitos. Uno de ellos, el andinismo,¹⁷ tuvo su momento entre intelectuales de los países centroandinos, quienes cultivaron una visión de la identidad propia de los pueblos andinos, vinculada a la geografía hostil de la montaña, en contraposición a las

¹⁶ Ver Albó (2002) para un examen de la situación entre los aymara de los países andinos. En Bolivia el movimiento indígena se dividió entre el indianismo del Mallku Felipe Quispe y el activismo del sindicalista Evo Morales, quien obtuvo la presidencia de Bolivia en 2005.

¹⁷ Nada que ver con el deporte de escalar montañas en la región andina.

poblaciones de la costa y la selva.¹⁸ El Tawantinsuyu es el espacio indio precolonial y pre-existente a las fronteras políticas actuales, y más amplio aún lo es Abya-Yala, el concepto que el movimiento indígena ha adoptado para referirse espacio continental bautizado como América por los europeos del siglo XVI. La II Cumbre Continental de los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala,¹⁹ realizada en Quito en 2004, declara: "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."²⁰ En otra frecuencia, las mujeres chicanas –y en grado menor los hombres chicanos– en Estados Unidos se reclaman del mítico Aztlán, supuesto lugar de origen del pueblo azteca. (Contreras 2008)

Así como los pueblos indígenas proponen –con nombre y apellido– un desarrollo alternativo, solidario, comunitario, participativo, endógeno, armónico con la

¹⁸ Flores Galindo (1986)

¹⁹ Abya Yala es el nombre dado al continente americano por la etnia Kuna de Panamá y Colombia antes de la llegada de los europeos. Hoy, diferentes representantes de etnias indígenas insisten en su uso para referirse al continente, en vez del término "América". Quiere decir "tierra madura", o según algunos "tierra viva" o "tierra en florecimiento". (Wikipedia).

²⁰ www.cumbreindigenabyayala.org/

naturaleza, protector y no destructor del medio ambiente, igualitario y equitativo, así también reclaman que en la situación actual sus condiciones de vida se encuentran muy por debajo de los promedios nacionales y de las condiciones de otros sectores de la población nacional. De hecho las cifras que proporcionan los gobiernos, los organismos multilaterales y los centros de investigación, demuestran la continuada existencia de grandes desigualdades en ingresos, niveles de bienestar, servicios sociales y otros satisfactores entre las poblaciones indígenas y no indígenas.²¹ Hasta hace poco, las estadísticas oficiales no proporcionaban los datos desagregados que permitieran enfocar las políticas públicas del sector social hacia los núcleos de población más necesitada, que en gran medida consiste de indígenas. Las autoridades a veces arguyen que desagregar datos por etnicidad sería un acto "discriminatorio;" otros invocan dificultades metodológicas con altos costos y resultados poco confiables. El hecho es que los especialistas que diseñan, analizan e interpretan las encuestas, y los que se encuentran en posición de tomar las decisiones que serían apropiadas (como reorientar los enfoques de las políticas sectoriales) se han dedicado poco al estudio de los pueblos indígenas. En consecuencia, el "cambio de paradigma" que ha tenido lugar (para llamarlo de alguna manera) requiere también de una respuesta estructurada de los centros académicos que generan las investigaciones, hacen las preguntas,

²¹ En mi calidad de Relator Especial de la ONU para los Pueblos Indígenas (2001-2008) documenté ampliamente esta situación para el Consejo de Derechos Humanos. (Stavenhagen 2008).

diseñan los programas y sugieren las respuestas con las cuales deberán trabajar tanto los tomadores de decisiones en el sector público, como los directamente afectados, los pueblos indígenas.

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

Pero la vuelta del milenio también ha producido una visión alterna de país, la de un estado plurinacional como el que se ha dado Bolivia en su nueva constitución de 2009, y como el que demandan numerosos movimientos indígenas en otros países. Los intelectuales orgánicos de

las organizaciones que articulan esta demanda manejan un discurso que conduce a la construcción o reconstrucción de identidades étnicas diversas (quechua, aymara, maya, mapuche, mixteca, miskita, purepecha etc.) en el que se combinan elementos de los viejos planteamientos indianistas de hace tres o cuatro décadas con argumentos altermundistas del movimiento antiglobalizador y antineoliberal contemporáneo, fundamentados en los principios hoy universalmente reconocidos de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

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

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

"Ofrecer una alternativa de vida frente a la civilización de la muerte, recogiendo nuestras raíces para proyectarnos al futuro, con nuestros principios y prácticas de equilibrio entre los hombres, mujeres, Madre Tierra, espiritualidades, culturas y pueblos, que denominamos Buen Vivir / Vivir Bien. Una diversidad de miles de civilizaciones con más de 40 mil años de historia que fueron invadidas y coloni-

zadas por quienes, apenas cinco siglos después, nos están llevando al suicidio planetario.

Defender la soberanía alimentaria, priorizando los cultivos nativos, el consumo interno y las economías comunitarias. Mandato para que nuestras organizaciones profundicen nuestras estrategias Buen Vivir y las ejerciten desde nuestros gobiernos comunitarios.

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

"Reconstituir nuestros territorios ancestrales como fuente de nuestra identidad, espiritualidad, historia y futuro. Los pueblos y nuestros territorios somos uno solo. Rechazar todas las formas de parcelación, privatización, concesión, depredación y contaminación por parte de las industrias extractivas. Exigir la consulta y el consentimiento previo, libre e informado, público, en lengua propia, de buena fe, a través de las organizaciones representativas de nuestros

pueblos, no sólo de los proyectos sino de toda política y norma de desarrollo nacional. Exigir la despenalización de la hoja de coca."²²

La Declaración del Lago Titikaka forma parte de una larga serie de proclamas y declaraciones que las organizaciones indígenas han lanzado a lo largo de las últimas décadas. En estos documentos se perfila una nueva autoconciencia indígena, una feroz crítica al neoliberalismo capitalista, una visión alterna del estado nacional, un modelo distinto de país y una emergente identidad étnica que busca transformarse en un nuevo concepto de ciudadanía. La influencia de estos planteamientos se ha hecho sentir en los debates políticos y académicos y ha tenido fuerte impacto en los movimientos indígenas, tales como la lucha mapuche por sus tierras, el levantamiento del EZLN en México, los diversos levantamientos y la participación electoral de los indígenas ecuatorianos, los conflictos que enfrentan a las comunidades nativas amazónicas con el estado neocapitalista peruano, los esfuerzos que ha desplegado el pueblo maya para reafirmar su identidad cultural en Guatemala, y, a partir de 2006, la participación del pueblo aymara en la gestión del estado plurinacional en Bolivia. En otros niveles, algunos pueblos indígenas de Colombia luchan contra el peligro de su extinción, los indígenas de la Costa Atlántica en Nicaragua aún esperan que se cumpla la promesa de su autonomía regional planteada desde la victoria sandinista dos décadas antes, y los de

²² <http://www.prensaindigena.org.mx/nuevositio/?p=8407>.

Panamá desean que los visos de autonomía logrados hace años con la creación de las comarcas indígenas no se desvanezcan en el proceso de la globalización neoliberal. Si la lucha indígena por la emancipación²³ está aún en sus inicios históricos, la resistencia conservadora y liberal de las estructuras del poder no se ha hecho esperar. Para ello basta mencionar solamente la criminalización de la protesta social de los mapuche, la violencia selectiva contra las comunidades indígenas colombianas, el regionalismo racista y violento de los "cambas" del oriente boliviano contra el empoderamiento indígena, la represión violenta de la lucha de las comunidades amazónicas peruanas por sus recursos y sus tierras.

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

²³ Sobre la teoría sociológica de la emancipación, Véase Santos (2008). "Al contrario de algún "poscolonialismo", no pienso que el término "emancipación social" debe ser descartado por ser moderno y occidental. Realmente pienso, que debe ser profundamente reconceptualizado para integrar las propuestas emancipatorias de transformación social formuladas por los diferentes movimientos y organizaciones que componen la globalización contrahegemónica..." (65)

nos.²⁴ O la polémica en torno a la autobiografía de Rigoberta Menchú, cuya validez fue cuestionada por un antropólogo social norteamericano, quien así puso en entredicho no solamente la integridad personal de la Premio Nobel maya, sino también toda una interpretación de la guerra civil guatemalteca de los años ochenta. (Arias 2001)

CONCLUSIONES

A la vuelta del milenio surge nuevamente la preocupación de las ciencias sociales por reconstruir una visión de América Latina. Lo que comenzó hace dos siglos con una búsqueda ansiosa de las nuevas élites criollas latinoamericanas de su identidad nacional, pasó por diversas etapas: la integración nacional, el proceso de mestizaje, el indigenismo de Estado, el desarrollo modernizador, la democratización, la ciudadanía neoliberal. A principios del siglo veintiuno aparece el indianismo como ideología de resistencia, a la par que surge el multiculturalismo emancipador que plantea una nueva sociedad multinacional. Las disciplinas sociales académicas han estado un poco al margen de estos procesos, sus paradigmas se han quedado, por lo general, en la etapa del desarrollismo y de la democratización. La sociedad civil, al verse liberada del ambiente represor del autoritarismo político, logró enrique-

²⁴ Para una introducción a los "textos esenciales" de Arguedas, véase Pinilla (2004); la crítica de Vargas Llosa en *La Utopía Arcaica* (1996). Para una crítica severa de la posición de Vargas Llosa, consúltese Montoya (1998: cap. VI)

cerse con los movimientos sociales de derechos humanos y las luchas de los pueblos indígenas por su emancipación y empoderamiento. La praxis del cambio influyó a su vez en algunas tendencias de las ciencias sociales, como antes lo habían hecho en su momento, el movimiento obrero, los estudiantes, los habitantes urbanos, los campesinos sin tierra y las mujeres feministas. Como ha sucedido anteriormente en América Latina, algunos científicos sociales han saltado la barrera de la academia a la acción política y social. En el movimiento indígena han surgido los intelectuales indígenas, reconocidos cada vez más como líderes sociales y como pensadores y orientadores de nuevas ideas y visiones para la acción política y la práctica social en los campos de la educación y capacitación, la comunicación social, el desarrollo comunitario, la contienda electoral, el cabildeo político y diplomático, el diseño, el manejo y la evaluación de proyectos, etcétera.

El movimiento indígena encara múltiples problemas, la oposición del estado y de las clases y etnias hegemónicas así como sus propias debilidades. Está en proceso la construcción de nuevos enfoques teóricos que se han venido planteando en torno a las actividades del Foro Social Mundial y de las diversas reuniones y cumbres indígenas, así como las reuniones internacionales convocadas por el movimiento zapatista en la selva de Chiapas. Pablo González Casanova (1997), abre el debate en torno a la "teoría de la selva".

"La teoría de la Selva Lacandona contra el neoliberalismo y por la humanidad lleva el espíritu y estilo de las nuevas

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

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

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, 1967, Instituto Indigenista Interamericano.
- Albó, Xavier. *Pueblos indios en la política*, La Paz, 2002, CIPCA/Plural Editores.
- Arias, Arturo (ed.). *The Rigoberta Menchú Controversy*, Minneapolis, 2001, University of Minnesota Press.
- Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). *Controversias y Concurrencias Latinoamericanas* (Revista electrónica), Año 1, núm. 2, número especial sobre pensamiento social latinoamericano, 2009.
- Assies, Willem y Hans Gundermann (Editores). *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*, San Pedro de Atacama, 2007, Línea Editorial IIAM.
- Assies, Willem, Gemma van der Haar, André Hoekema (Editores). *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, Zamora, 1999, El Colegio de Michoacán.
- Basave Benítez, Agustín. *México mestizo*, México, 1991, Fondo de Cultura Económica.

- Bello, Álvaro. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago, 2004, CEPAL.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, 1981, Nueva Imagen.
- Bonilla, Heraclio. "La metodología histórica y las ciencias sociales". En: Cecilia Cadena Inostroza (compiladora), *XX años de ciencias sociales. Memoria del coloquio internacional*, México, 2008. El Colegio Mexiquense.
- Borón, Atilio et al. (compilador). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Buenos Aires, 2006, CLACSO.
- Burchardt, Hans-Jürgen. *Tiempos de cambio: repensar América Latina*, San Salvador, 2006, Fundación Heinrich Böll.
- Casaús Arzú, Marta et al. *Diagnóstico del racismo en Guatemala*, Guatemala, 2006, Vicepresidencia de la República.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (editores). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, 2007, Siglo del Hombre Editores.

Contreras, Sheila Marie. Blood Lines. Myth. *Indigenism and Chicana/o Literature*, Austin, 2008, University of Texas Press.

Chakravorty Spivak, Gayatri. "Can the Subaltern Speak?"
En: Cary Nelson y Lawrence Grossberg (editores),
Marxism and the Interpretation of Culture, London,
1988, Macmillan.

Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra (coordinadores).
Pueblos indígenas ante el derecho, México, D.F.,
1995, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

de la Cadena, Marisol (editora). *Formaciones de indigenidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, 2006, Envió.

Delors, Jacques et al. *La educación encierra un tesoro. Informe de la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI*, Paris, 1996, UNESCO.

Díaz Polanco, Héctor. *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, 1991, Siglo XXI Editores.

Dietz, Günther y Laura Selene Mateos Cortés. "El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad: estructuraciones subyacentes y migraciones discursivas del multiculturalismo contemporáneo".
En: Santiago Bastos (compilador), *Multiculturalis-*

mo y futuro en Guatemala, Guatemala, 2008, FLACSO.

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

Esquit, Edgar. "Disciplinando al subalterno. Vínculos de violencia y de gobierno en Guatemala". En: Santiago Bastos (compilador), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, Guatemala, FLACSO, pp. 123-147.

Flores Galindo, Alberto. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, 1986, Casa de las Américas.

Frühling, Pierre, Miguel González y Hans Setter Buvollen. *Etnicidad y Nación. El desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua (1987-2007)*, Guatemala, 2007, F&G Editores.

García, María Elena. *Desafíos de la interculturalidad. Educación, desarrollo e identidades indígenas en el Perú*, Lima, 2008, Instituto de Estudios Peruanos.

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, 1989, Grijalbo.

García Canclini, Néstor. *La globalización imaginada*, Buenos Aires, 1999, Paidós.

García Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, 1995, Grijalbo.

García Colorado, Gabriel e Irma Eréndira Sandoval (coordinadores). *Autonomía y derechos de los pueblos indígenas*, México D.F., 2000, Instituto de Investigaciones Legislativas.

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

Garretón, Manuel Antonio y Edward Newman (coordinadores), *Democracy in Latin America. (Re)Constructing Political Society*, Tokyo, 2001, United Nations University Press.

González Casanova, Pablo y Marcos Roitman Rosenmann (coordinadores). *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, D.F., 1996, UNAM

González Casanova, Pablo. *Colonialismo interno (una redefinición)*, en Borón (2006)

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

González Casanova, Pablo. "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo". En *América Latina. Revista del*

Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (Rio de Janeiro), Año VI, Nº 3, julio-septiembre, 1963.

Gutiérrez Chong, Natividad. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, 2001, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Gutiérrez Martínez, Daniel (coordinador). *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México D.F., 2006, El Colegio de México y Siglo XXI.

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

Instituto de Estudios Indígenas, 2003, Los derechos de los pueblos indígenas en Chile, Santiago, Universidad de la Frontera.

Jelin, Elizabeth y Eric Hershberg (coordinadores). *Construir la democracia. Derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Caracas, 1996, Nueva Sociedad.

Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, 1996, Paidós.

- Martí i Puig, Salvador, (editor). *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Barcelona, 2007, Fundación CIDOB.
- Martín Díaz, Emma y Sebastián de la Obra Sierra. *Repensando la ciudadanía*, Sevilla, 1998, Fundación El Monte.
- Martín-Barbero, Jesús, 1998. *De los medios a la mediaciones*, Bogotá, 1998, Convenio Andrés Bello.
- Mattiace, Shannan L., Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (editores). *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México D.F., 2002, CIESAS.
- Mella Seguel, Eduardo. *Los mapuches ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile*, Santiago, 2007, LOM Ediciones.
- Mignolo, Walter. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En: Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007.
- Montoya Rojas, Rodrigo. *Al borde del naufragio (Democracia, violencia y problema étnico en el Perú)*, Lima, 1992, Sur, Casa de Estudios del Socialismo.
- Montoya Rojas, Rodrigo. *Multiculturalidad y política: derechos indígenas, ciudadanos y humanos*, Lima, 1998, Sur.

Ortiz, Renato. Otro Territorio. *Ensayos sobre el mundo contemporáneo*, Bogotá, 1998, Convenio Andrés Bello.

Pajuelo Teves, Ramón. *Reinventando comunidades imaginadas*, Lima, 2007, Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Pérez de Cuellar, Javier et al. *Nuestra Diversidad Creativa. Informe de la Comisión Mundial sobre la Cultura y el Desarrollo*, Paris, 1995, UNESCO.

Pinilla, Carmen María (editor). *José María Arguedas, textos esenciales*, Lima, 2004, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". En: Heraclio Bonilla (compilador), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito, 1992, Libri Mundi, Tercer Mundo.

Quijano, Aníbal. *El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina*, www.democraciasur.com, 2006.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social". En: Castro-Gómez y Grosfoguel (editores), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, 2007, Siglo del Hombre Editores.

Romero Huayna, Jerónimo. *La globalización: una plataforma de exclusión de los pueblos indígenas*, La Paz, 2007, Fondo Indígena.

Santos, Boaventura de Sousa. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, Buenos Aires, 2008, CLACSO-Plural Editores.

Serrano, Vladimir et al. *Panorámica del derecho indígena ecuatoriano*, Quito, 2005, Centro Ecuatoriano del Desarrollo de la Comunidad.

Stavenhagen, Rodolfo. "Clases, colonialismo y aculturación". En: *Revista América Latina*, Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, Rio de Janeiro, 1963, Año 6, No. 4, outubro-dezembro, pp. 63-104.

Stavenhagen, Rodolfo. "Los movimientos étnicos y el estado nacional en América Latina", En: *Desarrollo Indoamericano*, año XVIII, núm. 81, Barranquilla, Colombia, 1984, pp. 19-26.

Stavenhagen, Rodolfo. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, 1988, El Colegio de México e Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (coordinadores). *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, 1990, Insti-

tuto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Stavenhagen, Rodolfo, 1997, Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina, Revista de la CEPAL, No. 62, agosto, Santiago de Chile, pp. 61-73.

Stavenhagen, Rodolfo. *Los pueblos indígenas y sus derechos. Informes temáticos del relator especial sobre los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas*, México DF, 2007, UNESCO.

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

Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, 1996, Fondo de Cultura Económica.

Walsh, Catherine. "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial". En: Castro-Gómez y Grosfoguel (editores), 2007.

Weffort, Francisco C. "La América equivocada. Apuntes sobre la democracia y la modernidad en la crisis de

América Latina". En: José Luis Reyna (compilador), *América Latina a fines de siglo*, México, 1995, Fondo de Cultura Económica, pp. 399-431.

Yrigoyen Fajardo, Raquel Z. "Reconocimiento constitucional del derecho indígena y la jurisdicción especial en los países andinos (Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador)". En: *Revista Pena y Estado*, N° 4, Buenos Aires, 2000, INECIP y Editorial El Puerto.

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

APÉNDICE

Siete tesis equivocadas sobre América Latina

En: Stavenhagen, Rodolfo. *Sociología y Subdesarrollo*, México, Nuestro Tiempo, 1981, pp. 15-84

En la literatura abundante que se ha producido en los últimos años sobre los problemas del desarrollo y del subdesarrollo económico y social se encuentran numerosas tesis y afirmaciones equivocadas, erróneas y ambiguas.

A pesar de ello, muchas de estas tesis son aceptadas como moneda corriente y forman parte del conjunto de conceptos que manejan nuestros intelectuales, políticos, estudiantes y no pocos investigadores y profesores. Pese a que los hechos las desmienten, y a que diversos estudios en años recientes comprueban su falsedad, o cuando menos hacen dudar de su veracidad, dichas tesis adquieren fuerza, y a veces carácter de dogma, porque se repiten en innumerables libros y artículos que se dedican, sobre todo en el extranjero, a los problemas del desarrollo y subdesarrollo en América Latina. Me referiré en este artículo solamente a varias tesis de carácter sociológico, ya que algunas tesis equivocadas de carácter económico han sido ampliamente debatidas y rebatidas por los economistas en tiempos recientes.

PRIMERA TESIS: LOS PAÍSES LATINOAMERICANOS SON
SOCIEDADES DUALES

En esencia, esta tesis afirma que en los países latinoamericanos existen de hecho dos sociedades diferentes y hasta cierto punto independientes, aunque necesariamente conectadas: una sociedad arcaica, tradicional, agraria, estancada o retrógrada, y una sociedad moderna, urbanizada, industrializada, dinámica, progresista y en desarrollo. La "sociedad arcaica" estaría caracterizada por relaciones de tipo esencialmente familiar y personal, por instituciones tradicionales (el compadrazgo, ciertas formas de trabajo colectivo, ciertas formas de dominación personalista y de clientela política, etc.), por una estratificación social rígida de *status* adscritos (es decir, en que la posición del individuo en la escala social está determinada desde el nacimiento, con pocas posibilidades de cambio durante su vida), y por normas y valores que exaltan –o cuando menos aceptan– el *statu quo*, las formas de vida tradicionales heredadas de los antepasados, y que constituyen un obstáculo al pensamiento económico "racional".

La sociedad "moderna", por lo contrario, consistiría de relaciones sociales del tipo que, los sociólogos llaman "secundarias", determinadas por las acciones interpersonales encaminadas a fines racionales y utilitarios; de instituciones funcionales, de una estratificación poco rígida (es decir, con movilidad social) en que abundan los *status* adquiridos por medio del esfuerzo personal y determinados ya sea por índices cuantitativos (como son el monto de los ingresos o el nivel educativo), ya por funciones

sociales (ocupación). En la "sociedad moderna" las normas y los valores de las personas tienden a ser orientados hacia el cambio, el progreso, las innovaciones y la racionalidad económica (es decir, el cálculo de mayores beneficios con menores insumos).

Según esta tesis, cada una de las dos sociedades que se encuentran –y se enfrentan– así en cada uno de los países latinoamericanos tiene su dinámica propia. La primera, la arcaica, tiene su origen en la época colonial y aun antes, y conserva muchos elementos culturales y sociales muy antiguos. Generalmente no cambia, o lo hace muy lentamente. En todo caso, los cambios que acusa provienen de fuera, justamente de la sociedad "moderna", y no son generados internamente. La otra sociedad, la moderna, está orientada hacia el cambio, genera en su seno sus propias modificaciones y es, por supuesto, el foco del desarrollo económico, en tanto que la primera constituye un obstáculo a ese desarrollo.

En un nivel más sofisticado, y tal vez por ello más engañoso, la tesis de la sociedad dual se expresa como una supuesta dualidad entre el feudalismo y el capitalismo en nuestros países. Se afirma, de hecho, que en gran parte de América Latina subsiste una estructura social y económica de tipo feudal que constituye la base de los grupos sociales y económicos retrógrados y conservadores, es decir, la aristocracia terrateniente, la oligarquía, los caciques políticos locales, etc. Por otra parte, se afirma, existen los núcleos de economía capitalista, en que actúan las clases medias emprendedoras, progresistas, urbanizadas. Implí-

cita en esta descripción está la idea de que el "feudalismo" constituye un obstáculo al desarrollo de nuestros países y debe ser eliminado para dar lugar al capitalismo progresista, el que será desarrollado por los grupos sociales de capitalistas emprendedores, en beneficio del país en su conjunto.

No cabe duda que en todos los países latinoamericanos existen grandes diferencias sociales y económicas entre las zonas rurales y urbanas, entre las poblaciones indígenas y las no indígenas, entre la masa de los campesinos y las pequeñas élites urbanas y rurales, y entre regiones muy atrasadas y otras bastante desarrolladas. Tampoco cabe duda de que en algunas zonas atrasadas o aisladas existen grandes latifundios en los cuales las relaciones de trabajo y sociales entre los campesinos y el propietario (o su representante) tienen todas las características de la servidumbre, si no es que de la esclavitud.

Estas diferencias, sin embargo, no justifican el empleo del concepto "sociedad dual", por dos razones principalmente: primera, porque los dos polos son el resultado de *un único proceso histórico*, y segunda, porque las relaciones mutuas que conservan entre sí las regiones y los grupos "arcaicos" o "feudales" y los "modernos" o "capitalistas" representan el funcionamiento de *una sola sociedad global* de la que ambos polos son partes integrantes.

En cuanto al proceso histórico se refiere, cabe señalar que la conquista de América tuvo desde el principio características comerciales. Esencialmente, se realizó por

medio de una serie de empresas mercantiles en las que intervenían grandes capitales privados y en que hubo participación estatal. Es cierto que en algunas regiones, mediante encomiendas y mercedes, se crearon verdaderos feudos y, por supuesto, las poblaciones indígenas conquistadas fueron sometidas a las más brutales formas de opresión y explotación por parte de los españoles. Pero así como la esclavitud de los negros importados desde África para trabajar en las plantaciones de azúcar del Caribe y del Brasil respondía esencialmente a las necesidades de una economía mercantilista orientada hacia los mercados consumidores de Europa, así también el "feudalismo" en las zonas indígenas de América no era característico de una economía cerrada de autosubsistencia (como el clásico feudalismo europeo), sino respondía también, a su vez, a las necesidades de: 1) la minería exportadora, y 2) la agricultura que abastecía a los centros mineros o los mercados europeos.

Así pues, durante toda la época colonial el motor de la economía americana era el sistema mercantilista capitalista en expansión. Las colonias españolas y portuguesas no eran más que grandes abastecedoras de materias primas que alimentaban directa o indirectamente a los diversos mercados europeos y que sí contribuyeron al desarrollo industrial de la Europa occidental. La economía "feudal", si es que llegó alguna vez a existir, no era más que subsidiaria de los centros dinámicos –las minas y la agricultura de exportación–, que a su vez respondían a las necesidades de la metrópoli colonial. La gran constante de la economía Colonial era la búsqueda y obtención de

mano de obra barata para las empresas coloniales. Primero se ensayó la esclavitud de los indígenas, luego se introdujo la esclavitud de los africanos, después se llegó a asegurar el concurso de la mano de obra servil indígena, mediante una serie de procedimientos que variaban desde la encomienda hasta los repartimientos. Las condiciones "feudales" de trabajo y existencia de la mayoría de la población campesina servían justamente para reducir a un mínimo los costos de producción de la minería y la agricultura coloniales. Así, el "feudalismo" en las relaciones de trabajo puede ser considerado una función del desarrollo de la economía colonial en su totalidad, la que a su vez formaba una parte integral del sistema mercantilista mundial.

La economía colonial estaba sujeta a fuertes variaciones cíclicas. En el Brasil fueron desarrollándose y decayendo una tras otra la economía primitiva de extracción de madera, la producción de azúcar en las grandes plantaciones esclavistas del noreste, la minería del centro del país, la extracción del hule en la cuenca amazónica, y finalmente, en lo que va de este siglo, la producción de café en el sur y sureste del Brasil. Cada uno de estos ciclos trajo una época de auge y prosperidad a la zona en que se desarrollaba. Cada uno de ellos respondía, en su momento, a la demanda extranjera. Y cada uno de ellos dejó, al terminar, una economía estancada, subdesarrollada, atrasada, y una estructura social arcaica. En gran parte del Brasil, pues, *el subdesarrollo siguió y no precedió al desarrollo*. En gran medida el subdesarrollo de estas zonas, en la actualidad, no es más que el resultado de un

desarrollo anterior, pero de corta duración, y del desarrollo de nuevas actividades en otras zonas del país.

Lo mismo ha acontecido en el resto de América Latina, principalmente en las zonas mineras que florecieron en una época y cuya economía decayó después. Los ciclos económicos de la América colonial fueron determinados, en gran parte, por los ciclos económicos del mundo occidental. En Mesoamérica muchas comunidades indígenas cerradas, aisladas y autosuficientes no siempre fueron así. Por una parte, las poblaciones indígenas fueron desplazadas por el colonizador a las zonas inhóspitas, en donde se vieron reducidas a condiciones de vida extremadamente miserables; por la otra, en época de depresión económica estas comunidades, que anteriormente estaban relativamente integradas a la economía global, se cerraron ante el mundo y fueron reducidas, por necesidad, a un nivel de subsistencia. Vemos, pues, que en términos históricos el desarrollo y el subdesarrollo están ligados en América Latina, y que con frecuencia el desarrollo de una zona implicaba el subdesarrollo de otra. También vemos que las condiciones "feudales" en gran medida respondían a necesidades de la metrópoli colonial, de la élite colonial, que nada tenían de feudales.

El tipo de relaciones que se estableció entre una metrópoli colonial y sus colonias se repitió dentro de los propios países coloniales, en las relaciones que se fueron desarrollando entre unos cuantos "polos de crecimiento" y el resto del país. Lo que España representaba para sus colonias, eso mismo representaban los centros de la

Nueva España (y del resto de América Latina) con respecto a las zonas atrasadas y aisladas que los rodeaban.

En la actualidad, la misma relación subsiste. Lo importante no es la *existencia* de dos "sociedades", es decir, de dos polos que contrastan entre sí en términos de diversos índices socioeconómicos, sino *las relaciones* que existen entre estos dos "mundos". En la medida en que el desarrollo localizado en algunas zonas de América Latina se basa en la utilización de mano de obra barata (¿no es esto principalmente lo que atrae a nuestros países al capital extranjero?) las regiones atrasadas –que son proveedoras de esta mano de obra barata– desempeñan una función específica en la sociedad nacional y no son meramente zonas a las que, por una razón u otra, no ha llegado el desarrollo. Además, estas zonas "arcaicas" son generalmente exportadoras de materias primas, también baratas, a los centros urbanos y al extranjero. Debido a estas razones –y a otras más– las áreas subdesarrolladas *tienden a subdesarrollarse más*, porque en ellas intervienen los procesos que Gunnar Myrdal llamó de *causación circular acumulativa*. En otras palabras, en las áreas "arcaicas" o "tradicionales" de nuestros países acontece lo mismo que en los países coloniales con respecto a las metrópolis (v.gr., en África). Las regiones subdesarrolladas de nuestros países hacen las veces de *colonias internas*, y en vez de plantear la situación en los países de América Latina en términos de "sociedad dual" convendría más plantearla en términos de *colonialismo interno*.

SEGUNDA TESIS: EL PROGRESO EN AMÉRICA LATINA SE REALIZARÍA MEDIANTE LA DIFUSIÓN DE LOS PRODUCTOS DEL INDUSTRIALISMO A LAS ZONAS ATRASADAS, ARCAICAS Y TRADICIONALES

Esta tesis difusionista se encuentra en muchos niveles. Unos hablan de una cultura urbana –u occidental– que se va extendiendo paulatinamente por todo el mundo y que absorben poco a poco los pueblos atrasados y primitivos. Otros hablan del modernismo como de una mancha de aceite que de un foco central o punto de partida va abarcando extensiones cada vez mayores. Otros más afirman que todo estímulo para el cambio en las áreas rurales proviene necesariamente de las zonas urbanas. Para apoyar estos argumentos se señala que hasta en las zonas más remotas del mundo se conocen actualmente los radios de transistores, las bicicletas, las pastas de dientes y la *Coca-Cola*. Esta tesis lleva implícitas otras, que no siempre se manifiestan con la misma claridad: 1) que el desarrollo del sector moderno, esencialmente expansionista, traerá consigo *ipso facto* el desarrollo del sector arcaico o tradicional; 2) que la "transición" –como la llaman algunos estudios– del tradicionalismo al modernismo es un proceso actual, permanente e ineluctible en el que se verán envueltas las sociedades tradicionales que existen en el mundo de hoy; y 3) que los propios centros de modernismo no son sino el resultado de la difusión de elementos "modernistas" (técnicas, *know-how*, espíritu de empresa y, por supuesto, capitales) provenientes de los países actualmente desarrollados.

Estas tesis pueden considerarse equivocadas por las siguientes razones:

- a) Si bien es cierto que un sinnúmero de artículos de consumo han llegado en los últimos años a las zonas subdesarrolladas, ello no implica automáticamente el desarrollo de estas zonas, entendiéndose por desarrollo un aumento del bienestar social general. Muchas veces no se trata más que de la difusión de la "cultura de la pobreza" a las zonas rurales atrasadas, porque no produce ningún cambio institucional básico.
- b) La difusión de manufacturas industriales a las zonas atrasadas ha desplazado, con frecuencia, a florecientes industrias o artesanías locales, destruyendo así la base productiva de una población numerosa y provocando la "proletarización" rural, el éxodo rural y el estancamiento económico en determinadas zonas.
- c) Este mismo proceso de difusión ha contribuido al surgimiento en las áreas rurales atrasadas de una clase social de comerciantes, intermediarios, usureros, acaparadores y habilitadores que concentran en sus manos una parte creciente del ingreso regional y que, lejos de constituir un elemento de progreso, son un obstáculo para el empleo productivo del capital y para el desarrollo.
- d) La "difusión" no es con frecuencia más que la extensión al medio rural de los monopolios y monopsonios, con sus consecuencias negativas para un desarrollo balanceado y armónico.
- e) En cuanto al capital se refiere, el proceso de difusión ha sido más bien de las zonas atrasadas a las zonas mo-

dernas; existe una constante descapitalización de las áreas subdesarrolladas en los países latinoamericanos. Esta descapitalización ha sido acompañada de la emigración de la población económicamente activa mejor preparada de las zonas atrasadas: jóvenes con un mínimo de educación que buscan mejores oportunidades en otras partes. Es este flujo desfavorable para las zonas atrasadas el que determina el nivel de desarrollo (y subdesarrollo) de dichas zonas, y no la presencia o ausencia de objetos de fabricación industrial.

- f) No hay que olvidar que el proceso de "difusión" al que se atribuyen resultados tan benéficos ya tiene en América Latina más de cuatrocientos años y que, aparte ciertos focos dinámicos de crecimiento, el resto del continente está en la actualidad más subdesarrollado que nunca.

En realidad, la tesis correcta sería: *el progreso de las áreas modernas urbanas e industriales de América Latina se hace a costa de las zonas atrasadas, arcaicas y tradicionales*. En otras palabras, la canalización de capital, materias primas, géneros alimenticios y mano de obra proveniente de las zonas "atrasadas" permite el rápido desarrollo de los "polos de crecimiento" y condena a las zonas proveedoras al mayor estancamiento y al subdesarrollo. La relación de intercambio entre los centros urbanos modernos y las zonas rurales atrasadas es desfavorable a éstas, como lo es para los países subdesarrollados en su conjunto la relación de intercambio entre ellos y los países desarrollados.

TERCERA TESIS: LA EXISTENCIA DE ZONAS RURALES ATRASADAS, TRADICIONALES Y ARCAICAS ES UN OBSTÁCULO PARA LA FORMACIÓN DEL MERCADO INTERNO Y PARA EL DESARROLLO DEL CAPITALISMO NACIONAL Y PROGRESISTA

Por lo tanto, se afirma, el capitalismo nacional y progresista –localizado en los centros urbanos modernos e industriales– está interesado en la reforma agraria, en el desarrollo de las comunidades indígenas, en la elevación de los salarios mínimos en el campo, y en otros programas de la misma índole. Esta tesis está equivocada:

a) Porque, salvo raras excepciones, no existe en ninguna parte en América Latina un capitalismo nacional y progresista, ni existen las condiciones internacionales para que éste se desarrolle.

Por un capitalismo "progresista" y "nacional" entendemos una serie de políticas orientadas en palabra y acción al desarrollo económico independiente del país, es decir, de las masas de la población. Esto significaría la formulación y aceptación por parte de la clase capitalista de políticas económicas tendientes a: 1) la diversificación de la agricultura para el mercado interno; 2) la transformación de los principales recursos naturales del país en el propio país, para su uso interno; 3) la creciente industrialización; 4) una elevada tasa de reinversión en la agricultura; 5) la creciente participación estatal en las grandes empresas económicas; 6) el control estricto sobre las inversiones extranjeras; y su subordinación a las necesidades nacionales; 7) el control estricto sobre la exportación de capita-

les y de beneficios; 8) el fomento de las empresas nacionales en vez de las extranjeras; 9) la limitación estricta de importaciones no esenciales; 10) la limitación estricta de la fabricación de bienes de consumo no esenciales, y otros objetivos de la misma índole.

Estas políticas no están siendo realizadas en la mayoría de los países latinoamericanos, y aquellos que han intentado implantarlas en alguna ocasión han sufrido tremendas presiones económicas y políticas del exterior. La historia reciente del Brasil proporciona un ejemplo. Después del golpe militar de 1964, realizado con el apoyo de los Estados Unidos, la política económica anterior, que había promovido el desarrollo de un capitalismo nacional y progresista, fue liquidada en favor de un creciente control de la economía por parte de las corporaciones norteamericanas. Lo mismo ha pasado en la Argentina, Chile, Bolivia y otros países. Con excepción de México (y de Brasil en una época), la "burguesía nacional" de los países latinoamericanos no tiene en ninguna parte poder o influencia suficiente para hacer sentir realmente sus intereses.

b) Porque basta ahora -y en el futuro previsible- existe un mercado interno suficiente entre la población urbana, un mercado en constante crecimiento por las razones apuntadas en los apartados anteriores, que tiene una gran potencialidad y que aún no es debidamente aprovechado, mientras que por otro lado existe, en esas mismas zonas urbanas, una capacidad industrial empleada a medias (v.gr. en la industria textil), por razones que nada tienen que ver con el mercado interno, sino con

lucros, y que por mucho tiempo no necesitará preocuparse más que por abastecer estas zonas urbanas. Esto quiere decir que zonas como Lima, Sao Paulo, Santiago y la ciudad de México pueden crecer económicamente por tiempo indefinido, sin que ello implique necesariamente cambios profundos de estructura de las zonas rurales atrasadas, de las "colonias internas". Por lo contrario, el crecimiento de las zonas modernas es posible justamente debido a la actual estructura social y económica en las zonas atrasadas.

La cuestión del mercado interno es esencialmente una cuestión de distribución del ingreso. Los economistas y sociólogos hablan constantemente de la necesidad de incorporar a los campesinos de subsistencia "atrasados" a una economía monetaria, con el objeto de fortalecer el mercado interno y fomentar el desarrollo económico. Sin embargo, en ninguna parte en América Latina es mayor la distancia entre los ricos y los pobres que en las ciudades, en donde está creciendo rápidamente la población urbana "marginal" de los tugurios, que vive en niveles desesperados de miseria. Si el mercado interno fuera realmente la fuerza motriz de la burguesía latinoamericana, entonces los capitalistas mexicanos, por ejemplo, no estarían buscando, como lo están haciendo, oportunidades de inversión en América Central, o los del Brasil en Paraguay y Bolivia. No estarían exportando anualmente millones de dólares a los bancos norteamericanos y europeos. En vez de esto, estarían dando su apoyo a una política impositiva más equitativa, a beneficios más reducidos y a una más rápida rotación de capital, menores precios

de sus productos y niveles más altos de producción. Por lo general, sin embargo, no apoyan ninguna de estas tendencias.

CUARTA TESIS: LA BURGUESÍA NACIONAL TIENE INTERÉS EN ROMPER EL PODER Y EL DOMINIO DE LA OLIGARQUÍA TERRATENIENTE

Se afirma con frecuencia que hay un conflicto de intereses profundo entre la nueva élite (o nueva clase alta) representada por los industriales y empresarios modernos, y la élite o clase alta tradicional (que deriva su preeminencia de la propiedad de la tierra). Si bien es cierto que en algunos países latinoamericanos la aristocracia latifundista ha sido eliminada por medios revolucionarios (siempre por parte del pueblo, nunca de la burguesía), en los demás no parece ocurrir ese conflicto de intereses. Por lo contrario, los intereses agrícolas, financieros e industriales se conjugan con frecuencia en los mismos grupos económicos, en las mismas compañías y aun en las mismas familias. Así, muchos capitales provenientes de los arcaicos latifundios del noreste del Brasil, por ejemplo, son invertidos por sus dueños en lucrativos negocios de Sao Paulo. Y en el Perú las grandes familias limeñas, asociadas económicamente a los capitales extranjeros, son dueñas de los principales latifundios "feudales" de la cordillera andina. No existe ninguna razón estructural para que la burguesía nacional y la oligarquía latifundista no se entiendan; por lo contrario, se complementan muy bien. Y en aquellos casos en que surgen posibles conflictos de intereses (por ejemplo, con respecto a alguna legislación

que beneficie a una de estas clases y perjudique a otra) no falta un gobierno burgués o militar conciliador que proporcione a los sectores perjudicados amplias recompensas.

El triste espectáculo de algunas "reformas agrarias" recientes proporciona un buen ejemplo de lo que se acaba de decir. Bajo el acicate de la experiencia cubana y la presión de los Estados Unidos, muchos gobiernos conservadores de América Latina suscribieron, en la conferencia económica de Punta del Este en 1961, la propuesta de que sería mejor aguantar algún tipo de reforma agraria que exponerse a una revolución campesina. Se ha dado mucha publicidad a las "reformas" en Colombia y Venezuela y a las leyes o proyectos de reforma agraria en el Brasil, Chile, Ecuador, el Perú y otros países. Pero cuando no se las han matado en interminables discusiones en los congresos o parlamentos, han sido simplemente eludidas mediante complicados procedimientos judiciales u obstáculos institucionales especialmente erigidos (como en el Brasil, Ecuador y el Perú). Y en aquellos casos en que algo se ha hecho (como en Colombia, Chile y Venezuela), los expertos están de acuerdo en considerar que se ha hecho demasiado poco, demasiado tarde, demasiado caro y tan mal planeado y ejecutado que estas "reformas" son insuficientes para mantenerse al nivel del crecimiento natural de la población campesina, y mucho más para redistribuir la tierra o quebrar la estructura del poder en el medio rural. Y no se puede decir de ninguno de estos gobiernos que esté controlado por la "aristocracia terrateniente" de tal manera que esté excluida la "burguesía" local. Más bien lo contrario.

La desaparición de la aristocracia latifundista en América Latina ha sido obra exclusivamente de los movimientos populares, nunca de la burguesía. La burguesía encuentra en la oligarquía terrateniente más bien un aliado para mantener el colonialismo interno, el cual en última instancia beneficia por igual a estas dos clases sociales.

QUINTA TESIS: EL DESARROLLO EN AMÉRICA LATINA ES CREACIÓN Y OBRA DE UNA CLASE MEDIA NACIONALISTA, PROGRESISTA, EMPRENDEDORA Y DINÁMICA, Y EL OBJETIVO DE LA POLÍTICA SOCIAL Y ECONÓMICA DE NUESTROS GOBIERNOS DEBE SER ESTIMULAR LA "MOVILIDAD SOCIAL" Y EL DESARROLLO DE ESTA CLASE.

Tal vez no exista tesis sobre América Latina más difundida que ésta. La sostienen estudiosos e investigadores, periodistas, políticos y estadistas. Es motivo de seminarios y conferencias, tema de libros voluminosos y constituye uno de los preceptos implícitos, pero básicos, de la Alianza para el Progreso. Se ha transformado, casi, en un dogma. Pero esta tesis es falsa por varias razones:

- 1) En primer lugar, el concepto mismo de "clase media" contiene ambigüedades y equívocos. Si se trata, como es el caso con frecuencia, de estratos que obtienen ingresos medios y que se sitúan, por lo tanto, entre los dos extremos de una escala económica, no se tiene más que un agrupamiento estadístico, no una clase social. Pero generalmente el concepto se refiere más bien a personas que se dedican a cierto tipo de ocupaciones, sobre todo en el sector terciario de la eco-

nomía: el comercio y los servicios, y principalmente en el medio urbano. Se trata en este caso de empleados administrativos, burócratas, comerciantes y cierto tipo de profesionistas. También se refiere el concepto, a veces, a aquellos grupos sociales que no encajan dentro del modelo tradicional de la estructura social latinoamericana en la que sólo existían, supuestamente, la aristocracia terrateniente y los peones sin tierra. Todo lo demás, desde pequeños propietarios del campo hasta la población urbana en su conjunto, es entonces considerado "clase media". Mientras no se definan claramente, los términos, cualquier afirmación sobre las virtudes y potencialidades de la "clase media" no pasa de ser una opinión subjetiva de quien la emite.

- 2) Muchas veces el término "clase media" es un eufemismo para designar a la "clase dominante". Cuando se habla del papel de los empresarios, de los financieros, de los industriales en el desarrollo de nuestros países se hace referencia a una clase social que está en el poder, en la cúspide de la pirámide económica, social y política, y que toma, en su conjunto, las decisiones que afectan a nuestros países. En este caso, la clase social de que se habla no es de ninguna manera "media". Cuando ciertos autores ensalzan las virtudes de esta "nueva" clase en la política latinoamericana, es evidentemente menos comprometedor utilizar el término neutro "clase media" que identificar correctamente la naturaleza de este grupo en la cúspide de la estructura del poder como una nueva clase dominante o élite del poder.

- 3) La tesis de la clase media da la idea de una masa potencialmente mayoritaria de la población que se recluta principalmente en los estratos bajos y que tarde o temprano ocupará totalmente el universo social, en el que los extremos altos y bajos ya no tendrán ninguna importancia económica los primeros, o numérica los segundos. Nada más utópico y falso. Ni el crecimiento del sector terciario de la economía es garantía de desarrollo, ni el aumento de los sectores con ingresos "medios" (una ficción estadística) hace desaparecer las desigualdades económicas y sociales en la sociedad. Por muy acelerado que sea el crecimiento de estos estratos medios, en América Latina, en su conjunto, es mucho mayor, por un lado, el crecimiento de los estratos de ingresos bajos, ya sea en el campo o en la ciudad, y por el otro el de los minúsculos estratos de ingresos elevados. Pese a la "clase media" –y en parte debido a ella–, la desigualdad económica va en aumento en América Latina.
- 4) Los sectores que integran la "clase media" en su sentido estricto –pequeños y medianos empresarios, artesanos, profesionistas de diversa índole, etc. (es decir, que trabajan por su cuenta o que reciben un salario por trabajos no manuales)– no tienen generalmente las características que se les atribuyen. Dependen económica y socialmente de los estratos altos, están ligados políticamente a la clase dominante, son conservadores en sus gustos y opiniones, defensores del *statu quo*, y sólo buscan privilegios individuales. Como clase, se han enriquecido más en América Latina mediante la

especulación y la corrupción que con el trabajo. Lejos de ser nacionalistas, se aferran a todo lo extranjero, desde la ropa importada hasta *Selecciones*. Si bien son reclutados entre los estratos bajos, su bienestar económico y social está vinculado al de la alta burguesía y al de la oligarquía terrateniente, sin las cuales no podrían subsistir. Por lo tanto, constituyen fiel reflejo de la clase dominante, se benefician igualmente de la situación de colonialismo interno. Constituyen la principal masa de apoyo de las dictaduras militares en América Latina.

- 5) El concepto "clase media" es entendido a veces en términos de los hábitos de consumo de cierto tipo de poblaciones. Así, por ejemplo, el hecho de que los campesinos consuman cerveza embotellada en vez de chicha o pulque de fabricación casera, o el que la población urbana compre muebles o aparatos electrodomésticos a crédito, es considerado por algunos como una señal indiscutible de que estamos marchando a grandes pasos hacia una civilización de "clase media". Todo el mundo en América Latina, nos dicen los autores, tiene "aspiraciones de clase media". Sólo es cuestión de darle tiempo al tiempo para que estas aspiraciones se hagan realidad.

Estos razonamientos pueden ser considerados equivocados por las siguientes razones. En los niveles de consumo, al igual que en los ingresos, es posible determinar, por supuesto, estratos intermedios. Así, habrá quienes consuman, en el extremo alto, artículos de lujo que están fuera del alcance de la mayoría, y habrá, en el extremo

bajo, aquellos que no puedan consumir cerveza ni comprar muebles o aparatos electrodomésticos a plazos. Pero toda estratificación de este tipo no pasa de ser una manipulación estadística.

La clase social no se define por los artículos que consume, ni el nivel de aspiraciones indica la estructura de las instituciones sociales y la calidad de las relaciones humanas entre los grupos. La difusión de artículos manufacturados de origen industrial es a la vez producto del nivel universal de la técnica y de la demanda efectiva. La mayor parte de la población –sobre todo la urbana– puede disfrutar hasta cierto punto de este tipo de consumo sin que ello implique un cambio fundamental en la estructura de clases ni en las desigualdades en el ingreso, la posición social, el poder político y las relaciones de trabajo.

En cuanto a las aspiraciones se refiere, es evidente el peligro de tomar gato por liebre, es decir, de tomar los sentimientos subjetivos por una situación objetiva. La creación de "aspiraciones" o "necesidades" de cierto tipo es más y más, hoy en día, el objetivo de una poderosísima industria de la publicidad que se ha infiltrado en todos los medios y sectores sociales. El nivel de aspiraciones es cada vez mayor, y por tanto lo es también el de las aspiraciones no satisfechas. Esto, como afirman los psicólogos, conduce también a niveles cada vez mayores de frustración y a sentimientos de privación. Las aspiraciones de clase media bien pueden transformarse, por lo tanto, en conciencia revolucionaria.

Por lo demás, los estudios económicos han demostrado que en América Latina la proporción de los salarios en el ingreso nacional –de los que depende la mayoría de la población– tiende a disminuir, en tanto que la de los lucros y beneficios –de una minoría– tiende a aumentar. Esta tendencia, acelerada en años recientes por los procesos inflacionarios (sobre todo en países como la Argentina, el Brasil, Chile, Bolivia y Colombia), no cuadra en manera alguna con la idea del armónico crecimiento paulatino de la "clase media".

6) El fortalecimiento de la "clase media" –ya no como hecho sociológico, sino como política social– no tiene por meta esencialmente el desarrollo económico de un país, sino la creación de una fuerza política capaz de apoyar a la clase dominante existente y de servir como amortiguadora de las luchas de clases que pueden poner en peligro la estabilidad de la estructura social y económica vigente. Mucho se lamentan los ideólogos de la clase media de que en Cuba no existiese tal clase suficientemente fuerte para hacer frente a la revolución socialista. Y por otra parte se da crédito a la "clase media" por el hecho de que las revoluciones mexicana y boliviana se han "estabilizado" e "institucionalizado".

Las llamadas clases medias están estrechamente vinculadas a la estructura económica y política vigente y carecen de una dinámica propia que pudiera transformarlas en promotoras del desarrollo económico independiente. Una cosa es su relativa importancia numérica y

otra sus condiciones y su capacidad, como clase, para tomar decisiones que afecten la estructura y los procesos económicos. Es notable que los autores que con más ahínco defienden el crecimiento de la clase media poca o ninguna importancia dan al hecho de que los estratos bajos aún constituyen la gran mayoría de la población en América Latina.

7) Finalmente, la tesis de la clase media tiende a oscurecer el hecho de que en América Latina abundan las tensiones, las oposiciones y los conflictos entre las clases y las etnias; de que el desarrollo social y económico de nuestros países depende, en última instancia, de la adecuada solución de estos conflictos; y de que el crecimiento de los "sectores medios" –como los llamara un autor norteamericano–, por muy impresionante que sea en ciertas regiones no constituye una solución a estos problemas, sino más, bien su postergamiento y a veces hasta su agudización.

SEXTA TESIS: LA INTEGRACIÓN NACIONAL EN AMÉRICA LATINA ES PRODUCTO DEL MESTIZAJE

Esta tesis es frecuente en los países que tienen problemas étnicos: aquellos con fuerte proporción de población indígena, y el Brasil con su población negra. Se parte de la base de que la colonización ibérica de América enfrentó a dos grandes grupos raciales, a dos civilizaciones, y que el proceso de integración nacional constituye un mestizaje a la vez biológico y cultural. En los países de

la América indígena se considera que la "ladinización" o la "cholificación" constituye un proceso globalizador en el cual desaparecerán las principales diferencias entre la minoría dominante "blanca" u "occidental" y las masas campesinas indígenas. Se afirma que de la estructura social bipolar tradicional ha surgido un nuevo elemento biológico y cultural intermedio, el ladino o cholo o mestizo (o mulato en su caso), quien lleva dentro de sí la "esencia de la nacionalidad" y encarna todas las virtudes necesarias para el progreso de nuestros países.

La falacia de esta tesis está en que el mestizaje biológico y cultural (proceso innegable en muchas partes de América Latina) no constituye, en sí mismo, una alteración de la estructura social vigente. Al igual que la tesis de la clase media, la del mestizaje atribuye a ciertos elementos de la población (definidos arbitrariamente, de acuerdo con criterios muy limitados) capacidades o características que no poseen o, si las tienen, son ajenas a los criterios biológicos o culturales que sirvieron para definirlos.

La integración nacional, como proceso objetivo, y el nacimiento de la conciencia nacional como proceso subjetivo, dependen de factores estructurales (es decir, de la naturaleza de las relaciones entre los hombres y los grupos sociales) y no de atributos biológicos o culturales de ciertos individuos. La integración nacional (entendida en el sentido de la plena participación de todos los ciudadanos en los mismos valores culturales y en la relativa igualdad de oportunidades económicas y sociales) se realizará en las zonas indígenas no con el desarrollo de una categoría

biológica-cultural nueva, sino con la desaparición del colonialismo interno. En las colonias internas de nuestros países los mestizos (cholos o ladinos o mistis, como los llaman en diversas partes) son justamente quienes representan la clase dominante local y regional y quienes mantienen oprimidos a los indígenas. Son ellos quienes no tienen el menor interés en una verdadera integración nacional. Por otra parte, en el polo urbano de creciente importancia la población rural inmigrante, con frecuencia de origen indígena, se "integra" rápidamente desde el punto de vista nacional, pero más por las posiciones que va ocupando en la estructura de clases que por el proceso de mestizaje.

Por lo demás, la tesis del mestizaje esconde generalmente un prejuicio racista (aunque sea inconsciente): y es que, en lo biológico, sobre todo en los países en que la población mayoritaria acusa rasgos indígenas, el mestizaje significa un blanqueamiento", por lo que las virtudes del mestizaje esconden un prejuicio en contra de lo indígena. Pero como ya nadie cree en los argumentos raciales, el mismo prejuicio se manifiesta en el aspecto cultural. El llamado "mestizaje cultural" constituye, de hecho, la desaparición de las culturas indígenas; hacer de este mestizaje la condición necesaria para la integración nacional es condenar a los indios de América, que aún suman varias decenas de millones, a una lenta agonía cultural.

SÉPTIMA TESIS: EL PROGRESO EN AMÉRICA LATINA SÓLO SE REALIZARÁ MEDIANTE UNA ALIANZA ENTRE LOS OBREROS Y LOS CAMPESINOS, ALIANZA QUE IMPONE LA IDENTIDAD DE INTERESES DE ESTAS DOS CLASES.

No podemos dejar esta visión crítica de América Latina sin referirnos a esta tesis, frecuente entre la izquierda ortodoxa. En efecto, se afirma, con base en teorías desarrolladas por Lenin y Mao, que el éxito de la revolución socialista en América Latina depende de que la clase obrera y la clase campesina hagan un frente común ante la burguesía reaccionaria y al imperialismo.

Si bien esto es correcto como ideal revolucionario o como meta deseada en la organización y acción política, debe señalarse que si es válido el análisis de los seis puntos anteriores, particularmente el concepto de "colonialismo interno", entonces las estructuras sociales existentes y sus tendencias actuales en América Latina no favorecen de manera "natural" esta alianza ideal, aunque no deseamos desechar a priori su posibilidad. Las experiencias históricas recientes no aportan un solo ejemplo de que la alianza obrero-campesina hubiera realmente tenido lugar. La revolución campesina mexicana tuvo lugar cuando casi no había clase obrera urbana, y el pequeño núcleo obrero industrial fue incluso utilizado por la burguesía para luchar contra los ejércitos campesinos de Emiliano Zapata. La revolución boliviana, aunque benefició grandemente a los campesinos mediante la reforma agraria, fue principalmente la realización de los mineros del estaño y de una pequeña élite intelectual. En años recientes el campesinado ha apoyado al gobierno en su política contraria a los

intereses de los sindicatos mineros. Los revolucionarios en Cuba obtuvieron finalmente el apoyo de la clase obrera urbana organizada hacia el final de la rebelión armada, cuando la caída de Batista era inminente. La clase obrera de Sao Paulo (la mayor concentración de trabajadores industriales en el Brasil) ha elegido constantemente a los gobernadores más conservadores del país –aunque de tipo "populista"– y no fue capaz de unir sus fuerzas a las de los trabajadores rurales relativamente bien organizados del noreste para salvar al régimen democrático de Goulart del golpe militar que lo derrocó. En la Argentina los obreros urbanos organizados (ya sean peronistas o antiperonistas) no han sido capaces o no han querido establecer una alianza con los campesinos y trabajadores rurales. En otros países la experiencia es similar.

En el futuro, con el subdesarrollo cada vez más grande de la mayor parte de América Latina y al caer ésta en forma creciente bajo el control de los Estados Unidos, a través de gobiernos militares o seudodemocráticos, la situación puede cambiar. Muchos gobiernos continuarán tratando de llevar a cabo algún tipo de reforma agraria, y seguramente las fuerzas políticas de izquierda la exigirán en todas partes. Con respecto a estas reformas agrarias (ya sea que se trate de los primeros pasos de una revolución democrática o de una acción de retaguardia de una burguesía cada vez más atemorizada) es pertinente llamar la atención a los puntos siguientes:

- a) Uno de los pasos necesarios en toda revolución democrática es la reforma agraria. Pero el acceso de los cam-

pesinos a la tierra mediante una reforma agraria no colectivista los transforma en propietarios, con intereses comunes a los propietarios en todos los lugares y todos los tiempos.

- b) En materia de reforma agraria los intereses objetivos de campesinos y obreros no son iguales. Una reforma agraria implica, generalmente, un encarecimiento inicial de los géneros alimenticios en las ciudades, que afecta en primer término a la clase obrera. En segundo lugar, implica la canalización de inversiones públicas al sector rural, con el consecuente perjuicio para el sector urbano que, como vimos, es, en la situación de colonialismo interno, casi el único sector realmente beneficiado por el desarrollo económico.
- c) La lucha de la clase obrera urbana –políticamente más poderosa que la clase campesina– por mejores salarios, más y mejores servicios sociales públicos, control de precios, etc., no es secundada por el sector campesino, ya que los beneficios así obtenidos por la clase obrera se logran generalmente a costa de la agricultura, es decir, de los campesinos. En América Latina casi la mitad de la población económicamente activa trabaja en la agricultura, y sin embargo el sector agrícola recibe solamente un poco más del 20% del ingreso total, y su participación en el ingreso total ha ido disminuyendo más rápidamente que su participación en la población total.

La formación de capital es mucho más importante en el sector no agrícola, y las inversiones públicas y privadas (en servicios públicos, educación, salubridad, seguridad

social, etc.) benefician principalmente a las poblaciones urbanas. En otras palabras, la clase obrera urbana de nuestros países también se beneficia con la situación de colonialismo interno. Esta es una de las razones por las que no existe en América Latina un movimiento obrero revolucionario.

d) A diferencia de la Inglaterra del siglo XIX, en donde la expulsión de los campesinos del campo y su emigración a los *sweat-shops* industriales significaba una disminución de su nivel de vida; a diferencia de la Rusia zarista en que la movilidad rural-urbana era estrictamente limitada y en que la alianza obrero-campesina se hizo en el campo de batalla; y a diferencia de la China Popular, en donde esa misma alianza se forjó en la lucha contra el invasor japonés, en América Latina la emigración rural no sólo es posible para los descontentos del campo sino que representa, las más de las veces, una mejoría económica y social (aun en las favelas, las barriadas, los ranchos o las colonias proletarias) con respecto al pasado campesino. Puede suponerse que la conciencia revolucionaria del campesino aumenta en proporción inversa a sus posibilidades de movilidad social vertical individual, y aún más si esta última significa a la vez una movilidad geográfica.

e) También podemos suponer que cuanto más intenso sea el colonialismo interno en América Latina (es decir, cuanto mayor sea la diferencia entre las metrópolis y sus colonias internas, y la explotación de éstas por aquéllas) tanto menores serán las posibilidades de una verdadera alianza política entre obreros y campesinos. El ejemplo

de acontecimientos recientes en el Brasil (la inexistencia de la alianza para hacer frente al golpe militar de 1964) y en Bolivia (la movilización de campesinos por el gobierno en contra de los mineros) pueden ilustrar este punto.

El cuadro de América Latina que antecede puede parecer excesivamente pesimista. Si es así, se debe solamente al hecho de que el cuadro que nos pintan los "expertos" que perpetúan estas siete tesis equivocadas resulta excesivamente optimista y conduce fácilmente a subestimar las tremendas tareas que América Latina tiene enfrente. Tal vez el mayor obstáculo interno al desarrollo económico y social de América Latina (no al crecimiento localizado) sea la existencia del colonialismo interno, una relación orgánica, estructural entre un polo de crecimiento o metrópoli en desarrollo y su colonia interna atrasada, subdesarrollada y en creciente subdesarrollo. Con frecuencia ni siquiera los gobernantes mejor intencionados tienen conciencia de esta relación que existe entre los niveles económico, político, social y cultural. Si bien es posible que un gobierno progresista pueda tomar algunas medidas de naturaleza parcial y limitada para poner remedio a esta situación, la única salida a largo plazo parece ser la movilización social y política del campesinado "colonizado", que tendrá que hacer su propia lucha, con la excepción del apoyo que recibirá sin duda de los segmentos radicales de los intelectuales, los estudiantes y la clase obrera. Es significativo que aun aquellos gobiernos que han reconocido formalmente la necesidad de una reforma agraria no estén dispuestos a tolerar a las organizaciones campesinas independientes.

Otra panacea falsa es el mito de la clase media. Esto no quiere decir que los hijos diplomados en los estratos de ingresos medios no tengan un papel que desempeñar en el desarrollo de su país. Algunos sin duda dirigirán ellos mismos las revoluciones futuras. Otros, por supuesto, seguirán administrando la industria petrolera, los ingenios azucareros, los hospitales, las universidades y las cadenas de almacenes. Se trata más bien de saber en beneficio y en interés de quiénes serán administrados estos organismos. Y en este sentido, la "clase media" pocas veces ha sido capaz de mirar más allá de sus propios bolsillos. Los miles de técnicos y profesionales latinoamericanos que emigran anualmente a los Estados Unidos y a puestos mejor remunerados constituyen un ejemplo fehaciente.

En América Latina existe actualmente una creciente conciencia entre los sectores de la población acerca de cuáles son los obstáculos reales al crecimiento socioeconómico y al desarrollo político democrático. Las personas que piensan sobre estos problemas se preocupan cada vez menos de factores aislados tales como "la falta de recursos", "el tradicionalismo de los campesinos", "la sobrepoblación" y "la heterogeneidad cultural y racial", que aún se encuentran en las preocupaciones de muchos estudiosos. Por el contrario, son cada vez más conscientes de la estructura y la dinámica internas de la sociedad global y, por supuesto, de la relación de dependencia que guarda esta sociedad con respecto a la metrópoli industrial, es decir, al fenómeno del imperialismo y neocolonialismo. Esta conciencia sólo puede conducir a un análisis más profundo y refinado de la situación latinoamericana, y a una acción nueva más correcta.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de setiembre de 2010 en
Gráfica Laf SRL, Montegudo 741 (B1672AFO), Villa Lynch