

## **Alternativas para la integración latinoamericana: más allá del Mestizaje y del multiculturalismo.**

Juan Sebastián Granada Cardona<sup>1</sup>

**Resumen:** En este texto se discutirá el problema de la integración latinoamericana, central en el ensayo “Siete tesis equivocadas sobre América latina”. El objetivo es proponer una lectura alternativa a los modelos tradicionales de la integración, a partir de una lectura crítica de la sexta tesis del profesor Rodolfo Stavenhagen.

En un primer momento se revisarán los planteamientos del autor en esta tesis y se propondrá de análisis de las nociones clave para entender el problema trazado. En un segundo momento se estudiarán algunos de los cambios que se han presentado en los últimos cincuenta años en torno al proceso de la integración étnica latinoamericana. Para ello se tomarán los casos mexicano y colombiano, privilegiando ciertos hitos que permiten entender como el modelo de la integración étnica vía asimilación perdió legitimidad. A partir de ello, en la última parte del texto, se analizarán los desafíos actuales para la integración étnica en Latinoamérica y se propondrá una opción alternativa, que pasa por la valoración positiva de lo híbrido, para salir del estado de colonialismo interno.

**Palabras clave:** Grupos indígenas, Integración, cultura, mestizaje, colonialismo.

### **Introducción.**

En 1965 Stavenhagen criticaba en una de sus “Siete tesis equivocadas sobre América latina” la idea de que la integración nacional sería en Latinoamérica el resultado del mestizaje. Desde su punto de vista la integración, entendida como participación generalizada y oportunidades iguales, no interesa en principio a las élites locales ni es un proceso fácil de lograr, dada la existencia del colonialismo interno. Ahora bien, si las demandas étnicas eran opacadas hace 50 años por medio de las políticas de inclusión en

---

<sup>1</sup> Politólogo de la Universidad del Rosario, Magíster en Antropología social e histórica de la Universidad de Toulouse le Mirail (UTM) y del Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). Docente de la universidad del Rosario, Colombia, y asistente de investigación del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). Sus temas de investigación son: Análisis de narrativas/ficciones políticas (casos: Colombia y País Vasco), Conflicto armado y DDHH (caso colombiano), Memoria política (archivos/relatos/cotidianidad/víctimas) y discursos políticos sobre el Estado, la nación y el nacionalismo (casos: Colombia y País Vasco).

una cultura nacional, hoy éstas parecen alcanzar un reconocimiento – por lo menos formal – en los textos constitucionales latinoamericanos. Sin embargo, cabe preguntarse si la existencia de Estados multiculturales promueve realmente la plena participación y garantiza las oportunidades de todos los grupos al interior del mismo.

Esta ponencia presenta una discusión entre la idea de la cultura nacional de inspiración liberal y las alternativas a este modelo integrador, haciendo énfasis en sus alcances y limitaciones. A partir de lo sostenido por Stavenhagen y teniendo en cuenta los cambios que se han presentado en los últimos cincuenta años, la discusión teórica pretende poner en evidencia los desafíos actuales que enfrenta el proceso de integración sociopolítica latinoamericano.

### **1. La sexta tesis de Stavenhagen. Una lectura crítica.**

Para hacer una lectura crítica a los planteamientos de Stavenhagen sobre la sexta tesis será necesario examinar los diferentes elementos que la componen para así entender sus implicaciones, sus méritos y sus vacíos. Después de presentar resumidamente la tesis y las objeciones de Stavenhagen, serán objeto de análisis las nociones de mestizaje, integración como asimilación y racismo.

Concretamente la idea a la que se enfrenta Stavenhagen (1965) consiste en que el proceso de integración nacional en Latinoamérica debe ser resultado de un mestizaje a la vez biológico y cultural en el cual desaparecerán las principales diferencias entre la minoría dominante "blanca" u "occidental" y las masas campesinas indígenas. Esta tesis, que podríamos denominar de la integración por asimilación biológica-cultural, es equivocada y entraña varios problemas.

Frente a esta idea, Stavenhagen propone la de que “la integración nacional se realizará en las zonas indígenas no con el desarrollo de una categoría biológica-cultural nueva, sino con la desaparición del colonialismo interno” (Stavenhagen 1965).

La sexta tesis de Stavenhagen se enfrenta principalmente a la noción de mestizaje en términos biológicos y culturales. Lo falaz y criticable, afirma Stavenhagen, es creer que este proceso es en sí transformador de las estructuras sociales; que el mestizo “encarna todas las virtudes necesarias para el progreso de nuestros países” (Stavenhagen: 1965).

Para entender plenamente el fenómeno del mestizaje y las razones por las cuales éste se convierte en un fenómeno portador de virtudes es necesario no olvidar que en América Latina este no solo se presenta como el resultado de un proceso biológico natural, sino como un proyecto político de armonía racial. El proceso de integración fomentado por algunos Estados latinoamericanos desde las independencias no se presenta mediante la búsqueda sistemática de la anulación de la identidad indígena, sino a partir de una retórica que vincula la formación de la nación con la armonía y la igualdad raciales (Lasso 2007: 12).

De la idea de la armonía racial se rescatan necesariamente elementos de lo indígena y lo negro, pues el mestizaje se convierte en la evidencia de la retórica de ese crisol racial americano, que se presenta como un proyecto armonioso (Lasso 2007: 43). Pero lo cierto es que, debido a que el objetivo está vinculado con la idea romántica de la nación integrada, el proceso produce también como resultado la marginación de aquellas manifestaciones sociales y culturales que parecen incompatibles con los proyectos republicanos nacientes.

Desde la independencia, entonces, al mismo tiempo que se promueve un idea romántica del mestizaje como armonía racial y se exalta al buen criollo, al buen indio y al buen negro que, con sus virtudes, participan y sirven de ingrediente básico para este proceso; se va configurando también la imagen de la contraparte: del indio malo, del negro malo, del criollo malo, todos representados como traicioneros, poco ilustrados, cercanos a la naturaleza (Langebaek 2007).

Desde luego el hecho de que el mestizaje no solo sea un fenómeno de naturaleza puramente biológica y cultural no elimina el problema planteado por Stavenhagen; más bien lo reafirma, pues esto evidencia que no se trata de un proyecto neutral. El discurso sobre la armonía racial, por lo tanto, desdibujó el contenido problemático del mestizaje y encubrió las consecuencias perjudiciales que se producen en el marco de cada identidad que se incorpora a este proceso.

Como se ve, hay tras la idea del mestizaje una encubierta pretensión de jerarquización que imposibilita la verdadera integración de las identidades culturales múltiples que conviven en Latinoamérica. Este problema, en principio irresoluble, hace inviable al mestizaje como modelo integrador latinoamericano.

El segundo elemento importante tiene que ver con que el mestizaje está vinculado, en la explicación de Stavenhagen y en la exposición analítica aquí planteada, como una fase del proceso de integración como asimilación. El modelo de integración vía mestizaje es explicado por el autor en un artículo en que analiza algunos problemas conceptuales sobre los derechos de los indígenas. Para “promover el desarrollo económico y social de los pueblos indígenas y acelerar su “integración” a la sociedad nacional (es decir, la sociedad dominante definida en sus parámetros culturales por las clases gobernantes del país)” (Stavenhagen 1992: 85), se está también marginando, cuando no aniquilando, a las culturas indígenas latinoamericanas.

La noción de integración remite principalmente al proceso por el que se tejen los lazos de solidaridad en una sociedad. Esto, desde luego, puede llevarse a cabo de diferentes maneras, lo que la convierte en una noción plástica.

Consiente de la centralidad de la integración para la formación de las sociedades, Stavenhagen se preocupa en sus tesis por entender cuáles son los obstáculos para alcanzarla en Latinoamérica. Según Stavenhagen la integración se produce realmente cuando se garantiza a los miembros de una sociedad: *a)* la participación generalizada y *b)* el acceso a iguales oportunidades. Pero en su sexta tesis identifica un problema clave: la integración como asimilación es un proyecto incorrecto. El hecho de que la consolidación de la sociedad se lleve a cabo mediante la anulación del otro, la identificación de todos los miembros y el desprecio de lo diferente resulta en sí reprochable.

Al poner en evidencia los problemas de ese proceso de integración en Latinoamérica, Stavenhagen formula una crítica directa al modelo tradicional del Estado moderno liberal, porque es en el marco de la formación de los estados modernos que aparece el requerimiento de encontrar en el proceso de la integración también una nación coincidente – una comunidad imaginada e imaginativa, en términos de Anderson (2011) – que genere en sus ciudadanos vínculos comunes de índole social, étnico o puramente subjetivo.

Estado, nación y cultura son por ello tres conceptos clave dentro del desarrollo del liberalismo y lo son también de los regímenes que se construyeron en el continente sobre los pilares de esta doctrina política.

La integración como asimilación fue el modo en que se buscó promover una cultura que sostuviera el modelo del Estado moderno. Esto no sólo en Latinoamérica, sino en general, pues como lo han reseñado Connor (1998) y Gellner (1997), el Estado moderno se estructura gracias a la unificación y en la uniformación de su poder, que sólo es posible mediante la eliminación de las diferencias. Adicionalmente, es gracias a esto que es posible encontrar también fundar la soberanía nacional.

Pero lo cierto es que tradicionalmente este proceso se ha ocultado. El modelo liberal moderno quiere afirmarse como un modelo neutro, que solo se preocupa por hacer respetar las libertades de cada uno de los individuos que se encuentran bajo su amparo; quiere afirmarse como indiferente frente a los intereses y los deseos que formulen esos individuos; quiere afirmarse como imparcial sobre los valores que ellos defienden.

No puede funcionar así, lo recuerda Kimlycka (1996): el modelo liberal promueve una “cultura societaria”, unificada territorialmente y con unos elementos culturales compartidos – entre los cuales principalmente vale la pena resaltar la presencia de una lengua común de uso generalizado en las instituciones sociales públicas y privadas –. Sin ello, las prácticas sociales, educativas, económicas no podrían tener lugar.

La promesa de la neutralidad es ficticia y a ello también apunta el comentario crítico que Stavenhagen formula a la idea de la integración nacional vía asimilación. Como lo recuerda en un texto posterior, “Las culturas indígenas, con sus propias identidades, tradiciones, costumbres, organización social y cosmovisión nunca tuvieron un lugar en el proceso de "construcción de la nación" en América Latina. Es más, las políticas indigenistas estatales de los años 40 fueron diseñadas para "integrar" o "asimilar" a los indígenas” (Stavenhagen 2002: 1).

Así, si el modelo liberal moderno funciona gracias al privilegio de una cultura societaria sobre las demás (y ya se vio como ese proceso en Latinoamérica se presenta disimulado en la retórica de la armonía racial), este no es un modelo apropiado para la verdadera integración latinoamericana. Cuando la integración fracasa, la anomia es la consecuencia. Cuando los verdaderos lazos de solidaridad no se pueden tejer entre los miembros de la sociedad, es necesario repensar el modelo.

Frente a esta concepción teórica de la integración y la asimilación como procesos ligados a la formación nacional, hay que reconocer que ninguno de ellos se ha presentado

de manera homogénea en todos los países latinoamericanos. Para tomar sólo un ejemplo-paradigmático eso sí – del proceso de integración podría revisarse el grado de integración lingüística de cada país y se podrá constatar que no sucede de la misma manera en todos.

“la información derivada de los censos realizados entre 2000 y 2004 nos dice que, en los países de América en los que el español es lengua oficial, la población indígena se sitúa por encima de los 35 millones, lo que supone alrededor de un 11% de la población total. Entre los indígenas, en torno al 65% son capaces de comunicarse en su lengua autóctona y un 15% es monolingüe. Consecuentemente, cerca de un 35% de indígenas son monolingües en español. Para completar en dos pinceladas este boceto social de las lenguas indígenas, resaltamos la importancia de que, en toda Hispanoamérica, menos del 2% de la población se comunica únicamente en lengua indígena y de que el 70% de los pueblos indígenas tienen menos de 5.000 miembros, manteniéndose una atomización histórica que sólo compensa el peso demolingüístico de lenguas como el quechua, con unos siete millones de hablantes –principalmente en Bolivia y Perú– o como el náhuatl, con un millón y medio de hablantes en México.” (Moreno y Otero 2006: 15)

Para el caso colombiano, con 41.468.384 millones de habitantes según censo de 2005 realizado por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), el número de hablantes de español es de 41.129.035, por lo que la proporción de hablantes de español es de 99,1%. Según el mismo censo en Colombia residen 87 pueblos indígenas y se hablan 64 lenguas agrupadas en 13 familias lingüísticas. El número de indígenas auto-reconocidos es de 1.378.884, lo que supone un 3,4% de la población. Entre los indígenas, la población monolingüe es de 275.776 es decir una proporción máxima del 20%. El resto conoce el español de forma monolingüe o bilingüe. El palenquero, utilizado en la comunidad de San Basilio de Palenque, está desapareciendo y no hay hablantes monolingües de esta variedad (Moreno y Otero 2006: 21)

Por ello, aunque en la construcción de la nación en América Latina las políticas indigenistas estatales hayan sido diseñadas para "integrar" o "asimilar" a los indígenas, el resultado ha sido diferente en cada país. En algunos casos, en vez de convertirse en grupos marginados por negarse o distanciarse de la integración del modelo liberal, los pueblos indígenas reafirmaron su identidad cultural mediante la oposición al modelo de integración.

El prejuicio racista, que aparece en la última crítica que Stavenhangen formula a la tesis de la integración por mestizaje, es capital a la hora de entender la comprensión de la identidad indígena en Latinoamérica.

Este prejuicio es una idea soterrada en el mestizaje. El racismo no pretende sólo señalar la diferencia, amparada en criterios biológicos, culturales, psicológicos, etc., entre

grupos, sino que además busca utilizarla para proponer una jerarquía y justificar una hostilidad.

Para el caso latinoamericano, el racismo está vinculado al discurso colonial y por ello es fundamental rastrear la relación si se quiere entender tanto el problema como la propuesta esbozados en la sexta tesis de Stavenhagen.

En el *Discurso sobre el colonialismo* de Aimé Césaire, que es un texto fundador en la reflexión sobre este tema en Latinoamérica, se puede explorar la relación entre el prejuicio racista y el colonialismo. Césaire (1955) afirma que el máximo responsable de la hipocresía del colonialismo es el pedantismo cristiano, que opuso cristianismo-civilización a paganismo-barbarie.

La empresa colonizadora se legitima en tanto se afirma como misión civilizadora, apadrinada desde el principio por la institución de la iglesia católica. Incluso la defensa lascasiana, que habitualmente se presenta como una obra promotora de la causa indígena, se ubica en esa oposición. Bartolomé de las Casas afirma la humanidad del indígena, su capacidad de incluirse en el mundo civilizado, su capacidad de integrarse al catolicismo universal, su capacidad, en resumen, de salir del estado de barbarie.

También los estatutos de limpieza de sangre, tan importantes para regular la vida social colonial española, señalan esta oposición civilización-barbarie. La pureza del matrimonio, el acceso a la educación, la distribución de los oficios, entre otros, están separados y responden a una organización en la que la pertenencia a un grupo racial es la pauta principal. Las clasificaciones coloniales en Latinoamérica se encuentran fundadas sobre criterios raciales.

El prejuicio racista, sin embargo, no es exactamente lo mismo que el racismo. Y el matiz tiene razón de ser. De la perversidad connatural que se pretende encontrar en el indígena o en el negro, propia de un discurso decimonónico a las descripciones actuales hay modificaciones que es fundamental tener en cuenta. El sentido y el grado en que esto sobrevive es lo que permite hablar hoy de la perduración de los modelos coloniales.

Aunque Stavenhagen inicia su reflexión teniendo muy presente el aspecto biológico del mestizaje, no es este el punto clave para entender el prejuicio. El hecho cultural es el que cobra mayor relevancia en el mundo contemporáneo. Elisabeth Cunin (2002: 28), en un reciente estudio sobre la competencia mestiza, presenta ejemplos que confirman este aserto,

pues se puede observar concretamente la importancia que tiene el proceso de blanqueamiento para las sociedades latinoamericanas. Dicho proceso no consiste fundamentalmente en estrategias de matrimonios con blancos, sino sobre todo en la adopción de comportamientos culturales y sociales que conduzcan adoptar modelos sociales inherentes al estatus blanco.

En su trabajo sobre raza y cultura en el Cusco, Marisol de la Cadena (2004) plantea que la “desindianización” en la sociedad cusqueña está atravesada por una jerarquización de las prácticas culturales. El proyecto de integración, en este caso se legitima porque es la pervivencia de las culturas inferiores las que explican las desigualdades políticas y económicas en el país. En estos dos ejemplos se puede constatar que, ante el desuso y la deslegitimación de los argumentos puramente biológicos del racismo, este empieza a constituirse culturalmente, sin que por ello la cultura deje definirse racialmente (Young 1995: 54). El prejuicio racista es la supervivencia del colonialismo en el programa del mestizaje.

## **2. Cambios que se han presentado en los últimos cincuenta años.**

No tener en cuenta la importancia del sustrato pluri-étnico ha sido causa de problemas que impiden la integración sociopolítica tanto en Latinoamérica como en otros ámbitos. Como lo mostraremos en este apartado, el modelo de la integración como única vía para el desarrollo perdió vitalidad, al hacerse evidente que como modelo ideal era una promesa irrealizable.

Otros modelos han aparecido gracias al surgimiento de reflexiones y discursos políticos, académicos, socioculturales que han modificado el panorama latinoamericano. El tema de la identidad también ha empezado a ocupar un espacio privilegiado en las discusiones sociopolíticas latinoamericanas, lo que supone la aparición de nuevos elementos desde los cuales se alimenta la reflexión actual sobre el rol y el modo en que se lleva a cabo el proceso de integración.

Antes de los años 70 había ciertos temas invisibles en las reflexiones académicas. Por ejemplo, al enfrentarse a estos temas de injusticia poco se decía sobre el menoscabo que en el proceso de integración sufrían los grupos de una cultura no dominante. Hasta ese momento los problemas sociales se analizaron generalmente desde la perspectiva del



beneficio global (utilitarismo) y luego desde la equidad/imparcialidad (liberalismo rawlsiano). Desde estas perspectivas el problema del reconocimiento es irrelevante.

El punto de quiebre lo marca la obra de Charles Taylor, que desde 1975 ha impulsado las investigaciones sobre el reconocimiento cultural desde la modernidad y en sus derivas posteriores.

Mientras que el liberalismo sostiene que la defensa de la diferencia estimula de desigualdad y los particularismos y por ello defiende una igualdad en abstracto y una falsa promesa de neutralidad, Charles Taylor (1993) considera que tales condiciones producen modelos políticos en los que la dominación es el signo más patente.

La igualdad efectiva, en términos taylorianos no puede darse si el reconocimiento, pues este es una necesidad vital de todo ser humano. El gran aporte de Taylor (1993) a la discusión sobre las injusticias y a la discusión sobre las derivas de la modernidad consiste en que tanto la distorsión en la imagen de un colectivo, como su invisibilidad constituyen un problema clave que debe ser resuelto si se quiere alcanzar la igualdad de oportunidades.

Relacionado con lo anterior, ya en el escenario político han aparecido varios grupos indígenas o que se movilizan en defensa de una causa cercana a los intereses indígenas en México, Bolivia, Chile, Colombia – por citar algunos ejemplos – (Cadavid 2007:97). Contentémonos acá con nombrar algunos hitos de dichas movilizaciones en México y Colombia.

En México se crearon desde los años 70 diferentes agencias que buscaban representar los intereses indígenas, pero que realmente fracasaron en el cumplimiento de sus proyectos. Esta primera generación, entre las que se cuentan El Movimiento Nacional Indígena (MNI), el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) y la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) contó con el impulso del Estado. Paralelamente, en el ámbito regional se empezaron a organizar también grupos más independientes que, al margen del Estado, buscaban alcanzar mayor autonomía<sup>2</sup>; estos grupos, sin embargo, no se crearon con vocación exclusivamente indígena, pues entendieron que la lucha que los inspiraba compartía intereses con otros grupos desatendidos por el Estado central.

---

<sup>2</sup> Algunos de los grupos que se crearon fueron la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios, en Chiapas; la Alianza de Organizaciones campesinas Autónomas de Guerrero y la Coalición de Ejidos Cafetaleros de la Costa Grande, en Guerrero; la Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca y la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo, en Oaxaca. (Sanchez 1999)

El Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) y el Frente Nacional de Pueblos Indígenas (FRENAPI), de formación mucho más tardía, sí fueron concebidos como organizaciones defensoras de los intereses indígenas y su movilización coincidió con el resurgimiento de los discursos identitarios que tomaron fuerza con la conmemoración – problemática – del V centenario del descubrimiento.

El discurso de estas organizaciones – apoyado por el profesor Stavenhagen en espacios como la Academia Mexicana de Derechos Humanos (AMDH) (Leyva 2008:295) – se caracteriza por la aparición de reclamaciones relacionadas con las injusticias seculares de que han sido víctimas no sólo como actores individuales, sino sobre todo como grupo. La reivindicación, además, es combativa; el Estado no es percibido como un actor legítimo. Por ello, el compromiso no parece ser sólo conseguir que se corrija un tratamiento injusto, sin modificar lo esencial; de nada sirve que el Estado responda a ciertas demandas si la imagen que proyecta del grupo sigue siendo subordinada. La lucha tiene sentido y es una hábil estrategia porque a través de ella se transforma la identidad indígena, que se reposiciona culturalmente.

Otros rasgo característico de estas organizaciones es que congregan a varios grupos y su propósito es representar sus intereses de manera colegiada. Pero más allá de la estrategia de visibilidad que esto supone, lo verdaderamente relevante es que estas organizaciones están reposicionando la identidad indígena desde la idea del pueblo o de la nación indígena.

En consonancia con lo anterior, esta generación de organizaciones da pie a las nuevas movilizaciones *indianistas*, que ya no indigenistas, en el contexto del fin de siglo XX. El indianismo confronta el proyecto civilizatorio occidental; propone la revaloración y la recuperación de los indígenas; en concreto busca la re-indianización como modelo y posibilidad (Leyva 2008: 286).

Para completar el panorama Mexicano es necesario mencionar al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Su programa tiene un mayor alcance que la reivindicación identitaria; por ello, si su ideario y su proceder encuentran momentos de coincidencia con el *indianismo*, no pueden ser reducidos a este. Por otra parte, la lucha por las autonomías – central en el discurso y la movilización del EZLN – no es el único tema que interesa a los grupos indígenas y, quizás por ello, algunos no se han sumado a la causa zapatista.

Finalmente, no todos los grupos indígenas encuentran sus inquietudes y demandas representadas en la causa indianista, que interpretan como ideologizada y distorsionadora. De allí que, pese a la lectura común que se hace del EZLN y los movimientos indígenas e indianistas, estos sólo se intersectan en algunos puntos.

En Colombia hay tres ejes que articulan y dan sentido al proceso de resistencia de los pueblos: primero, la defensa de la tierra y del régimen comunal; segundo, la defensa del derecho a gobernarse por sus propias autoridades y bajo sus propias normas de vida; y, tercero, el derecho a mantener y ejercer sus propias manifestaciones culturales (Molina y Sanchez: 2010: 13).

El conflicto colombiano ha afectado a todas las regiones del país. Sin embargo, sus implicaciones se viven más directamente en las zonas rurales más asiladas del territorio nacional, lo que en la práctica significa que la población más afectada, primero, suele ser de origen campesino, y segundo, pertenece muchas veces a grupos minoritarios que se encuentran ubicados en esas regiones. La consecuencia de esta realidad es que, pese a la existencia de una legislación que pretende reconocer sus derechos, estos son vulnerados en la práctica permanentemente.

Es comprensible entonces que una de las primeras organizaciones indígenas haya sido el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que se formó en 1970, en Toribío, en el departamento de Cauca, que es una de las regiones colombianas que ha sufrido con mayor intensidad las penosas consecuencias del conflicto armado y que se ha caracterizado por el latifundismo (Molina y Sanchez: 2010).

Como en el caso mexicano, en Colombia muchas de las organizaciones fundadas en este periodo defendían los intereses indígenas, pero apenas empezaban a definir su lucha como una reivindicación de índole fundamentalmente étnica; fueron organizaciones que pocas veces señalaron diferencias con los grupos campesinos de la región, con quienes compartían muchas preocupaciones, intereses y proyectos sobre todo en torno al tema agrario.

En 1980, con motivo de las movilizaciones contra el estatuto indígena del gobierno Turbay, se creó la Organización Nacional indígena de Colombia (ONIC). Según los estatutos de la organización, la ONIC se concibe como un proyecto político de carácter nacional y, efectivamente, en el caso colombiano es la única organización que ha

concertado a los pueblos indígenas de Colombia. Su objetivo principal es defender y proteger los derechos especiales, colectivos y culturales de los pueblos indígenas del país.

Ya en el ámbito institucional, la constitución de 1991 generó un cambio en la concepción legal que se tenía de los grupos indígenas y afrocolombianos. En el articulado constitucional se reconoce diversidad étnica y cultural del país, la democracia pluralista y la protección de la diversidad étnica y cultural de la nación. A partir de esta base se construye el resto del articulado, que reconoce la autodeterminación de los pueblos, la oficialidad de las lenguas y dialectos de los grupos étnicos y el derecho de las comunidades a mantener y desarrollar su identidad cultural en el marco de su proceso educativo en la medida que se compromete a garantizar la igualdad y la dignidad de todas las manifestaciones culturales del país. Por último, en la Constitución se establece la existencia de curules especiales para los representantes de las comunidades indígenas y de las comunidades afrocolombianas.

Los ejemplos mexicano y colombiano pretenden poner de manifiesto que durante los últimos cincuenta años se han presentado cambios que sugieren unas modificaciones importantes en el escenario de las luchas indígenas latinoamericanas. Sin embargo, por lo que se refiere a estos temas, el continente no puede ser tratado como un espacio homogéneo. Los cambios se han presentado a velocidades diferentes y con impactos diferentes<sup>3</sup>.

Hace 50 años las demandas étnicas eran opacadas por medio de las políticas de inclusión en una cultura nacional; hoy estas demandas se entienden desde la necesidad del reconocimiento. Tal vez algunos han leído en esta transformación la constatación del fracaso del liberalismo, pero como se ha visto el fenómeno es mucho más complejo y es resultado de factores plurales: las revisiones académicas de los problemas, el fracaso de los modelos desarrollistas clásicos, el desplazamiento del Estado como actor político monopólico y su transformación estructural interna, la ola del neo-liberalismo, que en los años 90 pretendió instaurarse como el heredero de una modernidad desfigurada, la formación de redes transnacionales, entre otros participan como causantes del cambio (Lucero: 2012).

---

<sup>3</sup> Otros casos importantes que vale la pena revisar para entender el cambio en el panorama general latinoamericano son: a) la CONAIE y el movimiento Pachakutik en Ecuador y b) el MAS en Bolivia.

### **3. Desafíos actuales para la integración étnica en Latinoamérica.**

En este nuevo escenario en el que el lugar de lo étnico no es el mismo que el de hace cincuenta años, pero en el que perviven rasgos del colonialismo interno que perpetúan la desigualdad e imposibilitan la integración, ¿cuáles son los desafíos?, ¿cuáles las opciones para salir del estado de colonialismo interno? No sólo el multiculturalismo, sino nuevas apuestas en torno al cosmopolitismo y la valoración positiva de lo híbrido aparecen para entender esos desafíos.

Rodolfo Stavenhagen (1992, 2002, 2008) ha sido consciente del desplazamiento conceptual en torno al problema étnico en Latinoamérica y de los desafíos que este conlleva. La noción de indígena, por ejemplo, es en sí problemática. Ya no es puramente peyorativo, pero para su redefinición se ha intentado despojarlo de los criterios raciales hasta el punto que se ha caído en el campo de una vaguedad tal, que resulta perniciosa. ¿Quiénes son los indígenas? ¿Es una cuestión de autodefinición o se deben cumplir unos criterios? ¿Es posible pensar en una nación indígena? ¿Es deseable? Como veremos las respuestas a este problema no son ni monolíticas ni fijas (Bhabha 2002).

Este problema también se presenta en algunos países latinoamericanos con la denominación de las comunidades afro, pues –como lo anota Peter Wade (2011) – aunque esta puede ser interpretada desde una óptica etnicista, según la cual son los lazos de la historia y la cultura los que lo definen, también debe implicar criterios racializados, porque evoca ineludiblemente la categoría de negro.

El multiculturalismo, desde donde se ha repensado el problema indígena en Latinoamérica, entraña por ello varios problemas: “el simple reconocimiento, e incluso la celebración de la diferencia cultural de grupos definidos en términos étnicos y/o culturales, pueden quedar como gestos prácticamente retóricos que no conducen a cambios materiales” (Wade 2011: 16). Adicionalmente la ambivalencia que se produce al no poder definir claramente los grupos que se van a defender mediante las políticas multiculturales hace que éstas sean inaplicables o insuficientes o inoperantes o injustas.

Por otra parte, en su versión más simple, la propuesta multicultural del reconocimiento parece suponer que solo basta con adquirir un reconocimiento desde un espacio identitario para adquirir un poder social y político. Pero lo cierto es que primero, el

reconocimiento es solo un punto de partida, no de llegada; segundo, las diferencias sociales no son vividas ni percibidas sólo desde el factor de la identidad cultural (Bhabha 2002); y tercero, la identidad cultural no se puede entender como una elección opcional con la que me identifico (Mehta 2000: 629), como parece indicar cierta visión de las reivindicaciones multiculturales.

Estas polémicas indican, por lo menos, que la relectura de este fenómeno desde el punto de vista de la cultura ha abierto espacios de zonas borrosas que antes no eran consideradas y, por lo tanto, no aparecían como problemas ni sociales ni académicos; la presencia de estas ambivalencias requiere nuevas propuestas y nuevos conceptos.

Nociones como la de lo híbrido, en Homi Bhabha (2002), contribuyen a comprender casos de contacto cultural en donde no sólo se pone de presente la necesidad del diálogo o de la colaboración, sino también la existencia de antagonismos y experiencias conflictivas. En esta propuesta no se parte de rasgos esenciales, sino de la necesaria negociación que ocurre siempre que se explora en el terreno de la identidad.

Un rasgo de la propuesta teórica de lo híbrido es que busca escapar a las definiciones preconcebidas que se forman desde el poder establecido. La propuesta supone un desafío: que no sea el Estado el que produzca e imponga las categorías de pensamiento (Bourdieu 1997: 91). Para ello es necesario confrontar las estructuras mentales tradicionales que se sustentan – para este caso de la identidad – en las referencias históricas tradicionales, los lugares y las lenguas nacionales y la cultura nacional. Pensar desde lo híbrido implica asumir de manera drástica el proceso de redefinición de los términos con que se entiende la realidad social.

El entrecruzamiento propio de lo híbrido no supone ni la asimilación del mestizaje, ni la clasificación difícilmente nítida de las reivindicaciones culturales, que tienden a formularse desde la precisión y la corrección del hacerse idéntico a los otros en los que cada persona se siente representada. En ambas propuestas reaparece la trampa de la marginación.

Ante el desafío, es necesario pensar y actuar también desde lo contingente; es decir, salir de la comodidad de las categorías que nos fueron legadas, pero que están marcadas por las jerarquías que uniforman la experiencia. En esa medida, la solución no pasa necesariamente por la solicitud de un reconocimiento externo, que aparece solo como una

validación; hay que crear nuevos espacios y nuevas nociones en donde blanco, negro, indígena y mestizo –entre otros – podrían existir y hacer parte de un espacio común en donde el contacto y el disenso son necesarios y vitales; en donde la enunciación del otro no es concebida como su definición<sup>4</sup>; en donde el cambio, el desplazamiento y la transformación son parte consustancial de la vida social.

Esta no es una propuesta fácil de llevar a cabo. Implica riesgos y tiene límites que hay que entender. Como lo plantea Pratap Mehta (2000: 635), las culturas son también trampas de poder, por lo que al mismo tiempo que se protegen los privilegios de unos, se excluye a otros. Pensar desde lo híbrido no facilita necesariamente la lucha contra estas desigualdades, pero plantea un desafío directo a las categorías que permiten la persistencia del colonialismo interno, ya que lo híbrido está situado en el punto de inflexión desde donde opera la jerarquización.

La escena latinoamericana ha vivido ya una primera fase de surgimiento de movimientos sociales que podrían responder a lo que Escobar (1992) ha denominado la crisis de la modernidad. En esta primera etapa hay una constatación de los problemas y una primera proposición de alternativas que se concretan en la revisión de la posición del continente y de sus actores en la historia y en el escenario global.

Al privilegiar la reivindicación multicultural en el modo en que se ha hecho se ha caído, como dirían Laclau y Mouffe (2004) en la trampa de esencializar las luchas sociales; se ha intentado homogeneizar a los nuevos movimientos indígenas, sustrayendo el sentido original de su lucha. Por ello, en esta nueva fase es fundamental reconocer la indeterminación del proceso político (Mouffe 1999), pues esto podría armonizar con los planteamientos teóricos sobre lo híbrido, antes explicados.

### **Conclusión.**

La actualidad de la obra de Stavenhagen es incuestionable. Lo admirable de su obra no se agota allí, sino en el carácter casi profético de sus tesis, que ya en 1965 planteaban tanto los desaciertos de las posturas corrientes de la época, como las rutas por las que probablemente cursarían los debates hacia mejores soluciones. Los cambios que se han presentado en los

---

<sup>4</sup> La enunciación implica la presencia del uno y el reconocimiento de la existencia del otro; la definición, por el contrario, supone la existencia de unos rasgos que delimitan y que por lo general son infranqueables y extraños.

últimos cincuenta años en latinoamericana – tanto los registrados y analizados aquí como otros – son una prueba de lo valioso y acertado de su reflexión.

La preocupación que hace cincuenta años Stavenhagen manifestaba por la pervivencia del colonialismo interno se convirtió en un problema central que constituye el principal tema de análisis de las ciencias sociales en Latinoamérica. Como se ha visto, los desafíos actuales para la integración étnica en Latinoamérica -aunque transformados- deben afrontar también este problema elusivo que no deja tampoco de reinventarse.

El multiculturalismo, que en principio parecía promover la plena participación y garantizar las oportunidades de todos los grupos étnicos al interior de los Estados latinoamericanos, resultó ser un modelo que falla en muchos puntos y que no logra imponerse al colonialismo interno. Falla, fundamentalmente, porque no sabe renunciar a la vocación universalista uniformadora que pretende criticar. Sin embargo, las alternativas a estos modelos han empezado a surgir. Diversos autores como Bhabha, Mehta, Laclau y Mouffe son necesarios para descubrir la nueva apariencia de los mismos problemas y para construir la integración latinoamericana desde la necesaria negociación que ocurre siempre que se explora en el terreno de la identidad.

### **Bibliografía.**

- Bhabha, Homi (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: ed. Manantial.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Cadavid Ramirez, Javier (2007). El estado actual del debate entre liberales y multiculturalistas. En. Rosero, José (Coor.) *Filosofía política y diversidad cultural*. Popayán: UniCauca.
- Cadena, Marisol (2004) *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Perú: IEP.
- Cesaire, Aimé (1955). Discurso sobre el colonialismo. En Zea, Leopoldo. (1993). *Fuentes de la cultura latinoamericana. II*. México: FCE.
- Connor, Walter (1998) *Etnonacionalismos*. Madrid: Trama
- Cunin, Elisabeth (2002) La competencia mestiza. *Revista colombiana de Antropología*. Vol. 38, enero-diciembre, 11-44
- Escobar, Arturo (1992) Culture, Practice and Politics. *Critique of Anthropology* Vol. 12: 395-432



- Gellner, Ernest (1997). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza
- Kimlycka, Will (1996) Derechos individuales y derechos de grupos en la democracia liberal. *Isegoría*. 14, 5-36
- Langebaek, Carl (2007) Civilización y barbarie: el indio en la literatura criolla en Colombia y Venezuela después de la Independencia. *Revista de Estudios Sociales*, No. 26, 46-57
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2004) *Hegemonía y estrategia socialista hacia una radicalización de la democracia* México: FCE.
- Lasso, Marixa (2007) Un mito republicano de armonía racial: raza y patriotismo en Colombia, 1810-1812. *Revista de Estudios Sociales*, No. 27, 32-45
- Leyva Solano, Xochitl (2008) Indigenismo, indianismo y “ciudadanía étnica” de cara a las redes neozapatistas. En Davalos, Pablo (comp.) *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: Clacso.
- Lucero, José Antonio (2012) Indigenous politics: between democracy and danger. En Kingstone, Peter y Yashar, Deborah (comps.) *Routledge handbook of Latinamerican politics*. New York: Routledge.
- Mehta, Pratap Bhanu. (2000) Cosmopolitanism and the circle of reason. *Political theory*. Vol 28 No 5. 619-639.
- Molina Echeverri, Hernán y Sánchez Gutiérrez, Enrique (coord.) (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Bogotá: Ministerio de Cultura
- Mouffe, Chantal (1999) *El retorno de lo político*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Moreno Fernández, Francisco y Otero Roth, Jaime. (2006). Demografía de la lengua española. *Instituto Complutense de Estudios Internacionales*. 1-70
- Organización Nacional indígena de Colombia <http://cms.onic.org.co>
- Sánchez, Consuelo (1999) *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México: Siglo XXI.
- STAVENHAGEN, R. (1981 [1965]). Siete tesis equivocadas de América Latina. *Sociología y Subdesarrollo*, México, Nuestro Tiempo, pp. 15-84
- Stavenhagen, Rodolfo (1992). Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales. *Nueva Antropología*, XIII noviembre, 83-99

- Stavenhagen, Rodolfo (2002). Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, primer semestre
- Stavenhagen, Rodolfo (2008) Un mundo en el que caben muchos mundos: el reto de la globalización. En Gutierrez Martinez, Daniel y Baslev Clausen Helene (Coords.) *Revisar al etnicidad*. México: siglo XXI.
- Taylor, Charles (1993) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.
- Wade, Peter (2011) Multiculturalismo y racismo. *Revista Colombiana de Antropología*. ICANH. 47(2):15-35