

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y
SOCIALES**

***GLOBALIZACIÓN CULTURAL E IDENTIDAD LATINOAMERICANA:
LA OTREDAD INDÍGENA.***

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS EN RELACIONES INTERNACIONALES
PRESENTA:**

LIC. SAMUEL SOSA FUENTES.

**ASESORA DE TESIS.
DRA. MA. DE LOURDES SÁNCHEZ MENDOZA.**

MÉXICO, D. F.

JULIO DE 2006.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

In Memoriam

A la Comandanta Insurgente RAMONA
(1959-2006)
Ejército Zapatista de Liberación Nacional
EZLN

La Comandanta Insurgente *Ramona*, fue una mujer indígena tzotzil y luchadora revolucionaria excepcional. Dirigente y combatiente ejemplar, organizó y dirigió la toma de San Cristóbal de las Casas, el 1ro. de enero de 1994. Defensora de los derechos de las mujeres indígenas y autora de la *Ley Revolucionaria de las Mujeres Indígenas*. Figura emblemática del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y de la nueva sociedad mexicana del siglo XXI en construcción.

"Hermanos y hermanas: Por mi voz habla la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. De por sí es muy pequeña nuestra palabra de los zapatistas, pero su paso es muy grande y camina muy lejos y se entra en muchos corazones. Estos corazones que nos escucharon son hombres, mujeres, niños y ancianos que quieren un país democrático, libre y justo. Queremos un México que nos tome en cuenta como seres humanos, que nos respete y reconozca nuestra dignidad. Por eso queremos unir nuestra pequeña voz de zapatistas a la voz grande de todos los que luchan por un México nuevo, un México dónde todos tengamos un lugar digno...Nunca más un México sin nosotros. Hermanos y hermanas mexicanos: Yo soy la Comandante Ramona del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Soy el primero de muchos pasos de los zapatista".

Comandanta Insurgente Ramona.
Zócalo de la Ciudad de México, 12 de octubre de 1996.

"La nueva sociedad en formación tiene que competir muy duramente con el pasado. Esto se hace sentir no solo en la conciencia individual, en la que pesan los residuos de una educación sistemáticamente orientada al aislamiento del individuo sino también por el carácter mismo de este período de transición. Sabemos que hay sacrificios delante nuestro y que debemos pagar un precio por el hecho heroico de constituir una vanguardia como nación. Todos y cada uno de nosotros paga puntualmente su cuota de sacrificio, consientes de recibir el premio en la satisfacción del deber cumplido, consientes de avanzar con todos hacia el hombre nuevo que se vislumbra en el horizonte. El hombre del siglo XXI".

Ernesto Che Guevara.
El socialismo y el hombre nuevo
12 de marzo de 1965.

**GLOBALIZACIÓN CULTURAL E IDENTIDAD LATINOAMERICANA: LA
OTREDAD INDÍGENA.**

ÍNDICE

Introducción.	5
1.- Capitalismo, Globalización e Identidad.	19
1.1.- Naturaleza, significado y visiones de la globalización.	21
1.1.1.- El enfoque marxista de la globalización.	27
1.1.2.- El enfoque posmoderno de la globalización.	37
1.2.- La globalización cultural.	54
1.3.- Globalización e identidades.	68
2.- La Identidad Latinoamericana en el Pensamiento Social de América Latina.	85
2.1.- José Martí.	94
2.2.- José Carlos Mariátegui.	103
2.3.- Leopoldo Zea.	120
2.4.- Luis Villoro.	132
3.- La Identidad y el re-surgimiento del Movimiento Indígena en América Latina: alternativas a la globalización cultural.	151
3.1.- El contexto histórico-social de la cuestión indígena en América Latina.	152
3.2.- El re-surgimiento de los Movimientos Indígenas en América Latina en el inicio del siglo XXI.	162
3.3.- El Ejército Zapatista de Liberación Nacional: el significado histórico de la resistencia creativa.	174
3.4.- La construcción de una cultura y política alternativa a la neoliberal: la experiencia de las comunidades autónomas zapatistas.	182

3.4.1.- Organización, estructura y funcionamiento de las Juntas de Buen Gobierno.	187
3.4.2.- Notas sobre la naturaleza y el significado de <i>La Sexta Declaración de la Selva Lacandona y La Otra Campaña.</i>	193
Conclusiones.	202
Anexo Documental.	211
Bibliografía General.	250

Globalización Cultural e Identidad Latinoamericana: la otredad indígena.

“Los pueblos de la América española se mueven, en una misma dirección. La solidaridad de sus destinos históricos no es una ilusión de la literatura americanista. Estos pueblos, realmente, no sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia. Proceden de una misma matriz única... su unidad no es una utopía, no es una abstracción. Los hombres que hacen la historia hispano-americana no son diversos... De una comarca de la América española a otra comarca varían las cosas, varía el paisaje; pero casi no varía el hombre. Y el sujeto de la historia es, ante todo el hombre. La economía, la política, la religión, son formas de la realidad humana. Su historia es, en su esencia, la historia del hombre... La identidad del hombre hispano-americano... Nuestro tiempo, finalmente, ha creado una comunicación más viva y más extensa: la que ha establecido entre las juventudes hispano-americanas la emoción revolucionaria. Más bien espiritual que intelectual, esta comunicación recuerda la que concertó a la generación de la independencia. Ahora como entonces, la emoción revolucionaria da unidad a la América indo-española”.

José Carlos Mariátegui.¹

Introducción.

Hoy día, después del inicio violento del siglo XXI, el escenario mundial es complejo y crítico. La acelerada reestructuración tecnológica, productiva y financiera del capitalismo mundial y el establecimiento de un nuevo orden político e ideológico mundial caracterizado, de un lado, por una nueva edición de la *pax* imperial estadounidense expresada en la imposición de un discurso y el despliegue de acciones intervencionistas fundadas en un pensamiento fundamentalista, único y mesiánico –el establecimiento del modelo de democracia y libertad norteamericana a todo el planeta-, y en un proyecto económico global neoliberal que sólo ha acentuado el aumento de la pobreza, la fragmentación social y la desigualdad asociada a una aparente crisis de soberanía económica del Estado Nacional y, del otro, por una tendencia planetaria hacia la mundialización cultural de los *valores occidentales* sobre las identidades y culturas nacionales y sus manifestaciones universalistas de estandarización y homogeneización al *modo occidental de vida global*², confirman esa complejidad y crisis del sistema-mundo.

¹ José Carlos Mariátegui. *Obras*. Tomo 2. Casa de las Américas. La Habana, Cuba. 1982. p. 247.

² Definimos aquí, “*modo y valores de vida occidentales*”, como el proceso global productivo, ideológico, mediático, de cultura de consumo y de consumo cultural, que desde las décadas de los años sesenta y setenta, se caracterizó como *imperialismo cultural*, y que ha sido descrito de forma analítica y crítica en los estudios sobre las industrias culturales, los medios masivos de comunicación y el valor y poder ideológico que producen como: *La norteamericanización de la cultura mundial o mundialización de la cultura norteamericana*.

Ante tal escenario mundial, la humanidad ha llegado a una situación crítica que entraña graves peligros para el presente y futuro del proceso civilizatorio mundial. Este panorama de crisis sobre el futuro de la humanidad se presenta así, porque el actual sistema hegemónico de dominación económico-financiera e ideológica-cultural mundial opera como una maquinaria de exclusión y selección social expresada en la dialéctica integración-exclusión de países y sociedades³.

En efecto, la construcción de un sistema de poder hegemónico mundial que aspira a la unificación –homogeneización- universalista del planeta, no sólo alienta las lógicas de integración, sino que crea las condiciones de exclusión al aislar en la periferia del sistema a aquellos –Estados y sociedades nacionales- que no tienen la capacidad para insertarse en las redes internacionales de la política mundial e influir en su conducción u orientación. Esta exclusión es compleja y multidimensional: por un lado, concierne a la vez tanto a los Estados centrales del capitalismo industrializado como a Estados marginados –periféricos- en el escenario internacional y poblaciones marginadas al interior mismo de las propias comunidades y sociedades nacionales⁴ y, por el otro, “la inclusión-exclusión

³ El concepto de exclusión social -que en su origen fue acuñado en la sociología francesa por autores como Jean-Paul Fitoussi y Pierre Rosanvallon. *La nueva era de las desigualdades*. Manantial Ediciones. Buenos Aires. 1997. Y Quim Brugué, Ricard Gomá y Joan Subirats. “De la pobreza a la exclusión social. Nuevos retos para las políticas públicas” *Revista Internacional de Sociología*. 33. septiembre-diciembre de 2002. p. 7-45.-, se refiere a un doble proceso histórico nacional-internacional: Por un lado, se describe a los procesos sociales vinculados con las prácticas discriminatorias y de marginación, al interior de las sociedades y estados nacionales, que afectan a diversos colectivos e imaginarios sociales como los étnicos, los de género, las mayorías en pobreza sin acceso a la justicia, a la distribución de la riqueza, a la vivienda, a los servicios básicos, etc. Por el otro, se refiere a la dinámica internacional de la desigualdad. Es decir, el proceso de globalización, proceso mediante el cual el sistema capitalista se ha convertido en un sistema planetario, mundial, ha sido estimulado por la necesidad de acumular capital de forma incesante e ilimitada, que ha llevado a su vez, mediante su lógica expansiva, a la creación de un mercado único. Pero un crecimiento económico ilimitado conlleva un efecto perverso y devastador: la exclusión mundial de las poblaciones marginadas de los países pobres. Y es que en la razón instrumental de la competitividad del comercio mundial, siempre se encuentra alguien que gana y alguien que pierde, en consecuencia, amplias zonas de población humana del planeta quedan prácticamente al margen de los circuitos financieros internacionales. Por lo tanto, la exclusión –de países y sociedades pobres- es estar fuera del mercado mundial.

⁴ Immanuel Wallerstein en un ensayo pionero sobre la dinámica del capitalismo mundial sintetiza esta complejidad de la siguiente manera: “El capitalismo como sistema histórico polariza la organización social de la vida de tal manera que más y más personas quedan agrupadas bien como burgueses o como proletarios, y el proletario sufre un empobrecimiento cada vez mayor” en Immanuel Wallerstein. “Marx y el subdesarrollo” en *Revista Zona Abierta*. No. 38. enero-marzo de 1986, Madrid, España, p. 30.

aparece como las dos caras de la modernidad globalizada, como el 'súper-código' que atraviesa los códigos de los sistemas parciales y, por lo tanto, todos los espacios sociales. La cuestión central que se desprende en relación con esta humanidad de ganadores y perdedores 'glocales' tiene que ver con los mecanismos de desigualdad global que responden tanto a una persistente estratificación social basada en las jerarquías y sus divisiones de clase, etnia, género, edad, nacionalidad..., como al lugar que ocupan las personas y los grupos en las estructuras de información y comunicación que conforman una pluricontextualidad con fuertes exclusiones y laxas inclusiones que acompañan el curso paradójico de diferenciación de la sociedad mundial y sus dos formas de integración en competencia: la positiva integración de las inclusiones y la negativa integración de las exclusiones".⁵

En consecuencia, si el destino de estos excluidos importa poco a la potencia hegemónica mundial, importan menos sus valores y culturas, sus identidades y las tradiciones de sus comunidades, a menos que éstas sean adaptadas o moldeadas –reducidas- al imperativo de las necesidades de la acumulación y la ganancia de la racionalidad económica del mercado mundial. Bajo esta concepción excluyente, racista y etnocentrista, las identidades culturales de los pueblos y naciones y sus modos de vida particulares, además de ser explotados, están forzados o destinados a la subordinación y dependencia histórica.

En suma, los grandes cambios estructurales que experimentaron las relaciones internacionales en los últimos veinticinco años, marcados, de un lado, por un proceso de integración global de la producción y la circulación de capitales financieros del mercado mundial y una vertiginosa aceleración de los procesos tecno-científicos –*investigación y desarrollo*- vinculados a la revolución de las

⁵ Maya Aguiluz. "La diferencia de la globalidad moderna", en *Perfiles Latinoamericanos*. México. Revista de la Sede Académica de México de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Año 9, No. 17, diciembre de 2000, p. 44.

nuevas tecnologías de la microelectrónica, la genética, la informática y las comunicaciones y, del otro, por una redefinición y refuncionalización política de las funciones del Estado, han trastocado y transformado, tanto en la teoría –la construcción de nuevos paradigmas y categorías interpretativas- como en la realidad internacional, el modo de la vida individual y colectiva de las identidades y sociedades nacionales, sus valores culturales y hábitos de consumo, en otras palabras, la mundialización de la cultura y su impacto en las identidades.

Sin embargo, los efectos sociales –individuales y colectivos- del actual proceso de globalización en las dimensiones y ámbitos de la identidad y la cultura nacionales, se han tornado altamente complejos y los desafíos y dilemas que plantea son, en la teoría y en la realidad, de profundos efectos contradictorios de homogeneización y heterogeneidad, de estandarización y fragmentación, de unidad y diversidad en donde los sujetos sociales han perdido o visto disminuir la identidad de su cultura nacional. Es decir, “la globalización divide en la misma medida que une: las causas de la división son las mismas que promueven la uniformidad del globo”.⁶

Esta alteración del mundo social ha producido, como corolario, un divorcio de sentido entre el hombre y el universo social-concreto que lo rodea. Es decir, se ha producido una quiebra o fragmentación de las identidades -colectivas e individuales- constituidas históricamente y, en consecuencia, ha situado a los Estados nacionales, particularmente a los Estados latinoamericanos, frente a los riesgos de producir graves crisis políticas y conflictos étnicos de gran envergadura.

En efecto, el proceso de globalización cultural en América Latina tiene y encuentra, necesariamente, su referente analítico fundamental en el estudio de la identidad latinoamericana y la cuestión étnica –expresada en la emergencia de los movimientos indígenas-.

⁶ Zygmunt Bauman. *La globalización. Consecuencias humanas*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 8.

En el tema de la identidad latinoamericana, así como la pervivencia de lo indígena, han sido, por un lado, una constante en la reflexión del pensamiento social, político y filosófico de América Latina y, por el otro, un esfuerzo continuo de recuperación y reivindicación de su proceso histórico-social como una forma de afirmación y defensa de la identidad cultural. En esta visión se desarrolla, por una parte, la concepción que ve en lo indígena algo que pervive, casi inmutable, -pero no en un sentido esencialista o idealizado sobre el “gran pasado indígena” (que sólo significó anti-indigenismo), sino de reconocimiento de la diversidad cultural pluriétnica- y donde se encuentran elementos de la raíz cultural latinoamericana y, por la otra, se encuentra el origen del levantamiento y lucha de los movimientos étnicos-indígenas actuales. Al menos así se ha dado, de manera singular, en las formaciones sociales latinoamericanas.

En conclusión, la lógica de la tendencia del proceso de acumulación a escala mundial y la nueva división internacional del trabajo, hoy, en su etapa — *tiempo y espacio*— de globalización económica y mundialización cultural, ha entrado en un conflicto profundamente contradictorio con los objetivos y valores éticos, sociales y culturales del género humano y su devenir civilizador. Sus dimensiones destructivas de los ecosistemas de la naturaleza con una explotación irracional y no regulada, su histórico carácter desigual y de exclusión social de su modelo económico neoliberal y la devastación de pueblos y naciones enteras — *vía la invasión, ocupación y explotación*— crecen y se multiplican, paradójicamente, al mismo tiempo que sus dimensiones creadoras y reproductoras. Así, nos encontramos inmersos en un vertiginoso proceso de complejidad e incertidumbre, de inmovilidad y crisis, de transición y movilización de las relaciones sociales.

En consecuencia, los devastadores efectos sociales del proceso recisivo económico de la globalización planetaria en las dimensiones y ámbitos de la cultura y las identidades locales, nacionales y mundiales, han producido como contrapartida profundas crisis políticas —*ingobernabilidad*— en donde las

funciones esenciales del Estado nacional se han visto superadas por el surgimiento de conflictos étnicos locales, nacionales e internacionales donde los movimientos sociales indígenas han adquirido en los últimos años una dimensión excepcional: la lucha por el derecho a la identidad y la diversidad de los pueblos indígenas que sienten amenazada su propia cultura por las tendencias a la homogenización -cultural- occidental que impone la pretendida mundialización de los valores del capitalismo global.

Por todo lo anterior, planteamos que los objetivos generales de la presente investigación son:

En primer lugar, contribuir, en y desde América Latina, al análisis y conocimiento de la complejidad analítica del proceso social de la globalización y sus manifestaciones y efectos en las identidades culturales, de manera particular, en las identidades y culturas de los pueblos indígenas latinoamericanos. Es decir, conocer cuáles son las amenazas y retos que la globalización plantea a las culturas indígenas, así como las estrategias alternativas, de resistencia creativa y organizativas que, particularmente el movimiento indígena de el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, han desarrollado como fundamento para la construcción de una nueva sociedad latinoamericana más igualitaria, más humana, más democrática y sin exclusiones, buscando el respeto a la diversidad de las identidades y la gran riqueza cultural de nuestra América Latina.

En segundo lugar y el más importante, contribuir a la reflexión sobre la importancia y necesidad que significa para el estudio de las relaciones internacionales la incorporación del análisis de la cultura y la diversidad. Ello posibilitará, sin duda alguna, la construcción de un paradigma teórico, crítico y alternativo inexistente hoy en la disciplina de las Relaciones Internacionales –es decir, la dimensión del factor cultural en el análisis internacional como nueva centralidad analítica-, indispensable para enfrentar los derroteros y la complejidad

internacional que ha producido el establecimiento del nuevo orden⁷ mundial globalizado que ha incidido, de manera significativa, en la fragmentación y quiebre de la identidad cultural de las sociedades latinoamericanas y en la disminución de la soberanía nacional en materia de política económica, social, asistencial, educativa y cultural y, en consecuencia, en la transformación del papel y las funciones esenciales e históricas del Estado liberal en América Latina en un mundo global.

El orden de la investigación cubre distintos aspectos:

El **primer capítulo** reflexiona sobre los temas del capitalismo mundial, la globalización neoliberal, el significado de la identidad y la caracterización de las culturas en la globalización. Se aborda, en primer lugar, el análisis teórico-metodológico de la definición conceptual y la ubicación –tiempo y espacio- del fenómeno de la globalización neoliberal, como un proceso histórico-social producto de la modernidad del capitalismo mundial. Para ello, se analizan los principales enfoques teóricos y críticos que analizan el proceso de la globalización. En este sentido, abordamos, por un lado, el enfoque marxista de la globalización a través de la metodología, las leyes y las categorías analíticas elaboradas por Carlos Marx y, seguidamente, haremos también una síntesis de interpretación *actual* desde la visión del marxismo contemporáneo, y, por el otro, el enfoque posmoderno de este proceso global neoliberal que se fundamenta, en lo esencial, en el análisis de la complejidad social y en la paradoja de las contradicciones de nuevos elementos simbólicos y seculares que produce el proceso de la globalización en la realidad internacional. Más adelante, se llevará a cabo un análisis y comprensión crítica de las principales formas y manifestaciones del proceso de globalización cultural que esta ocurriendo en el sistema mundial. Por

⁷ Caracterizado por la imposición global de una ideología, un pensamiento único y un discurso-acción intervencionista, fundamentado en la promoción de *su* modelo de “libertad, democracia y civilización” y una cultura de valores y normas occidentales –*su* cultura- que se cree “la mejor y la única”, pero que sólo ve a la cultura y los valores como un gran arsenal de mercancías en un enorme mercado mundial de consumo cultural y de cultura de consumo.

último, se estudiarán los efectos de los procesos de globalización cultural en las identidades nacionales, así como los dilemas de las identidades culturales en globalización expresadas en la crisis o quiebre de tales.

En el **segundo capítulo**, abordaremos el tema y el significado de la identidad latinoamericana a través de las reflexiones del pensamiento social, filosófico, político e histórico de cuatro de los más importantes pensadores latinoamericanistas cuyas reflexiones sobre la identidad, la cultura y, sobre todo, la cuestión étnico-indígena como fundamento de la latinoamericanidad han resultado esenciales para el conocimiento de la historia cultural, social y política de las formaciones sociales de América Latina y, a la vez, un marco de referencia fundamental para interpretar el resurgimiento de los movimientos indígenas latinoamericanos de las últimas décadas y, de manera particular, el movimiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Nos referimos a las reflexiones filosófico-políticas sobre la identidad cultural latinoamericana del cubano José Martí, del peruano José Carlos Mariátegui, y de los mexicanos Leopoldo Zea y Luís Villoro.

Es importante señalar aquí, que la idea central de hacer un análisis del pensamiento de Martí, Mariátegui, Zea y Villoro sobre los problemas de la identidad cultural y la cuestión indígena se explica y justifica porque consideramos, sin duda alguna, que son estos grandes pensadores latinoamericanos que buscan, por un lado, rescatar la identidad y la cultura latinoamericana a través de la revaloración del mundo y la cultura indígena, pero no como un motivo o tema costumbrista y folklórico esencialista idealizando “la pureza indígena” y su pasado, sino como un proceso social de afirmación por la liberación de su condición histórica de exclusión, y como un elemento substancial que conforma la identidad de América Latina y, por el otro, porque creemos que las reflexiones de estos cuatro pensadores latinoamericanos, establecen las visiones actuales globales y totalizadoras para la comprensión, desde la criticidad, de la complejidad que significa la identidad latinoamericana en el actual proceso de globalización.

Asimismo, las reflexiones filosófico-políticas de Martí, Mariátegui, Zea y Villoro se vinculan en la permanente preocupación por continuar la consolidación de un pensamiento social propio latinoamericano –*que iniciaran autores como Francisco de Miranda, Simón Bolívar, Andrés Bello, Francisco Bilbao, José María Luis Mora, Lucas Alamán, José Victorino Lastarria, Esteban Echevarria, Eugenio María de Hostos, Manuel González Prada, José Ingenieros, Enrique José Varona, Domingo Faustino Sarmiento, pero, sobre todo, el argentino Juan Bautista Alberdi que, en 1842, escribió “Ideas para presidir la confección del Curso de filosofía Contemporánea” y fue el primer pensador latinoamericano que se planteó, en dicha obra, explícitamente el problema de nuestra filosofía y la posibilidad de reflexionar sobre los problemas propios de nuestra América-* y cuestionar críticamente la influencia de la colonialidad del saber y del conocimiento eurocéntrico y anglosajón.

En el **tercer y último capítulo**, determinaremos en primera instancia el contexto histórico-social en el que se ha dado la cuestión indígena en América Latina. En segundo lugar, abordaremos el (re) surgimiento de los movimientos indígenas latinoamericanos de fines del siglo XX y principios del siglo XXI, por un lado, como manifestaciones de imaginación, creatividad y resistencia a las formas de explotación y exclusión del capitalismo neoliberal globalizado y, por el otro, como el proceso de construcción de autonomías sociales y políticas viables alternativas a la globalización cultural de las identidades y de defensa, respeto y afirmación de su diversidad cultural. En tercer lugar, se abordarán los logros, los desafíos y los derroteros de la experiencia alcanzada particularmente por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y las comunidades zapatistas en México.

En cuarto lugar, analizaremos el estudio y la trascendencia de las principales reivindicaciones, demandas socio-políticas y significados culturales del EZLN logradas, por la vía de los hechos, con la creación de “Las Juntas de Buen Gobierno” y “Los Caracoles” en el Estado de Chiapas como ejemplo alternativo de defensa, creatividad, afirmación y respeto a la autonomía, la identidad y la

diversidad cultural mexicana. Finalmente, se hará un breve análisis de coyuntura sobre la naturaleza y significado de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y *la Otra Campaña*, hoy día, en plena construcción y campaña nacional en marcha.

Las hipótesis que se manejan en la presente investigación son cuatro: Una hipótesis general central y tres hipótesis secundarias.

Hipótesis General:

Las profundas transformaciones estructurales que experimentaron las relaciones internacionales en la economía y en la política mundial en los últimos veinte años, marcados, entre otras manifestaciones, por el proceso de integración global del mercado mundial y los sistemas de producción, circulación y realización del capital y, sobre todo, por la refuncionalización política nacional e internacional del Estado y la revolución de las nuevas tecnologías digitales y virtuales de la informática y las comunicaciones, han propiciado, por un lado, en el ámbito de la teoría internacional, la posibilidad de construir nuevos paradigmas y categorías interpretativas de la realidad internacional, y, por el otro, han alterado y transformado las condiciones, la calidad y las formas de vida de la humanidad, las actitudes individuales y colectivas, los hábitos de consumo y los valores culturales, las formas de concebir a la humanidad y relacionarse con ésta. Es decir, la globalización cultural y su impacto en la sociedad, la cultura y las identidades nacionales.

Hipótesis secundarias:

No es posible comprender e interpretar, en una visión de totalidad, los grandes procesos mundiales de transformación de nuestra época, si no se considera paralelamente como esencial el análisis conceptual de la cultura, la experiencia cultural local-global y los procesos contradictorios de estandarización y homogenización, de fragmentación y heterogeneidad que se manifiestan en la cultura y las identidades en un mundo globalizado.

Este proceso social global de fragmentación, deconstrucción y quiebre de identidades, ha colocado a los estados nacionales –particularmente a los estados latinoamericanos- frente a situaciones de profundas crisis políticas de legitimidad, de ingobernabilidad y agudización de conflictos sociales y, sobre todo, ha producido y visto re-nacer en América Latina renovados movimientos sociales de resistencia étnico-indígenas de carácter antisistémico de dimensiones mundiales, como impronta, por un lado, de la construcción de proyectos autonómicos alternativos a la globalización de las identidades y las culturas latinoamericanas y, por el otro, como una forma de defensa, respeto y afirmación de su identidad y su diversidad cultural. Por lo tanto, no es posible la construcción y existencia de un Estado nacional que se diga democrático en América Latina, sino se incluye y se resuelve primaria y definitivamente la cuestión indígena.

El análisis del pensamiento y las reflexiones de José Martí, José Carlos Mariátegui, Leopoldo Zea y Luís Villoro sobre los temas de la identidad cultural latinoamericana y la riqueza y pervivencia de las culturas indígenas, resultan esenciales para entender, por un lado, el por qué la cuestión de la identidad de América Latina se encuentra, hoy día, en el centro del debate académico y político latinoamericano y, por el otro, constituyen un marco de referencia fundamental para la mayor comprensión de la emergencia y significado de los nuevos movimientos sociales y políticos indígenas latinoamericanos de las últimas décadas (como el reciente ascenso al poder del Presidente Boliviano, Evo Morales, de la etnia Aymara), de manera particular, los logros alcanzados por el movimiento indígena mexicano de el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y su lucha de resistencia y creatividad alternativa y autónoma.

Por último, es importante mencionar que el enfoque teórico-metodológico del estudio y análisis que nos proponemos llevar a cabo, nos pareció que el método de investigación marxista era susceptible de ser utilizado en forma operacional, ya que la esencia del método marxista es el análisis concreto de una situación concreta y, en última instancia, en la hipótesis general de la teoría del

desarrollo histórico y dialéctico de la humanidad enunciada por Marx: “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino en condiciones dadas y heredadas del pasado”⁸, está la clave metodológica y cognoscitiva para entender en una visión de totalidad concreta⁹, por un lado, los complejos derroteros de homogenización-fragmentación de la identidad y la cultura latinoamericanas y, por el otro, la perspectiva de los movimientos indígenas latinoamericanos en la era de la globalización cultural. Es decir, precisamos que la orientación teórica y metodológica del marxismo y la crítica posmoderna de impronta neomarxista, nos permitirán llevar a cabo, cabalmente, un análisis de los procesos dialécticos y cambios contradictorios que la globalización conlleva, así como la comprensión de la actual complejidad social, cultural y política de las transformaciones globales que están ocurriendo en el sistema mundial.

En suma, la idea central de considerar las categorías y leyes del marxismo como instrumentos de análisis en nuestra investigación, se explica, en lo fundamental, porque concebimos al marxismo y su visión crítica posmoderna como una crítica de lo existente que, como señala el destacado filósofo y humanista Adolfo Sánchez Vázquez, se dirige a un triple escenario: “1) la realidad capitalista mundial, 2) las ideas (falsa conciencia o ideología) con las que se pretende mistificar y justificar esa realidad y 3) los proyectos o programas que sólo persiguen reformarla. Esta crítica presupone, pues, cierta relación con la realidad

⁸ Carlos Marx, “El Dieciocho Brumario de Luís Bonaparte”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1975, p. 95.

⁹ Desde nuestra perspectiva, el concepto de *totalidad concreta* indica la relación entre las partes que constituyen una unidad, un todo, y la unidad misma. Es decir, se habla de totalidad concreta cuando varias partes se reúnen y ordenan dialécticamente de manera que constituyen un todo. Sin embargo, esta relación no significa la simple unión de los elementos de una simple suma por el sólo hecho de considerar la existencia de un orden entre las partes, sino la construcción articulada de una relación dialectizada en su confrontación con las otras partes del entero, del todo en su conjunto. Como bien señala, Karel Kosík: “Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente *cualquier hecho* (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aún la totalidad. Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, si son concebidos como partes estructurales del todo”. Karel Kosík. *Dialéctica de lo concreto*. México, Editorial Grijalbo. 1967, pp. 55-56.

presente que exige ser transformada. Se trata, por tanto, de una relación en la que esa realidad es problematizada o negada...La crítica de la realidad capitalista empuja a otros aspectos esenciales del marxismo: El marxismo como proyecto de emancipación, el marxismo como conocimiento y el marxismo en su relación con la práctica. Su crítica de la realidad capitalista inspira su crítica en acto”.¹⁰

En conclusión, consideramos que la investigación y análisis de la dimensión cultural –y la variable *geocultural*-¹¹ de las relaciones internacionales y los cambios estructurales del capitalismo mundial; de los procesos de globalización y su impacto en las identidades culturales; así como el estudio de la cultura e identidad en las reflexiones del pensamiento social latinoamericano y el examen de los movimientos indígenas latinoamericanos que, actualmente, están contribuyendo, de manera significativa, a la transformación del mapa político, cultural y social de América Latina, es hoy un quehacer académico esencial de las Ciencias Sociales en América Latina y, de manera particular, una tarea necesaria y urgente que venga a llenar el espacio de análisis vacío existente, hoy día, en la disciplina de las Relaciones Internacionales.

¹⁰ Adolfo Sánchez Vázquez. *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 408-413.

¹¹ En un interesante y original ensayo sobre cultura, civilización y Relaciones Internacionales, Alfonso Sánchez Mugica nos precisa con gran acierto: “las nuevas condicionantes del mundo, en especial aquellas de orden político, que obligaron a reformular los sistemas y órdenes, fueron incluyendo otros elementos a sus explicaciones tradicionales. Ese fue el origen de incluir desde la situación soslayada y subvaluada de la realidad humana la variable cultural como categoría de análisis, elevarla de su condición residual...Si a este nuevo componente explicativo se le suma otro que lo comprende y define, el enfoque se enriquece cualitativamente: la llamada variable *geocultural*...La variable o enfoque *geocultural* anima el debate teórico de las Relaciones Internacionales en un momento de dificultades no sólo sobre el futuro de la realidad contemporánea, sino de la definición y supervivencia misma de dicha disciplina en la comunidad de las ciencias sociales...Así la delimitación de la cultura como categoría analítica, y la construcción de un enfoque *geocultural* para el estudio de las Relaciones Internacionales contemporáneas es uno de los muchos caminos que el entendimiento del hombre social pudo transitar ante la perplejidad del mundo en el cambio del milenio”. Alfonso Sánchez Mugica “Cultura y civilización: aportaciones al enfoque *geocultural* en las relaciones internacionales”. En Mario Carrillo Alejandro. *Reflexiones finiseculares*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, pp. 134, 135 y 159.

En otras palabras, nuestra propuesta académica es replantear y reubicar la reflexión del análisis de la cultura, de la variable geocultural y la diversidad, como un nuevo enfoque y paradigma esencial para estudio y debate de las relaciones internacionales. Es decir, la importancia de introducir el enfoque de la dimensión cultural y la perspectiva multidimensional de la diversidad como una nueva centralidad analítica del conocimiento y el saber internacionales en los cambios epistemológicos y las transformaciones estructurales globales del sistema mundial: Cultura y Relaciones Internacionales.

1.- Capitalismo, globalización e identidad.

“La globalización del mundo expresa un nuevo ciclo de expansión del capitalismo, como forma de producción y proceso civilizador de alcance mundial. Un proceso de amplias proporciones, que abarca naciones y nacionalidades, regímenes políticos y proyectos nacionales, grupos y clases sociales, economías y sociedades, culturas y civilizaciones. Señala la emergencia de la sociedad global, como una totalidad incluyente, compleja y contradictoria. Una realidad poco conocida aún, que desafía prácticas e ideas, situaciones consolidadas e interpretaciones sedimentadas, formas de pensamiento y vuelos de la imaginación”.¹²

Octavio Ianni

En la apertura del siglo XXI, Ignacio Ramonet nos advertía lucidamente la naturaleza del proceso histórico-social llamado globalización:

“Vivimos una segunda revolución capitalista, cuyo nombre es: globalización... La globalización llega a todos los rincones del planeta, ignorando o pasando por alto los derechos y reglas de individuos o empresas como la independencia de los pueblos o la diversidad de los regímenes políticos... Su empuje y su potencia son tales, que nos obliga a redefinir conceptos fundamentales sobre los que reposaba el edificio político y democrático levantado a finales del siglo dieciocho: conceptos como Estado-nación, soberanía, independencia, fronteras, democracia, Estado benefactor y ciudadanía. La globalización no apunta a conquistar los países, sino los mercados. Su preocupación no es el control físico de los cuerpos ni la conquista de los territorios, como fue el caso durante las invasiones o periodos coloniales, sino el control y la posesión de las riquezas... La consecuencia de la globalización es la destrucción de lo colectivo, la apropiación de la esfera pública y social por el mercado y el interés privado. Actúa como una mecánica de selección permanente, con un pretexto de competencia generalizada. Exige competencia entre el capital y el trabajo, pero como los capitales circulan libremente y los seres humanos son mucho menos móviles, el capital siempre gana... En conclusión, la globalización actual construye sociedades duales: de un lado un grupo de privilegiados y, del otro, una inmensa masa de precarios, desempleados y marginados”.

¹³

¹² Octavio Ianni. *La era del globalismo*. México, Siglo XXI Editores, 1999, p. 11.

¹³ Ignacio Ramonet. “Efectos de la globalización en los países en desarrollo” en Selección de artículos de *Le Monde Diplomatique*, Edición Chilena. *No al pensamiento único. Otro mundo es posible*. Santiago de Chile, Editorial Aún creemos en los sueños. 2001, pp. 7, 8 y 17.

En esta perspectiva, la investigación y el análisis de las relaciones internacionales contemporáneas exigen, sin duda alguna, el estudio de los principales cambios estructurales y efectos sociales ocurridos en la economía política del capitalismo internacional -expresados en la globalización del mercado mundial y los procesos tecnológico-productivos- y, de manera particular, su impacto en las sociedades e identidades culturales.

Sin embargo, el tema de la globalización –entendido desde nuestra perspectiva como un proceso histórico-social- ha sido analizado y explicado desde una gran diversidad de enfoques que, a su vez, han aportado una pluralidad de conceptos, definiciones, significados, percepciones y teorías. Así, el término *globalización* –como idea y concepto- ha sido utilizado en una complejidad de sentidos. Conceptos como “interdependencia global de las naciones”, “conformación del sistema internacional”, “internacionalización”, “mundialización”, “transnacionalización del capital” “globalización financiera”, “competencia global” “circuitos internacionales de producción integrada” “Aldea Global”, “sistema-mundo”, “economía-mundo” y muchos otros, tienen raíces en la noción más general de que la acumulación de capital a escala mundial, el comercio y la inversión ya no están confinadas al Estado-nación. En su sentido más general, la globalización refiere a los flujos transnacionales de mercancías, inversión, producción y tecnología.¹⁴

Así entendido, el primer tema a desarrollar en la presente investigación y en una racionalidad metodológica, será analizar la naturaleza, el significado y los enfoques de este proceso histórico-social de la modernidad llamado *globalización*.

¹⁴ James Petras y Henry Veltmeyer. *La globalización desenmascarada. El imperialismo en el siglo XXI*. México, Miguel Ángel Porrúa Editor. 2003, p. 31.

1.1.- Naturaleza, significado y visiones de la Globalización.

André Gunder Frank, en su obra sobre *La Acumulación Mundial*,¹⁵ argumenta que el proceso de globalización del capitalismo debe ser considerado como un único proceso histórico de acumulación de capital a escala mundial, desigual en el tiempo y en el espacio, tanto en el centro y la periferia del sistema mundial, y que data de hace 500 años. Asimismo, Aldo Ferrer nos dice que “la globalización no es un fenómeno reciente: tiene, exactamente una antigüedad de cinco siglos, se inicia en el siglo XV, cuando el desembarco de Cristóbal Colón en Guanahani y el de Vasco da Gama en Calicut culminaron la expansión de ultramar de los pueblos cristianos en Europa, promovida desde comienzos de la misma centuria”.¹⁶ A la par, en una visión “*un poco más reciente*” sobre el origen de la globalización, resulta interesante el punto de vista prospectivo planteado por Adam Smith, hace exactamente doscientos treinta años, cuando señaló: “El propietario de la tierra es necesariamente un ciudadano de un país concreto, porque la tierra no se puede mover, mientras que el capital lo hacer con facilidad. El propietario de capital es un ciudadano del mundo y no esta necesariamente atado a ningún país. Si se le expone a alguna inspección vejatoria para someterlo a un impuesto gravoso abandonará el país y se llevará su capital a otro lugar donde pueda hacer negocios o disfrutar de su fortuna con más tranquilidad”.¹⁷

Ahora bien, sin desatender la gran importancia que revisten la investigaciones históricas del proceso de desarrollo del capitalismo global de André Gunder Frank y Aldo Ferrer, y la visión prospectiva del fundador de la teoría económica liberal clásica Adam Smith, podemos señalar que el uso común del concepto *global* no comenzó sino alrededor de los años sesenta del siglo XX, con la obras de Marshall McLuhan, *Understanding Media: the Extensión of Man* de

¹⁵ André Gunder Frank. *La acumulación mundial, 1492-1789*. Siglo XXI de España Editores, 1979, 286 pp.

¹⁶ Aldo Ferrer. “América Latina y la globalización”, *Revista de la CEPAL*, Número Extraordinario, octubre de 1988, Santiago de Chile, p. 155.

¹⁷ Adam Smith. *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Madrid, España, Alianza Editorial, 2005, pp. 757-758.

1964 y *War in the Global Village* de 1968, donde surge la idea de “Aldea Global” para describir los procesos mundiales de influencia de los medios masivos de comunicación y la alta tecnología que comenzaban a manifestarse en esa época.

Sin embargo, el concepto de *globalización* no fue reconocido como académicamente importante y explicativo sino hasta mediados de la década de los años ochenta del siglo XX, donde el término *globalización* es progresiva e intensivamente utilizado por las diversas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades. Por ello, hoy día, pareciera ser que el proceso de globalización surgió en las últimas décadas del siglo XX, como un fenómeno económico nuevo que caracterizó al sistema mundial.

De hecho, algunos de los más importantes investigadores de las ciencias sociales y las humanidades, han afirmado y suscrito categóricamente esta idea como una nueva realidad.

Francisco López Segrera, por ejemplo, señala:

“A nuestro juicio, la globalización es un fenómeno cualitativamente nuevo que se hace posible a partir de la coincidencia en el tiempo de tres procesos interdependientes con su propia lógica interna: la crisis y derrumbe del socialismo real, el desarrollo vertiginoso de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (era de la información) y el neoliberalismo. Sin estos tres procesos que expresan el derrumbe del sistema de Bandung, del modelo soviético y del Estado de bienestar, la globalización no sería posible. Su nacimiento puede situarse a inicios de los noventa y hace posible por vez primera que los empresarios transnacionales desempeñen un papel clave, no sólo en el manejo de la economía, sino de la sociedad en su conjunto”.¹⁸

Asimismo, el destacado sociólogo y reconocido investigador español Manuel Castells, por su parte, advierte:

“*Globalización* en sentido estricto es el proceso resultante de la capacidad de ciertas actividades de funcionar como unidades en tiempo real a escala planetaria. La globalización es un fenómeno nuevo porque sólo en las dos últimas décadas del siglo XX se ha constituido un sistema tecnológico de sistemas de información, telecomunicaciones y transporte, que ha articulado todo el planeta en una red de flujos en las que confluyen

¹⁸ Francisco López Segrera. “Globalización-Mundialización: entre el Imperio y la Democracia”. En Víctor Batta Fonseca y Samuel Sosa Fuentes. *Escenarios Futuros de la Globalización y el Poder Mundial. Un Enfoque Interdisciplinario*. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM, 2004, p. 45.

las funciones y unidades estratégicamente dominantes de todos los ámbitos de la actividad humana. Junto a la globalización económica en sentido estricto, asistimos también a la globalización de la ciencia, la tecnología y la información; la globalización de la comunicación, tanto en los medios de comunicación masiva y multimedia, como en las nuevas formas de comunicación a través de Internet”¹⁹.

Sin embargo, desde el enfoque histórico de la globalización, Ruy Mauro Marini, uno de los intelectuales latinoamericanos más importantes de las ciencias sociales de América Latina, fundador de la Teoría de la Dependencia, e Immanuel Wallerstein, uno de los científicos sociales más destacados a nivel mundial, creador de la Teoría del Sistema-Mundo y el análisis histórico global, nos ubican y definen, en tiempo y espacio, a la actual etapa del capitalismo llamada globalización como la fase más reciente del desarrollo histórico del sistema capitalista mundial.

Marini dice:

“El proceso mundial a que ingresamos a partir de la década de 1980, y que se ha dado en llamar de globalización, se caracteriza por la superación progresiva de las fronteras nacionales en el marco del mercado mundial, en lo que se refiere a las estructuras de producción, circulación y consumo de bienes y servicios, así como por alterar la geografía política y las relaciones internacionales, la organización social, la escala de valores y las configuraciones ideológicas propias de cada país. Trátese, sin duda, de la transición a una nueva etapa histórica, cuyos resultados apenas empiezan a ser vislumbrados y de modo ciertamente insuficiente, con más razón dado que apenas comienza, dejando todavía fuera del alcance a la mayoría de la población de África, porciones considerables de Asia e incluso parte de nuestra América Latina. Pero en su movimiento envolvente, ha establecido ya avanzadas en todo el planeta”²⁰.

Por su parte, Immanuel Wallerstein precisa:

“Los años de 1990 han estado sumergidos bajo el discurso referente a la globalización: hemos estado escuchando, de prácticamente todas las partes, que ahora estamos viviendo nosotros, por primera vez, en una era de globalización. Y hemos estado leyendo que la globalización ha cambiado todo: la soberanía de los Estados está declinando, la habilidad de cada uno de nosotros para resistir las reglas del mercado ha desaparecido, nuestra posibilidad de autonomía cultural se encuentra virtualmente

¹⁹ Manuel Castells. *Globalización, desarrollo y democracia: Chile en el contexto mundial*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 15-17..

²⁰ Ruy Mauro Marini. “Proceso y tendencia de la globalización capitalista” en Ruy Mauro Marini y Mónica Millán. *La Teoría Social Latinoamericana. Cuestiones contemporáneas. Tomo IV*. México, Ediciones El Caballito y Centro de Estudios Latinoamericanos. UNAM, 1996, p. 49.

anulada, y la estabilidad de nuestras identidades ha venido a ser seriamente cuestionada. Pero este discurso es, de hecho, un gigantesco error respecto a la realidad actual, realidad que nos ha sido impuesta por grupos poderosos, e incluso, lo que es peor todavía, que nos hemos autoimpuesto nosotros mismos, y frecuentemente sin reflexionar...El futuro, lejos de ser inevitable y de ser algo que no acepta alternativas, está siendo determinado en esta transición por un conjunto de salidas extremadamente inciertas. Los hechos a los que usualmente se refieren los hablan de la globalización, no son para nada nuevos. Ellos han existido durante aproximadamente quinientos años”.²¹

En este sentido, resulta entonces de fundamental importancia examinar, en este apartado, las visiones más significativas que, desde nuestra perspectiva e interés teórico-metodológico, han pretendido analizar de manera crítica, rigurosa y compleja el proceso social de la *globalización*. Nos referimos, por un lado, al actual enfoque que, basado en el estudio de las categorías y leyes fundamentales del capitalismo mundial -crisis y contradicciones-, propio del marxismo clásico a partir de Marx, analiza a la globalización. Por el otro, al enfoque posmoderno -*de oposición*- que, a partir una visión crítica y diversa, ha estudiado y explicado a la globalización desde una perspectiva compleja y con elementos nuevos y seculares que han incidido, de manera significativa, en elaboración de nuevas formulaciones y paradigmas de interpretación crítica sobre la sociedad global, la identidad, la diversidad y la cultura mundiales.

Creemos que ambas visiones o enfoques teóricos y metodológicos no se contraponen, y tampoco se excluyen. Más bien, se pueden complementar dialécticamente y, sobre todo, enriquecen el pensamiento crítico posmoderno opuesto al otro pensamiento posmoderno –el de la apología de la globalización neoliberal a ultranza- cuyos ideólogos, teóricos, intelectuales y académicos argumentan y difunden, pragmáticamente, por un lado, el fin de las ideologías, el fin de la historia, el fin de los mercados y fronteras nacionales, el fin del Estado, el fin de la política y el choque de civilizaciones y, por el otro, que la globalización económica-financiera del comercio internacional, sólo representa el modelo único y universal de enormes oportunidades y grandes beneficios para la humanidad, a

²¹ Immanuel Wallerstein. “Globalization or the Age of Transition? A Long-term View of the Trajectory of the World-System” en www.binghamton.edu/fbc.

condición, claro está, de aceptar íntegramente los términos globales impuestos por las políticas económicas elaboradas (por centros de investigación y análisis de política pública llamados *think tanks* que constituyen la esencia pensamiento acrítico²² y neoliberal) y establecidas en el llamado *Consenso de Washington* que, como se reconocería años más tarde, sólo significo un sistema doctrinal que sirvió para recordarnos, entre otros factores, que las instituciones globales rectoras del orden económico mundial no son agentes independientes sino reflejo de la distribución del poder.²³ Así lo comprueba un estudio exhaustivo donde se demuestra, *de primera mano* como dice su autor, el Premio Nóbel de Economía

²² Es importante establecer aquí la diferencia entre pensamiento crítico y pensamiento no crítico. Ello es así, porqué, hoy día, con el establecimiento de un pensamiento único y un discurso fundamentalista y pragmático de intervención y guerra en el orden mundial, más que nunca el pensamiento crítico debe tomarse con todo el rigor analítico y objetivo que necesita para enfrentar sus tareas, derroteros y desafíos en la era de un pretendido pensamiento universalista y global. Göran Therborn de manera clara y sencilla nos dice: “Primero, pensamiento crítico no es necesariamente lo mismo que crítica social sino algo teórico de discurso elaborado. Toda denuncia, toda sátira, todo descontento puede ser una crítica en el sentido de Michael Waltzer, pero no es un pensamiento crítico. Podría ser heurístico distinguir entre crítica y pensamiento crítico. Al hablar de pensamiento crítico debemos tomar en cuenta siempre los opuestos de la crítica. Es decir, el pensamiento no crítico, anticrítico o acrítico. Estos objetos de la crítica, estos enemigos del pensamiento crítico, son variantes y cambiantes. No son históricos, no representan algo fijo, absoluto. Lo que es o lo que debe ser el objeto de la crítica en un momento histórico puede llegar a ser un pensamiento crítico en otra época. El pensamiento crítico no debe definirse como un contenido fijo. El marxismo puede ser crítico pero también puede ser acrítico o anticrítico, dependiendo de la situación, del contexto y de la utilización del marxismo”. En Göran Therborn. “El pensamiento crítico del Siglo XX” en *Revista Encuentro XXI*, No 17, otoño del sur, 2000, Santiago de Chile, p. 29.

²³ John Williamson, investigador de el Institute for International Economics, elaboro el documento “What Washington Means by Policy Reform” en noviembre de 1989. Dicho documento constituye un conjunto de políticas económicas que fueron impuestas a nivel mundial durante la década de los años noventa conocido como el Consenso de Washington. Quien mejor describe el significado y la naturaleza del Consenso de Washington es Noam Chomsky cuando señala: “El consenso neoliberal de Washington es un conjunto de principios favorables al mercado diseñados por el gobierno de Estados Unidos y las instituciones financieras internacionales que éste domina en buena medida, puestos por ellos en práctica de diversas maneras: para las sociedades más vulnerables, a menudo en forma de rigurosos programas de ajuste estructural. Las reglas fundamentales, dichas en breve, son: liberalizar el comercio y las finanzas, dejar que los mercados creen los precios (conseguir precios correctos), acabar con la inflación (estabilidad macroeconómica) y privatizar. El Estado debe quitarse de en medio; de donde también la población, en tanto en cuanto el régimen sea democrático, aunque esta conclusión sólo vaya implícita. La dedición de quienes imponen el ‘consenso’ tienen, como es natural, un importante impacto en el orden global...como el gobierno mundial de facto en una nueva era imperial...Los principales arquitectos del neoliberal consenso de Washington son los señores de la economía privada, sobre todo las inmensas corporaciones que controlan la mayor parte de la economía internacional y tienen los medios para moldear la política, así como para estructurar las ideas y opiniones”. Noam Chomsky. *El beneficio es lo que cuenta. Neoliberalismo y orden global*. Barcelona, España, Editorial Crítica, 2003, pp. 20-21.

2001, el rotundo fracaso de las políticas globales impuestas por el Consenso de Washington, en donde el resultado, a escala mundial, derivó en “el efecto devastador en las poblaciones de los países pobres, haciendo a los ricos cada vez más ricos y a los pobres cada vez mas pobres...*en donde*...La creciente división entre poseedores y desposeídos ha dejado a una masa creciente en el Tercer Mundo sumida en la más abyecta pobreza y viviendo con menos de un dólar por día”²⁴

²⁴ Joseph E. Stiglitz. *El malestar de la globalización*. Madrid, España, Editorial Taurus, 2002, pp. 11, 17 y 29.

1.1.1.- El enfoque marxista de la globalización.

Tal y como fue originalmente pensada y desarrollada por Marx, la teoría marxista concibe al capital internacional en calidad de *relación social* como *totalidad orgánica* que tiene, por naturaleza, vocación de dominio mundial. Por lo tanto, la economía mundial y su proceso de internacionalización del capital (hoy, globalización), lejos de obedecer a unas leyes distintas, obedecen al desarrollo a escala global de la relación social capitalista, de su dominio mundial sobre las otras formas sociales de producción, de las leyes de acumulación y centralización, de su magnitud –proceso- internacional-global. Es decir, el desarrollo histórico de la economía internacional se basa, de manera concreta, en las categorías y leyes fundamentales –contradictorias- del capitalismo mundial.

En efecto, en las obras de Marx –particularmente *El Manifiesto del Partido Comunista*, *Los Grundrisse*, *La Ideología Alemana*, *El Capital Tomo I*, *Los Manuscritos de 1861-1863*, *Historia Crítica de la Teoría de la Plusvalía Vol. II*, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política. Borrador 1856-1857* y el llamado *Capítulo VI Inédito de el Capital*- percibimos, sin duda alguna, que el gran economista y filósofo universal más influyente en la historia contemporánea de la humanidad, ya había imaginado y concebido la dimensión y perspectiva global del desarrollo y expansión capitalismo en un doble proceso: de un lado, la creación de un mercado y una economía mundial internacionalizada y, del otro, la imposición de la universalización-homogenización de un modelo cultural civilizatorio -el de la gran burguesía industrial, en términos de Marx- en todo el planeta.

Marx señala en el *Manifiesto*:

“El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad...que crecía con la apertura de nuevos mercados...Pero los mercados crecían sin cesar; la demanda iba siempre en aumento...Ya no bastaba tampoco la manufactura...La gran industria moderna sustituyó a la manufactura...La gran industria ha creado al mercado mundial. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio y el auge de la industria y de la burguesía, multiplicando sus capitales...Estimulada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar

en todas artes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes. Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países...cuyos productos no sólo se consumen en el propio país, sino en todas partes del globo...Y esto se refiere tanto a la producción material como a la intelectual. Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducirse a la llamada civilización, es decir, a hacer burgueses. En una palabra: se forja el mundo a su imagen y semejanzas”²⁵.

Asimismo, para Marx, el modelo y sistema de colonización constituye, de manera central, por un lado, uno de los factores más importantes para la comprensión del proceso de acumulación y reproducción a escala mundial del sistema capitalista y, por el otro, el significado de las devastadoras consecuencias sociales del surgimiento de los monopolios -la futura internacionalización y globalización del capital del siglo XXI- sobre la sociedad internacional. Sus tesis sobre este hecho histórico internacional se comprueban, de manera certera, en la fase imperialista -la transición del siglo XIX al siglo XX- del capitalismo mundial.

Marx lo advirtió, de manera magistral y prospectiva, así:

“Con la colonización y, sobre todo, con la expansión de los mercados hacia el mercado mundial, daban comienzo a una nueva fase del desarrollo histórico. La colonización de los países recién descubiertos sirvió de nuevo incentivo a la competencia comercial entre las naciones y le dio, por tanto, mayor extensión. La expansión del comercio y de la manufactura sirvió para acelerar la acumulación de capital móvil y crearon la gran burguesía...La competencia obligó en seguida a todo país deseoso de conservar su papel histórico a proteger sus manufacturas por medio de nuevas medidas arancelarias, y poco después a introducir la gran industria al amparo de aranceles proteccionistas. Pese a estos recursos protectores, la gran industria universalizó la competencia, creó los medios de comunicación y el moderno mundial, sometió a su férula el comercio, convirtió todo el capital en capital industrial y engendró, con ello, la rápida circulación (el desarrollo del sistema monetario) y la centralización de los capitales. Por medio de la competencia universal obligó a todos los individuos a poner en tensión sus energías hasta el máximo. Destruyó donde le fue posible la ideología, la religión, la moral, etc., y, donde no pudo hacerlo, las convirtió en una mentira palpable. Creó por primera vez en la historia universal, haciendo que toda nación civilizada y todo individuo, dentro de ella, dependiera del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades y acabando con el exclusivismo natural y primitivo de naciones aisladas, que hasta ahora existía. Colocó la ciencia de la naturaleza bajo la férula del capital y arrancó a la división del trabajo la última apariencia de un régimen natural. Acabó, en términos generales, con todas las relaciones naturales, en la medida en que era posible hacerlo dentro del trabajo, y redujo todas las relaciones naturales a relaciones basadas en el dinero. Creó, en vez de las ciudades formadas naturalmente, las grandes ciudades industriales modernas, que surgían de la noche a la mañana. Destruyó, donde quiera que penetrase, la artesanía y todas las fases anteriores de la industria.

²⁵ Carlos Marx. “El Manifiesto del Partido Comunista” en Carlos Marx y Federico Engels. *Obras Escogidas. Tomo I*. Moscú, Editorial Progreso, 1976, pp. 112-115.

Puso cima al triunfo de la ciudad comercial sobre el campo...destruyendo con ello el carácter propio y peculiar de las distintas nacionalidades”.²⁶

Por último, Marx nos habla de las contradicciones mundiales del proceso de centralización y concentración de la producción y del capital que ocurre en la economía mundial: monopolización-realización e internacionalización-crisis del capitalismo global.

Marx precisó:

“Paralelamente con la centralización del capital o expropiación de muchos capitalistas por unos pocos, se desarrolla en una escala cada vez mayor la forma cooperativa del proceso del trabajo, la aplicación técnica consciente de la ciencia, la explotación sistemática y organizada de la tierra, la transformación de los medios de trabajo en medios de trabajo utilizables sólo colectivamente, la economía de todo los medios de producción de trabajo combinado, social, la absorción de todos los países por la red del mercado mundial y, como consecuencia de esto, el carácter internacional del régimen capitalista. Conforme disminuye progresivamente el número de magnates capitalistas –*concentración monopólica*- que usurpan y monopolizan este proceso de transformación, crece la masa de la miseria, de opresión, de la explotación...El monopolio del capital se convierte en grillete del régimen de producción que ha crecido con él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Ésta salta hecha añicos”.²⁷ “En las crisis del mercado mundial estallan las contradicciones y los antagonismos de la producción burguesa. Y en vez de indagar en qué consisten los elementos contradictorios, que se abre paso violentamente en la catástrofe, los apologistas se limitan a negar la catástrofe misma y, a despecho de su periodicidad fiel a una ley, se obstinan en sostener que si la producción se atuviese a las doctrinas de sus manuales, jamás existirían crisis. La apologética se empeña en falsear las relaciones económicas más simples, y especialmente en sostener la unidad frente a la contradicción”.²⁸

Ahora bien, en un intento de síntesis interpretativa *actual* del enfoque y la visión marxista de la *globalización*, podemos hacer la siguiente reflexión general:

El proceso de globalización no es un proceso nuevo ni tampoco un nuevo fenómeno económico, sino que es, en esencia, un proceso histórico de despliegue, en tiempo y espacio, del capitalismo por encima de las sociedades,

²⁶ Carlos Marx. “Capítulo I de La Ideología Alemana. Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista” en Carlos Marx y Federico Engels. *Obras Escogidas. Tomo I.* Moscú, Editorial Progreso, 1976, pp. 56-60.

²⁷ Carlos Marx. *El Capital. Crítica de la Economía Política. Vol. I.* México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 648.

²⁸ Carlos Marx. *Historia Crítica de la Teoría de la Plusvalía. Volumen II.* La Habana, Cuba, Ediciones Venceremos, 1965, pp. 31-32.

fronteras y estados nacionales. En última instancia, corresponde a una siguiente etapa histórica o fase superior del proceso de acumulación a escala mundial del desarrollo del sistema capitalista, en la que se producen cambios sustanciales y trascendentes en el sistema mundial. Por ejemplo, el desarrollo global de la producción y realización del capitalismo, adquiere un impulso y aceleración excepcional por la revolución de las nuevas tecnologías -la creación de nuevos productos con nuevas cualidades- y por la reestructuración de la nueva división internacional del trabajo y la internacionalización de los mercados, a escala mundial. Es este sentido, por su naturaleza económica, la globalización constituye la reafirmación de las leyes económicas esenciales de la acumulación capitalista a nivel global, en donde los procesos productivos y financieros no tienen límites nacionales para llevar a cabo su realización en cualquier parte del planeta donde las mercancías y capitales puedan circular libremente.

Se trata entonces de la transición de una nueva etapa histórica, pero de un mismo proceso mundial del modo de producción capitalista, cualitativa y cuantitativamente superior y complejo al proceso de internacionalización del capital iniciado al término de la Segunda Guerra Mundial que, sin embargo, ha dejado excluida y fuera del alcance del “bienestar” y “éxito” a la mayoría de las poblaciones de África, América Latina y Asia. En efecto, el proceso histórico del desarrollo del capitalismo ha sido, a escala mundial, desigual, antagónico y autorregulado y su dinámica constante ha sido un proceso contradictorio y simultáneo, según el cual la forma nacional ha sido permanentemente contravenida y negada pero, al mismo tiempo, reproducida.

De ahí que el desarrollo del capitalismo se haya visto acompañado, desde su origen, por dos tendencias indisolubles y contrapuestas: por un lado, “la tendencia a extender, exacerbar y profundizar constantemente las contradicciones entre el carácter mundial de la acumulación, y la forma nacional de la dominación y, por el otro, la tendencia permanente a superar estas contradicciones bajo diferentes formas. El colonialismo, el expansionismo militar, el imperialismo -la

internacionalización y transnacionalización del capital, la interdependencia-, la globalización actual, y todas las guerras y el terror de que se acompañan, son parte de las formas violentas que revisten los afanes orientados a la superación de esas contradicciones. Entre algunas de las formas pacíficas de esos afanes – *entendidas como una forma más de estructuras de dominación-* puede citarse, el desarrollo del derecho internacional público, de las instituciones –y *organismos internacionales-*, acuerdos, uniones, bloques –*procesos de integración-* y tratados internacionales y transnacionales. Esta dinámica contradictoria explica, entonces, la ambigüedad arborescente –*diseminada-* tanto de la realidad, como de los conceptos, de la soberanía nacional, la soberanía popular, la democracia, la nación, etc”.²⁹

Desde esta perspectiva y por su movimiento envolvente y tendencial, la actual globalización sería el resultado de un proceso complejo de múltiples factores históricos ocurridos en el capitalismo mundial. De modo fundamental, de los siguientes: “a) la reconversión transnacional y postfordista del capitalismo, que emerge de la crisis del patrón de acumulación y regulación de los años 70; b) el ascenso político e ideológico del neoliberalismo, que se apareja con estos procesos; c) la revolución informática y de las comunicaciones, que constituyen una de las bases materiales imprescindibles de aquella reconversión; d) la expansión y unificación tendenciales del mercado capitalista mundial de mercancías, capitales e información –no así de la fuerza de trabajo-, propia de dicha reconversión capitalista transnacional, ampliada a los territorios del ‘socialismo real’ en virtud de su desplome; y e) la transformación geopolítica del mundo que acompaña al conjunto de estos procesos... [que]...confluyen en el desbordamiento y la transformación de las estructuras precedentes de lo estatal nacional y del sistema mundial de estados nacionales “.³⁰

²⁹ Ana Maria Rivadeo. *Les Patria. Nación y Globalización*. México, ENEP ACATLAN. UNAM. 2003, p. 19.

³⁰ Rivadeo, op. cit., p. 114 - 115.

Por último, es importante señalar que el proceso de globalización dio origen también a nuevos fenómenos de expresión política que, hoy día, se han convertido en paradigmas del análisis internacional: *imperio* y *terrorismo*. Ejemplo de ello, es el surgimiento de discursos, acciones y proyectos ideológicos de carácter fundamentalista –ya sea el Dios de la fe definido por la “pureza islámica” de los fundamentalistas musulmanes o bien el pragmatismo del Dios imperial del mercado libre y la tecnología globalizada de los fundamentalistas de la Casa Blanca-³¹ que modifican y cambian la forma de concebir a las culturas e identidades nacionales.

En este contexto, el ascenso del neoliberalismo a partir de los años ochenta y noventa del siglo XX no es un accidente, sino una estrategia diseñada y elaborada por los teóricos y académicos de la escuela o corriente *neorrealista* de la disciplina de las Relaciones Internacionales y que aplicaron los centros mundiales del capitalismo avanzado para disminuir a las fronteras, culturas e identidades nacionales a fin de organizar el camino para la libre circulación de su producción, mercancías y, sobre todo, sus capitales financieros con el fin último de la acumulación ilimitada y la obtención máxima de ganancias. Un ejemplo clásico de la estrategia imperial del pensamiento teórico neorrealista, se encuentra en la siguiente reflexión de uno de los más importantes autores del enfoque neorrealista de la teoría de las Relaciones Internacionales, Kenneth N. Waltz.

Waltz dice:

“La globalización es la moda de la década de 1990, y es, además, un producto norteamericano. El mercado libre, la transparencia y la flexibilidad son la consigna. El “rebaño electrónico” traslada grandes sumas de capital hacia y desde cualquier país dependiendo de sus credenciales políticas y económicas. El capital se desplaza casi de manera instantánea hacia países que tienen gobiernos estables, economías galopantes, contabilidad transparente y negocios limpios, en tanto que se alejan de aquellos países carentes de tales cualidades. Los Estados no pueden desafiar al “rebaño”, pero pagarán un alto precio por ello, tal como ocurrió con Tailandia, Malasia, Indonesia y Corea del Sur a finales de la década de 1990. Algunos países pueden desafiar al “rebaño” sin darse cuenta (los cuatro países recién mencionados); otros pueden hacerlo por convicción

³¹ Samuel Sosa Fuentes. “El fundamento global del imperialismo en el siglo XXI: la doctrina Bush”. En *Cuadernos Americanos*. Nueva Época. Año XVII. Vol. 5. No. 101. septiembre-octubre de 2003. México. Universidad Nacional Autónoma de México. p. 140.

ideológica (Cuba y Corea del Norte); algunos más porque pueden permitírselo (los países con grandes recursos petroleros), y otros más porque la historia los ha pasado de largo (muchos países africanos)...El “rebaño” decide a qué países recompensar y cuales castigar, y nadie puede hacer nada al respecto a estas decisiones...La globalización es un proceso moldeado por los mercados, no por los gobiernos...La globalización significa homogeneización: los precios, los productos, los salarios, la riqueza, las tasas de interés y los márgenes de ganancias tienden a converger en todo el mundo. Al igual que cualquier proceso de cambio importante, la globalización enfrenta resistencias: en los Estados Unidos, por parte de los fundamentalistas religiosos, los sindicatos y de sus aliados; en el exterior, por parte de los anti-estadounidenses, y en todo el mundo, por parte de los defensores de las tradiciones culturales....Existe solo una manera adecuada de hacer las cosas y en la actualidad los Estados Unidos dieron con ella...Al “rebaño” le tiene sin cuidado las formas de gobierno como tales, pero valora y recompensa “la estabilidad”, la previsibilidad, la transparencia y la capacidad de transferir y proteger la propiedad privada”. El mensaje para los gobiernos es bastante claro: alinearse o sufrir las consecuencias...En todo sistema competitivo los perdedores imitan a los ganadores. Tanto en el desarrollo político como el económico, los rezagados siguen las prácticas y adoptan las instituciones de aquellos países que van mostrándoles el camino...El dilema es hacer lo que exige el “rebaño electrónico” o permanecer sumido en la pobreza...El “rebaño electrónico” convierte al mundo entero en un sistema parlamentario, en el que cada gobierno subsiste bajo el temor de que el “rebaño” no le otorgue un voto de confianza...Si económicamente los Estados Unidos son el país más importante, militarmente son el país decisivo. Thomas Friedman lo explica de manera sencilla al afirmar que el mundo está sostenido por ‘la presencia del poder de los Estados Unidos, y por la voluntad estadounidense de ejercer dicho poder en contra de aquellos que amenacen al sistema de la globalización. La mano invisible del mercado jamás funcionará sin un puño invisible’...Los Estados Unidos siguen siendo el garante de la seguridad en buena parte del mundo”.³²

En suma, James Petras nos sintetiza, desde la perspectiva marxista de la globalización, que la retórica de la globalización se ha convertido en “una máscara ideológica que disfraza el poderío emergente de las corporaciones estadounidenses para explotar y enriquecerse hasta límites sin precedentes. Por ello el Estado imperialista estadounidense, mediante una multiplicidad de dependencias (Departamento de Comercio, la CIA, el Pentágono, el Departamento del Tesoro) han concentrado sus esfuerzos en minar la economía japonesa, retener la influencia en Europa (vía la OTAN) y apoderarse de los recursos económicos de Asia y Latinoamérica a base de una combinación de intervenciones políticas y militares que le da forma al programa de desarrollo en la

³² Kenneth N. Waltz. *El poder y las relaciones internacionales. Ensayos escogidos*. Farid Kahhat (compilador). México, Centro de Investigación y Docencia Económica A. C. 2005, pp. 133-150.

dirección de los mercados libres. Así, Washington está dispuesto a defender un recién reconquistado ascendente económico por todos los medios a su alcance; mediante el “libre comercio” si es posible; por la fuerza de las armas, si es necesario. Por ello la globalización es hoy una americanización ideologizada de reformulación del funcionamiento del mercado mundial con el objeto de controlarlo y dirigirlo. De esta manera la cuestión de la globalización como cuestión económica se ha vuelto hoy más que nunca una cuestión política. Así, la lucha contra la dependencia globalizada no puede divorciarse de la lucha por la democracia”.³³

En conclusión, el concepto y la definición marxista de la globalización, debemos concebirla y ubicarla como parte del proceso histórico de acumulación de capital mundial, ahora en una etapa cualitativamente nueva y avanzada del desarrollo de la internacionalización-transnacional de la economía mundo en donde se manifiesta, de forma nítida, la expansión mundial del capital financiero. Por lo tanto, el origen y la naturaleza de la globalización se fundamentan, de un lado, en las leyes y categorías económicas del proceso de internacionalización de capital y, del otro, en la ley del desarrollo e intercambio desigual del capitalismo mundial. Ambas leyes se encuentran dialécticamente vinculadas –tanto en sus manifestaciones como en sus efectos- para asegurar, objetivamente, el funcionamiento del sistema global de producción, acumulación y realización del capital.

En otras palabras, la globalización constituye un nuevo medio para un viejo objetivo: la acumulación ilimitada del capital, centralidad motora secular del sistema capitalista. Asimismo, desde el momento en que la acumulación de capital es la razón instrumental del modo de producción capitalista, la globalización se convierte en un medio nuevo para el viejo efecto del funcionamiento del sistema:

³³ James Petras. “La globalización del imperialismo estadounidense”. En ARENA. Suplemento cultural de *Excélsior*. Diario. México 26 de mayo de 1999. pp. 1–2.

la creación de la desigualdad en general y de la reproducción de la pobreza en particular, paralelo al incremento ilimitado de la producción en general y la centralización de la riqueza en particular. Es decir, lo que realmente se globaliza, en definitiva, es la forma capitalista de explotación, por tanto, la globalización neoliberal no produce una globalización de la riqueza, sino de la pobreza.

Por ello, lo que distingue a esta nueva fase capitalista de globalización, acumulación y concentración de la riqueza de las anteriores, es la notable modificación, transformación y expansión de los procesos productivos, donde la revolución de la microelectrónica y la cibernética virtual juegan un papel determinante en la producción masiva y global de bienes y servicios, que se acompaña culturalmente de un consumismo alienante y enajenador.

El resultado y fin último de la globalización neoliberal: ilimitada concentración y acumulación de la riqueza, ilimitada obtención de ganancias, ilimitado poder político, económico y militar, ilimitada expansión del imperialismo cultural y, especialmente, ilimitada devastación de pueblos y naciones a escala mundial.

En síntesis, la globalización al convertirse en un proceso mundial guiado por la incesante necesidad de acumular capital, ha creado –por su lógica expansiva en la actividad productiva y vocación mundial de dominio- un único mercado y un sistema político internacional hegemónico, como elementos necesarios de legitimación universal y particular, de legitimación global y local de todo el sistema mundial. Todo ello, ha acercado a la humanidad a una crisis inevitable, profunda y generalizada, quizás la peor de la historia, donde se amenaza y pone en riesgo su proceso civilizatorio.

Finalmente, este proceso de internacionalización y *globalización* resulta muy importante -tanto en su nivel teórico y metodológico, como en su interpretación socio-política-, porque expresa la principal contradicción antagónica

del capitalismo: la internacionalización del capital –hoy en su etapa global- tiende o trata de homogenizar y estandarizar al planeta, mientras el desarrollo e intercambio desigual mundial que produce la misma internacionalización, tiende significativamente a fragmentar y excluir, es decir, se trata de la característica esencial de la globalización del siglo XXI.³⁴

³⁴ Para cerrar el tema sobre el análisis marxista de la globalización, creemos que es importante, aclarar y refutar la acusación, falaz y común, de que el análisis marxista es determinista y reduccionista por su enfoque y carácter exclusivamente economicista. Es decir, el argumento según el cual, Marx señaló que la base de la estructura económica, determina, por encima de todo, la superestructura política, jurídica y social de la vida real. En este sentido, me permito transcribir, algunos párrafos, de la carta que **Federico Engels** le dirigió a **Joseph Bloch** en septiembre 1890, a propósito del supuesto *reduccionismo economicista* del marxismo. Federico Engels consigna:

“...Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levantan -las formas políticas de la lucha de clases, las teorías filosóficas y políticas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas- ejercen también influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores...El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones. Pero, tan pronto como se trataba de exponer una época histórica y, por lo tanto, de aplicar prácticamente el principio, cambiaba la cosa, y ya no había posibilidad de error. Desgraciadamente, ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haberse asimilado, y no siempre exactamente, sus tesis fundamentales. De este reproche no se hallan exentos muchos de los nuevos ‘marxistas’ y así se explican muchas de las cosas peregrinas que ha aportado...” en Carlos Marx y Federico Engels. *Obras escogidas. Tomo III*. Moscú, Editorial Progreso, 1974, pp. 514-516.

Aún más, a propósito de **“los nuevos ‘marxistas’ y las cosas peregrinas”** que señalaba Engels. Históricamente, el determinismo económico fue el fundamento teórico de algunas de las más importantes corrientes reformistas y oportunistas de la II Internacional Comunista. La teoría según la cual debería haberse comprobado “el derrumbe inevitable del capitalismo” por factores exclusivamente de carácter económico, teoría ampliamente difundida por la social-democracia alemana en la última década del Ochocientos del siglo XIX. En conclusión, como bien señala Carlos Pereyra, “se podría editar un grueso volumen recogiendo la monótona y vulgar cantinela, verdadero “caballo de batalla” de *los críticos* del marxismo, según la cual esta teoría no es sino la forma más acabada del determinismo económico...*los inmersos* en las formas más elementales y lamentables de la pugna ideológica no han considerado pertinente siquiera seguir con atención el desarrollo de la corriente teórica decisiva de nuestra época”. Carlos Pereyra. *Configuraciones: Teoría e Historia*. México, Editorial Edicol. 1979, p. 92.

1.1.2.- El enfoque posmoderno de la Globalización.

Si bien es cierto que el método –categorías y leyes- y el análisis de Marx sobre la esencia y sustancia de las contradicciones económico-sociales fundamentales del sistema capitalista mundial, hoy en su fase globalizadora, son en el fondo las mismas o quizás más agudas y caóticas -razón por la cual su pensamiento se mantiene vivo, se corrige y se continúa-³⁵, sin embargo, ahora en el inicio del siglo XXI, el capitalismo mundial presenta un mayor grado de complejidad analítica, toda vez que, el actual orden del sistema mundial (concebido en la aceleración tecnologizada de la producción, la acumulación y la circulación del capital financiero mundial, en el Estado-nación y su relativa pérdida de autonomía económica, en el surgimiento global de nuevos actores y sujetos sociales –la sociedad civil mundial y los movimientos sociales antisistémicos-, y en los efectos sociales de la globalización expresados en la desterritorialización y deslocalización de las identidades, los valores y las costumbres de las culturas nacionales, entre otros muchos factores), ha cambiado cualitativa y cuantitativamente en relación a la era del capitalismo que vivió Carlos Marx.

En este sentido, la reflexión analítica de un capitalismo *nuevo y global*, representado por la *complejidad social* de *nuevas* relaciones sociales; por la transición del período del “fordismo” al “toyotismo”; por la revolución de las nuevas tecnologías de la hipercomunicación con las redes virtuales y digitales del ciberespacio; por la mundialización del mercado y del *saber –la valoración social y*

³⁵ En este sentido, el gran pensador latinoamericano José Carlos Mariátegui señaló: “La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya trasmontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido, se confirma”. José Carlos Mariátegui. *Obras Tomo I*, op. cit., p. 139.

Por su parte, Adolfo Sánchez Vázquez nos dice: “No obstante que los importantes cambios que el capitalismo ha experimentado en las últimas décadas de nuestro siglo han obligado a abandonar o rectificar el pensamiento de Marx, se mantienen en pie sus tesis y previsiones acerca de la expansión y mercantilización crecientes de la producción, la concentración cada vez mayor de la riqueza, la progresiva limitación de la concurrencia y la correspondiente eliminación de las empresas mediana y pequeñas, la transformación de la ciencia en fuerzas productivas..., y otras no menos relevantes que han respondido positivamente a la exigencia científica de ser contrastadas con la realidad”. Sánchez Vázquez. op. cit., p. 411.

económica de cada persona según de sus conocimientos que condicionan los desarrollos nacionales y locales- y por un proceso social globalizador que integra y fragmenta, que selecciona y excluye y engendra nuevas desigualdades, centrado en el examen y el estudio de la esfera económica, tendría una gran dosis de verdad, pero excluiría la investigación y el análisis de la *complejidad social*³⁶ representada por los nuevos procesos socio-culturales de transformaciones estructurales del capitalismo del siglo XXI, pues resulta innegable que estamos presenciando el surgimiento de una nueva relación social capitalista -producida por la crisis de la vida social individual, colectiva y civilizatoria-, y, sobre todo, una nueva relación y centralidad de la cultura y los procesos culturales en las relaciones internacionales.

En efecto, como señala García Canclini, “La cultura que venía gestándose desde comienzos de la modernidad con la internacionalización de los capitales y de los modos de vida culmina realmente como globalización en la segunda mitad del siglo XX...es un proceso no sólo económico y financiero, sino también comunicacional e intercultural, que incluye personas. No sólo bienes, mercancías y mensajes, sino también de grandes movimientos migratorios. Son esos grupos humanos los que le dan soporte, continuidad a la globalización, y también su dramaticidad. Los procesos humanos son los que nos impiden concebir la globalización simplemente como fenómeno de mercado”.³⁷

³⁶ Concebimos a la *complejidad social*, por un lado, en la representación de las diversas formas contradictorias de la acción social matizadas por la multiplicidad de sus demandas y en las nuevas relaciones sociales que expresan la acción comunicativa de los nuevos imaginarios sociales y, por el otro, el proceso de diferenciación social individual y colectiva que han ocasionado, a su vez, la emergencia de una pluralidad de espacios autónomos con racionalidades, lógicas y dinámicas sociales que fragmentan los intereses y principios universales identitarios y conforman la base para la construcción de identidades colectivas y el debilitamiento de la vida societal. Para una profundización del tema de la *complejidad social*, puede consultarse: Edgardo Lander. “La política ya no es lo que fue” *Revista Nueva Sociedad*. No 144, 1996, Caracas, Venezuela, pp. 104-113.

³⁷ Néstor García Canclini. “De la multiculturalidad a la ciudadanía global” en Francisco Blanco Figueroa. *Cultura y globalización*. México, Universidad de Colima, 2001, p. 131.

Lo dicho por García Canclini, hoy nos obliga, en consecuencia, a revisar –*que no rechazar*– la tesis marxista clásica de la contradicción capitalista entre desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. En este sentido, Ulrich Beck, advierte con gran acierto y en una visión posmoderna de la globalidad, que hoy día en la sociedad mundial, las sociedades contemporáneas ya no sólo están montadas sobre la contradicción entre la producción y distribución de la riqueza, sino sobre la producción y la *distribución de riesgos*, en la percepción pública de los riesgos. Es decir, hoy en un mundo global estamos no sólo ante el conflicto clásico de la primera modernidad: capital y trabajo, sino ante el conflicto de la segunda modernidad o modernidad “reflexiva”, la distribución de los riesgos y sus efectos secundarios donde se politizan ámbitos anteriormente despolitizados y se “abre la jaula de la modernidad” para dar paso al desarrollo de alternativas.³⁸

En suma, si en mayoría de los estudios sobre la globalización se ha sobredimensionado, de manera monocausal y lineal, el enfoque y la visión económica, es preciso, en consecuencia, asumir la reflexión de la representación multidimensional que el proceso global conlleva y permita incorporar elementos

³⁸ En efecto, la crisis civilizatoria post-industrial de la segunda modernidad o modernidad “reflexiva”, se está volviendo cada vez más una crisis de supervivencia de la especie humana y de su entorno planetario, un fenómeno que se hace evidente por un incremento notable de la inseguridad. Es decir, la era radiante del progreso mundial generalizado que prometía la civilización post-industrial hoy es una realidad reducida a un número limitado de seres humanos. Las tendencias del proceso de globalización del sistema mundial han echado por tierra la promesa de un mundo mejor, con más justicia, mayor seguridad y más progreso la toda la sociedad mundial. La utopía post-industrial se encuentra hoy significativamente cuestionada, pues ni el mercado mundial ni la alta tecnología de punta, ni el desarrollo científico de los centros del capitalismo avanzado, han sido capaces de ofrecer a los seres humanos el mejoramiento de las condiciones de bienestar y calidad de vida anunciados con gran certidumbre teórica y práctica. Por el contrario, cada vez más surge más nítida la imagen de un mundo donde la injusticia, la inseguridad, la desigualdad, la inequidad, la exclusión y la incertidumbre se han vuelto comunes y parte de nuestra vida cotidiana. Se vive, en consecuencia, cada vez más en una “sociedad del riesgo” en donde las oportunidades para sobrevivir son cada vez más limitadas. La carencia de alimentos suficientes y sanos, agua potable, vivienda, medicamentos, información, educación, trabajo digno y una cultura propia, son las características “normales” del mundo global que reduce drásticamente las expectativas de vida a un estado de elemental supervivencia y muerte. Ulrich Beck. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1998. y *La sociedad global del riesgo*. España, Siglo XXI Editores, 2002.

nuevos y seculares de las especificidades de las sociedades en y desde su dimensión social, multicultural y diversa.

Además, en este ejercicio reflexivo e intelectual y objetivo, permite, por un lado, introducir elementos de análisis alternativos a los saberes eurocéntricos de pretensiones universalistas en donde individuos, sociedades, culturas, el mundo todo, se homogeneiza y avanza sin contradicciones hacia el progreso y, por el otro, permite construir –lo que hasta hace poco parecía imposible- una visión y un conocimiento propio que, a partir de lo ya existente de nuestro devenir histórico, reivindique la diferencia, la pluralidad, la diversidad, la fragmentación, la alteridad, lo autóctono; aspectos ampliamente valorizados en las dimensiones y ámbitos de la posmodernidad.

En otras palabras, la batalla por un nuevo conocimiento y saber crítico y creativo que nos revele lo que parece imposible de construirse para transformar – pensamiento propio-, debe fortalecerse a partir de lo existente para que sea posible, porque, de acuerdo a Edgar Morin, “vivimos en un mundo insólito donde es imposible alcanzar la solución posible. Pero sólo cuando una situación se torna lógicamente imposible surge lo nuevo y se opera una transformación que va más allá de toda lógica. Así, esta paradoja nos dice también que hay *imposible posible*, porque todas las grandes transformaciones de la historia han sido *triumfos de lo improbable*”.³⁹

En esta perspectiva, pasemos ahora a considerar, de manera general, los enfoques críticos posmodernos sobre el proceso histórico-social que creó la lógica instrumental de la modernidad capitalista llamada *globalización*.

³⁹ Edgar Morin y A. B. Kern. *Tierra Patria*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Nueva Visión, 1995, p. 72.

En una primera interpretación crítica que confiere nuevos significados y nuevos escenarios sociales, Octavio Ianni, nos ofrece una clara exposición sobre la *globalización* en dos niveles de reflexión: el primero sobre los nuevos significados culturales y dilemas de la sociedad global y, el segundo, sobre el mercado global, la fragmentación y el significado la diversidad.

I. En el plano de los nuevos significados culturales y dilemas de la sociedad global:

“La globalización del mundo expresa un nuevo proceso civilizador de alcance mundial. Un proceso de amplias proporciones, que abarca naciones y nacionalidades, regímenes políticos y proyectos nacionales, grupos y clases sociales, economías y sociedades, culturas y civilizaciones. Señala la emergencia de la sociedad global, como una totalidad incluyente, compleja y contradictoria. Una realidad poco conocida aún, que desafía prácticas e ideas, situaciones consolidadas e interpretaciones sedimentadas, formas de pensamiento y vuelos de la imaginación...esa nueva realidad...da la impresión de que se acabó una época, de que terminó estrepitosamente toda una época y comenzó otra no sólo diferente, sino muy diferente, sorprendente. Ahora se está desarrollando un intenso proceso de globalización de las cosas, personas e ideas. Estamos viviendo un nuevo ataque de universalización del capitalismo, como método de producción y proceso civilizador...Las fuerzas productivas básicas, incluyendo el capital, la tecnología, la fuerza de trabajo y la división transnacional del trabajo, exceden las fronteras geográficas, históricas y culturales, multiplicándose así las formas de articulación y contradicción. Éste es un proceso simultáneamente civilizador, ya que desafía, rompe, rompe, subordina, mutila, destruye o recrea otras formas sociales de vida y de trabajo, incluyendo formas de ser, pensar, actuar, sentir e imaginar...La propia cultura encuentra otros horizontes de universalización, al mismo tiempo que se recrea en sus singularidades. Lo que era local y nacional puede convertirse también en mundial. Lo que era antiguo puede revelarse nuevo, renovado, moderno, contemporáneo. Formas de vida y de trabajo, imaginarios y visiones del mundo diferentes, a veces radicalmente diferentes, se encuentran, se tensan, se subordinan, se recrean. Es evidente que son muchas las formas culturales mutiladas o incluso destruidas por la globalización. El capitalismo se expande más o menos avasallador en muchos lugares, redescubriendo, integrando, destruyendo, recreando o subsumiendo. Son pocas las formas de vida y de trabajo, de ser y de imaginar, que permanecen incólumes frente a la actividad “civilizadora” del mercado, empresas, fuerzas productivas, capital”.⁴⁰

2. En el plano del mercado y la sociedad global: homogeneización, fragmentación y diversidad:

“El mercado global crea la ilusión de que todo tiende a parecerse y armonizarse. En ese nivel, la sociedad global es un universo de objetos, aparatos o equipos móviles y fugaces atravesando espacios y fronteras, lenguas y dialectos, culturas

⁴⁰ Octavio Ianni. *La era del globalismo*. México, Siglo XXI Editores, 1999, pp. 13-24.

y civilizaciones...Recorriendo el mundo de modo instantáneo y desterritorializado, eludiendo la duración. Crea la ilusión de que el mundo es inmediato, presente, miniaturizado, sin geografía ni historia. Es evidente que la globalización no tiene nada que ver con la homogeneización. Éste es un universo de diversidades, desigualdades, tensiones y antagonismos, simultáneamente a las articulaciones, asociaciones e integraciones regionales, transnacionales y globales. Se trata de una nueva realidad que integra, subsume y recrea singularidades, particularidades, idiosincrasias, nacionalismos, provincialismos, etnicismos, identidades o fundamentalismos. En el ámbito de la globalización, incluyendo naciones y nacionalidades, movimientos sociales, redes y alianzas, soberanías y hegemonías, fronteras y espacios, ecosistemas y ambientalismos, bloques y geopolíticas, se multiplican las condiciones de integración y fragmentación. Las mismas fuerzas empeñadas en la globalización provocan otras fuerzas adversas, recreando y multiplicando articulaciones y tensiones. La misma fábrica de las diversidades fabrica desigualdades. La dinámica de la sociedad global produce y reproduce diversidades y desigualdades, simultáneamente a las convergencias e integraciones... Se trata de una configuración histórica problemática, atravesada por el desarrollo desigual, combinado y contradictorio...La misma globalización alimenta la diversidad de perspectivas, la multiplicidad de modos de ser...el mundo se pluraliza y se revela un caleidoscopio desconocido, sorprendente...un vasto caleidoscopio universal que altera y borra, así como revela y acentúa colores y tonalidades, formas y sonidos, espacios y tiempos desconocidos en todo el mundo. Se entrecruzan, se funden y antagonizan perspectivas, culturas, civilizaciones... se sacuden algunas realidades e interpretaciones que parecían sedimentadas. Se alteran los contrapuntos entre singular y universal, espacios y tiempo, presente y pasado, local y global, yo y el otro, nativo y extranjero, oriental y occidental, nacional y cosmopolita. A pesar de que todo parece igual, todo cambia. El significado y la connotación de las cosas, personas e ideas se modifican, se critican, se transfiguran".⁴¹

En este contexto general de la acertada visión de Ianni, el proceso de globalización en la visión posmoderna, debe analizarse haciendo énfasis en sus representaciones más complejas y significados multidimensionales que han generado transformaciones no solo cuantitativas en la dimensión de la economía y la política mundial, sino también cualitativas, al crear nuevas formas culturales y nuevos significados locales-globales en la esfera de la reproducción social.

En primer lugar, una de las transformaciones sustanciales del proceso de globalización en la política y economía mundial es que, ésta última, adquiere una configuración global que sobrepasa lo puramente nacional, internacional o multinacional. Ya no son los Estados nacionales territoriales quienes señalan y

⁴¹ Octavio Ianni. op. cit., pp. 25-31.

orientan la producción, la circulación y la realización, sino corporaciones transnacionales –la circulación del capital financiero- que recorren el planeta sin estar atadas a ningún territorio, cultura o nación. Han desplazado al Estado-nación como lugar de la hegemonía, y empezaron a convertirse en representantes de las promesas que éste había recibido de la modernidad temprana: bienestar social, libertad y democracia, soberanía, emancipación política, liberalización económica-jurídica, secularización de las costumbres, etc.⁴²

En consecuencia, el Estado y todo el aparato estatal, comienza a reorganizarse y a redefinirse de acuerdo con la exigencia mundial de la razón de mercado y no la razón de Estado.⁴³

En palabras de Horacio Cerutti, siguiendo a Ulrich Beck:

“De forma paralela al problema de la posmodernidad, se inicia una nueva forma de globalización económica que rebasa a las anteriores, significa, entre otras cosas, *ausencia* de Estado mundial y de sociedad mundial: es decir, sin Estado mundial y sin gobierno. Se está asistiendo a la difusión de un capitalismo globalmente *desorganizado*, donde no existe ningún poder hegemónico, ningún régimen internacional de tipo

⁴² De hecho, es importante destacar aquí, que uno de los ejemplos más nítidos de las transformaciones del proceso de globalización en el ámbito de la economía y la política mundial es, justamente, la misma corporación transnacional. La historia de las empresas o corporaciones capitalistas nos muestra que, por ejemplo, la corporación transnacional del inicio del siglo XXI, tienen muy poco en común con las primeras empresas internacionales que surgieron al despuntar el siglo XX, y éstas eran, a su vez, muy diferentes de las grandes compañías comerciales del siglo XVIII. Las empresas evolucionan y se transforman de manera fundamental –en lo operativo, en lo estructural, en lo organizativo, en lo productivo, en lo laboral y en lo cultural- en respuesta a la racionalidad instrumental que les impone la globalización capitalista y la revolución de las nuevas tecnologías. Hoy se conocen como *empresas globalmente integradas*. En un reciente ensayo sobre la evolución de la corporación multinacional, Samuel J. Palmisano nos dice: “En términos sencillos, la empresa globalmente integrada que surge es una compañía que diseña su estrategia, su administración y sus operaciones en aras de un nuevo objetivo: la integración de la producción y la estrategia del valor en todo el mundo. Las fronteras estatales definen cada vez menos los límites del pensamiento o la práctica de las corporaciones. La transición de la corporación multinacional a la empresa globalmente integrada asume dos formas distintas: la primera implica cambios en el lugar donde las compañías producen; la segunda, en quienes lo hacen...La empresa globalmente integrada requerirá en lo fundamental distintas formas de encarar la producción, la distribución y el despliegue de la fuerza de trabajo, lo cual ya ocurre. La empresa globalmente integrada es un actor nuevo en el escenario mundial”. en Samuel J. Palmisano. “La empresa globalmente integrada” *Foreign Affairs* en español, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México, volumen 6, número 3, julio-septiembre de 2006. pp. 96, 98 y 103.

⁴³ Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, University of San Francisco y Miguel Ángel Porrúa. 1998, pp. 8-9.

económico ni político. En este horizonte se superaron todas las expectativas histórico-sociales y económicas precedentes, como los paradigmas teóricos y los modelos epistemológicos del ‘capitalismo tardío’...Hoy se asiste a la carencia de un gobierno a escala planetaria, ya no existe las antiguas reglas de la lógica sistémica del periodo precedente de modernización. Por lo tanto, el espacio de negociación propio del sistema mundial se ha transfigurado en espacio de guerra de negocios, características del nuevo sistema transnacional. Así, la política y la democracia se redujeron a la economía del neoliberalismo, a pesar de que se busca recuperar el papel de la política como el ‘arte de lo posible’, en los términos de un realismo político”.⁴⁴

En segundo lugar, en el proceso de globalización del capital, lo que se globaliza no son únicamente el nuevo orden del poder político internacional y la economía mundial -y las políticas estratégicas planetarias de ambos-, sino también y sobre todo, las visiones, las ideas, los modelos y patrones culturales, ideológicos y sociales.

En efecto, “con la globalización, la transnacionalización del capital se acompaña de la transnacionalización de la cultura a la vez que impone un intercambio desigual de bienes materiales, en lo cultural, lo simbólico y lo virtual”.⁴⁵ En la transnacionalización de la cultura, de acuerdo con García Canclini, “hasta los grupos étnicos más remotos son obligados a subordinar su organización económica y cultural a los mercados nacionales, y éstos son convertidos en satélites de las metrópolis, de acuerdo con una lógica monopólica. La diversidad de patrones culturales, de los objetos y hábitos de consumo, es un factor de perturbación intolerable para las necesidades de de expansión constante del sistema capitalista. Al ser absorbidas en un sistema unificado todas las formas de producción son reunidas y hasta cierto punto homogenizadas las distintas modalidades de producción cultural”.⁴⁶

⁴⁴ Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya. *Historia de las latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* México, Casa Juan Pablos y Universidad de la Ciudad de México, 2003, pp. 97-98.

⁴⁵ Mario Magallón Anaya. *La democracia en América Latina*. México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos y Plaza y Valdés, 2003, p. 241.

⁴⁶ Néstor García Canclini. *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana, Cuba, Ediciones Casa de las Américas. 1982, pp. 29-30.

En este sentido, la crítica posmoderna de la *globalización*, como crítica a la modernidad, nos describe acertadamente, la complejidad de la *paradoja* de la llamada *globalización* económica y la *globalización* cultural.

Ulrich Beck expone:

“El desarrollo del mercado mundial, tiene consecuencias importantísimas para las culturas, identidades y modos de vida. La globalización del quehacer económico está acompañada de olas de transformación cultural, en el seno de un proceso que se llama ‘globalización cultural’. También aquí se trata primordialmente de la fabricación de símbolos culturales...que se acerca bastante a la tesis de la *convergencia de la cultura global*. Según dicha tesis, se esta produciendo una paulatina universalización, en el sentido de unificación de modos de vida, símbolos culturales y modos de conducta transnacionales. Lo mismo en una aldea de la Baja Baviera que en Calcuta, Singapur o en las favelas de Río Janeiro, se ven los mismos culebrones televisivos, se llevan los mismos vaqueros y se fuman el mismo Marlboro como signo de una ‘naturaleza libre e incontaminada’. En una palabra: que la industria de la cultura global significa cada vez más la *convergencia* de símbolos culturales y de formas de vida...Conforme los últimos rincones del planeta se están integrando también al mercado mundial, está surgiendo *un solo* mundo, pero no como reconocimiento de la multiplicidad y de la apertura recíproca, es decir de una imagen pluralista y cosmopolita de uno mismo y del otro, sino, bien al contrario, como *un solo* mundo mercantil. En este mundo, las culturas y las identidades locales se desarraigan y sustituyen por símbolos mercantiles, procedentes del diseño publicitario y de los íconos de las empresas multinacionales...Son las personas las que compran. Esta ley de la globalización cultural tiene validez incluso allí donde el poder adquisitivo es nulo. Con el poder adquisitivo termina el ser humano *social* y se insinúa y empieza la descalificación. ¡Exclusión!, es el juicio para aquellos que no reconocen la equivalencia”.⁴⁷

Queda claro, pues, que la paradoja de la globalización cultural en el sentido de ver a la sociedad mundial como un todo convergente y unificado resulta una falacia. Hasta hoy, no se ha producido la existencia de algún símbolo o valor cultural homogeneizador holista y de carácter absoluto –en la simetría en que se globaliza el planeta, en la misma proporción se excluye y fragmenta a las sociedades, las identidades y las culturas-.

⁴⁷ Ulrich Beck. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuesta a la globalización*. Barcelona, España, Editorial Paidós, 1998, pp. 71-72.

En este tenor, Beck, afirma, como una derivación conclusiva y contra de los teóricos globalistas que ven a la cultura y a las industrias culturales como simple mercancía, que la globalización no produce necesariamente ninguna unificación cultural absoluta. Es decir, la producción masiva de símbolos e informaciones culturales no origina el surgimiento de algo que se pueda parecer a una cultura global.

Beck señala:

“La industria de la autodiferenciación local se convierte en uno de los rasgos distintivos (globalmente determinados) de las postrimerías del siglo XX. Los mercados globales de bienes de consumo, unto con las informaciones, hacen indispensable elegir lo que se debe absorber, pero la manera y el modo de la elección se decide a nivel *local* o comunitario a fin de asegurar nuevos distintivos simbólicos para las identidades extinguidas y resucitadas, o reinventadas, o hasta ahora sólo postuladas. La *comunidad*, redescubierta por sus redivivos y románticos admiradores (la ven ahora nuevamente amenazada por fuerzas oscuras, desarraigadotas y despersonalizadotas atrincheradas esta vez en la *sociedad global*), no es el contraveneno de la globalización, sino una de sus inevitables consecuencias globales, producto y condición al mismo tiempo”.⁴⁸...En suma, “La cultura global *no puede entenderse estáticamente*, sino sólo como *un proceso contingente y dialéctico* (y en modo alguno reductible de manera economicista a su lógica del capital aparentemente unívoca) según el modelo de la ‘glocalización’, en cuya *misma unidad* se aprecian y descifran elementos contradictorios”.⁴⁹

Ahora bien, el proceso de globalización ha producido, entre múltiples manifestaciones, un tema de estudio pocas veces tratado, pero cada vez cobra la mayor relevancia analítica e importancia cultural. Nos referimos a los problemas relativos a la nueva lógica de la configuración territorial *local-global*. De hecho, la interacción entre esta nueva lógica y las lógicas territoriales ya existentes, ha llevado a considerar que esta nueva configuración geomorfológica *local-global* reproducida por la globalización, se advierten excluyentes, cuando no contradictorias.

⁴⁸ Ulrich Beck. op. cit, p. 87.

⁴⁹ *Ibíd.* p. 80.

Sin embargo, Ulrich Beck, con meridiana claridad, nos demuestra que *local-global* son procesos análogos y dialécticos.

Ulrich Beck nos dice:

“Al contrario, lo local debe entenderse como un *aspecto* de lo global. La globalización significa también acercamiento y mutuo encuentro de las culturas locales, las cuales se deben definir de nuevo en el marco de este *clash of localities*. Asimismo, sustituir el concepto base de la globalización cultural por el de ‘*glocalización*’, neologismo formado con las palabras globalización y localización. Esta síntesis verbal –‘glocalización’- expresa al mismo tiempo una exigencia, *la* exigencia por excelencia de la teoría de la cultura: que *parece absurda* la idea de que se puede entender al mundo actual, sus colapsos y sus arranques, *sin* aprehender al mismo tiempo los sucesos contenidos bajo las palabras guía política cultural, acervo cultural, diferencia cultural, homogeneidad cultural, etnicidad, raza y género”.⁵⁰

En efecto, la reflexión de Beck sobre la cuestión *local-global* es muy acertada y categórica, toda vez que el mismo proceso globalizador implica procesos análogos de *deslocalización*, *relocalización* y *translocalización* de representaciones no tradicionales sino nuevas de lo, ahora, *local-global*. Es decir, el incremento de la interacción comunicativa –vinculación lugares distantes- de los procesos sociales, culturales y político-económicos del sistema mundial, ha propiciado que los sucesos *locales* estén influidos por acontecimientos que ocurren en lugares muy distantes y viceversa.

Como bien señala Montserrat Guibernau, “intrínseca a la globalización es la dialéctica entre ‘lo local y ‘lo global’, un proceso por el que los sucesos ‘locales’ se transforman y moldean bajo la influencia de la existencia de las conexiones sociales que se dilatan en el tiempo y en el espacio. Al mismo tiempo, los acontecimientos ‘locales’ adquieren un significado completamente nuevo al ser separados del tiempo y del espacio percibidos en el que tiene lugar. ‘Lo local’ y ‘lo global’ se entrecruzan y forman una red en la que ambos elementos se transforman como resultado de sus mismas interconexiones. La globalización se

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 79.

expresa a través de la tensión entre las fuerzas de la comunidad global y las de la particularidad cultural, la fragmentación étnica, y la homogeneización”.⁵¹

En suma, Ulrich Beck, revela las falacias de las teorías globalistas que, de manera categórica, advierten que los procesos de globalización cultural conducen a la estandarización cultural absoluta del sistema mundial. Por el contrario, Beck demuestra que la globalización no es reductible a una supuesta homogeneización cultural occidentalizada de valores, sino que abarca nuevas formas de relocalización, de reterritorialización, de creatividad cultural y de redefinición de identidades y de reconstrucción de nuevos sujetos colectivos e imaginarios sociales.

Beck concluye:

“Las generalizaciones a nivel mundial, así como la unificación de instituciones, símbolos y modos de conducta y el nuevo énfasis, descubrimiento e incluso defensa de culturas e identidades culturales no constituyen ninguna contradicción. La globalización es asible en lo pequeño y lo concreto, *in situ*, en la propia vida y en los símbolos culturales, todo lo cual lleva el sello de lo ‘glocal’”.⁵²

Finalmente, así como Marshall Berman⁵³, durante la década de los años ochenta, analizó, bajo la diferenciación analítica de los conceptos *modernidad*, *modernismo* y *modernización*, los amplios procesos de transformaciones sociales, políticas y culturales (individuales y colectivos) que estaban ocurriendo en el planeta producidas por la crisis de la modernidad, hoy, en la era global, Ulrich Beck, distingue, de manera lúcida, tres conceptos que aclaran y que subyacen en el proceso de globalización. A saber, el *globalismo*, la *globalidad* y la *globalización*.

⁵¹ Montserrat Guibernau. *Los nacionalismos*. Barcelona, España. Editorial Ariel, 1996, p. 146.

⁵² Ulrich Beck. op. cit, p. 80.

⁵³ Marshall Berman. *All that is Solid Melts into Air*. New York, Simon and Schuster, 1982. (Existe la traducción al español. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Siglo XXI Editores, 1992.). En síntesis, Berman propone que la modernidad es entender al capitalismo como una “revolución permanente” y abrirse y provocar colectiva e individualmente a los cambios de vida social y esforzarse por la renovación civilizatoria. Ser moderno es formar parte de un mundo en el que “todo lo sólido se desvanece en el aire” o para decirlo en otra clásica representación de Marx, “todo lo que es sagrado es profano”.

El *globalismo*, de acuerdo con Beck, representa la sustitución por parte del mercado mundial del quehacer político. Es decir, la ideología neoliberal del dominio del mercado mundial y la hegemonía del mercado en todos los niveles de la sociedad. Es el desplazamiento de la política por la economía. Supone, en consecuencia, la reducción de todas las demás dimensiones de la globalización a una sola, la económica, e imputa a los Estados nacionales la responsabilidad de actuar en un ámbito de reducción extrema, a una simple empresa.

Ulrich Beck dice:

“El globalismo pretende que un edificio tan complejo como Alemania –es decir, el Estado, la sociedad, la cultura, la política exterior- debe ser tratado como una empresa. En este sentido, se trata de un imperialismo de lo económico bajo el cual las empresas exigen las condiciones básicas con las que poder optimizar sus objetivos”.⁵⁴

La *globalidad*, significa a la sociedad mundial realmente existente, es la totalidad de las relaciones sociales en donde los espacios cerrados son una ficción. Por el contrario, la globalidad expresa continuas e irreversibles interacciones en espacios abiertos, donde la auto percepción de las sociedades y culturas del mundo está vinculada por su reflexividad. Es decir, en la praxis social todo está en interacción comunicativa, lo político, lo ideológico, lo cultural, lo económico y lo filosófico. La toma de conciencia de esta diversidad es vital para la comprensión y posterior actuación que supone también la percepción de los *otros* actores en tal proceso, con sus diferencias y sus semejanzas.

Beck señala:

“*Hace ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial*, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia. No hay ningún país ni grupo que pueda vivir al margen de los demás. Es decir, que las distintas formas económicas, culturales y políticas no dejen de entremezclarse y que las evidencias del modelo occidental se deben justificar de nuevo. Así, la sociedad mundial significa la totalidad de las relaciones sociales

⁵⁴ Ulrich Beck. op. cit. p. 27.

que no están integradas en la política del Estado nacional ni están determinadas (ni son determinables) a través de ésta”.⁵⁵

La *globalización* representa a los procesos donde los Estados nacionales están vinculados con los demás actores transnacionales. Se trata de comprender a la globalización como un proceso diverso que supone una gran constelación de movimientos, pero que, aun solo tiempo, ninguno de ellos puede ser entendidos aisladamente.

Beck advierte:

“La *globalización* significa los *procesos* en virtud de los cuales los Estados nacionales se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios...Lo cual quiere decir lo siguiente: existe una afinidad entre las distintas lógicas de las globalizaciones ecológica, cultural, económica, política y social, que no son reducibles –ni explicables- las unas de las otras, sino que, antes bien, deben resolverse y entenderse a la vez en sí mismas y en mutua interdependencia”.⁵⁶

En síntesis, uno de los más destacados investigadores en el análisis de la globalización cultural y las identidades latinoamericanas, Yamandú Acosta, nos brinda una excelente síntesis del pensamiento de Beck en este particular tema al decir que, “Si por globalidad se entiende que no se vive ni se puede vivir en el aislamiento desde hace ya mucho tiempo, si por globalización entendemos la globalidad hoy vigente que se caracteriza por su irreversibilidad y por el globalismo hacemos referencia a la ideología de la globalización que desplaza a la política por la economía, de lo que se trata es de sacudirse las trabas inmovilizantes del globalismo y apuntar antisistémicamente a democratizar la globalización frente al

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 28.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 29.

movimiento sistémico que bajo la globalización de la democracia impone, amparado en el globalismo, una globalidad totalizante y totalitaria”.⁵⁷

En suma, el proceso social de globalización del capitalismo neoliberal, ha alterado y transformado profundamente los modos culturales y la escala de valores en el sistema-mundo. Sin embargo, las relaciones de dominación y explotación capitalistas no desaparecieron. De cierto modo, se han intensificado en diversos aspectos –nuevas formas de exclusión selectiva y desigualdad social-, incrementando la agudización de nuevos conflictos –étnicos y de la sociedad civil mundial- derivados de las mismas.

En este sentido, la sociedad mundial y el proceso civilizador están ante un nuevo embate de universalización de la modernidad del capitalismo imperialista que se caracteriza, de manera particular, en la imposición de un modelo de globalidad cultural. La modernidad, nos precisa Flores Olea, “fomenta la influencia de unas culturas sobre otras, provee medios para que una cultura exporte sus valores a otras, propicia los mestizajes; su capacidad para pernear de ideas e ideologías, imágenes, sonidos, estilos, modas, etc., es clara e uno de sus principios originarios: la noción puramente racional y ahistórica de la universalidad apremia a exportar, cuando no a imponer, los beneficios y logros de determinadas sociedad. No pocas veces hemos visto que una nación poderosa intenta imponer sus propios criterios, respaldados por la demostración lógica de sus virtudes universales (incluso la fuerza), sobre las naciones que no han llegado a la etapa moderna, civil y secular. Es un abuso del que no se han podido desprender la historia en casi cinco siglos”.⁵⁸

⁵⁷ Yamandú Acosta. “Democratización y utopía nuestroamericana” en Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán. *América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. Plaza y Valdés, 2003, p. 151.

⁵⁸ Víctor Flores Olea. “Cultura, tradición y modernidad”.en Coloquio de Invierno. II Las américas en el horizonte del cambio. México, Fondote Cultura Económica. UNAM. 1992. p. 78.

Es evidente, por tanto, que la globalización planetaria es un proceso dialéctico de articulación-contradicción, toda vez que al borrar las fronteras culturales y territoriales e históricas y simbólicas, integra y fragmenta. Sin embargo, este es también un proceso concurrentemente civilizador de dominación-resistencia. En consecuencia, la crítica central al actual proceso de globalización neoliberal es discutir y rechazar que la globalización sea una realidad irreductible, es decir, un sistema mundial de dominación único, planetario y hegemónico. Y es a través de la resistencia social de los imaginarios individuales y colectivos que, en sus procesos de liberación de carácter local, regional, nacional y mundial, han jugado históricamente un papel protagónico, toda vez que han quebrado y puesto en entredicho las formas, las teorías y los modelos de dominación.

En conclusión, frente a la razón instrumental de una cultura dominante basada en valores alienantes y a la racionalidad ávida e ilimitada de la acumulación de capital, urge, sin duda alguna, profundizar la crítica a la globalización. La crítica como parte de una estrategia y tarea académica y un compromiso coherente y responsable -ética y moralmente- contra las manifestaciones y efectos devastadores de la irracionalidad, la desigualdad, la injusticia y el oprobio del abuso del poder que son inmanentes del proceso de globalización del capitalismo mundial.

En palabras de Graciela Arroyo Pichardo: “En la actualidad, la dimensión policultural de la humanidad está en medio de un nuevo proceso de modernización y en peligro de ser aplastada por ella: la globalización del mercado, las nuevas tecnologías, las formas de vida y los valores del capitalismo americano. Por ello, a manera de defensa y reafirmación, la dimensión cultural –también en otros países de occidente- se hace manifiesta no sólo en la búsqueda de nuevas formas de

soberanía política y económica, sino también en forma de conflictos étnicos y de reafirmación de la propia identidad”⁵⁹.

⁵⁹ Graciela Arroyo Pichardo. “La diversidad cultural: viejo/nuevo paradigma para el estudio de las relaciones internacionales” en Ileana Cid. (compiladora) *Diversidad cultural, economía y política en un mundo global*. México, Facultad de Ciencia Políticas y Sociales. UNAM, 2001, p. 26.

1.2.- La Globalización cultural.

“La transnacionalización del capital, acompañada por la transnacionalización de la cultura, impone un intercambio desigual de los bienes materiales y simbólicos. Hasta los grupos étnicos más remotos son obligados a subordinar su organización económica y cultural a los mercados nacionales, y éstos son convertidos en satélites de las metrópolis, de acuerdo con una lógica monopólica”.⁶⁰

Néstor García Canclini.

Lourdes Arizpe señala que en el siglo XXI, la cultura y sus expresiones multidimensionales será, sin lugar a dudas, uno de los principales temas de la sustentabilidad, el desarrollo y la gobernabilidad mundiales, porque confiere las bases de construcción de la identidad y la lealtad étnica; moldea las actitudes hacia el trabajo, el ahorro y el consumo; fundamenta el comportamiento político; y, sobre todo, construye valores para que puedan impulsar la acción colectiva para el futuro sustentable en un nuevo contexto global. En pocas palabras, advierte Arizpe, los parámetros para pensar el mundo han cambiado. En este nuevo contexto global, tenemos que repensar nuestra comprensión de la cultura y el desarrollo.⁶¹

Sin embargo, la relación cultura y desarrollo en un mundo global, conlleva manifestaciones y procesos altamente complejos en la sociedad mundial. Esta complejidad-dialéctica, se caracteriza, dice Arizpe, por las transformaciones culturales y los fenómenos sociales que estamos presenciando al fin e inicio de siglo. Dichos procesos socio-culturales, sin precedentes en la historia de la humanidad, se dan, de acuerdo con Arizpe, por tres razones muy distintas: primero, por el número de personas implicadas; segundo, debido a que son fenómenos nuevos, esto es, los efectos acumulativos de la actividad humana -que conducen, entre los factores más graves, al calentamiento global y al agotamiento de la capa de ozono-, y la aceptación casi universal de los derechos humanos; y

⁶⁰ Néstor García Canclini. *Las culturas populares en el capitalismo*. Ediciones Casa de las Américas, La Habana, Cuba. 1982, p. 29.

⁶¹ Lourdes Arizpe. (Editora) *Dimensiones culturales del cambio global: una perspectiva antropológica*. México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM. 1997. p. 9.

tercero, por la complejidad de los niveles de vinculación e interacción dialéctica que abarcan todos ellos.⁶²

Asimismo, estas complejas transformaciones, sin precedente histórico alguno, nos muestran, de acuerdo con Lourdes Arizpe, el final de: “a) el principio implícito de la infinitud del espacio terrestre y de la biodiversidad en muchas culturas; b) la idea de un “mundo de economía vacía”, y c) el concepto de culturas autárquicas, autónomas o Estado-nación”.⁶³

En efecto, en los albores del nuevo siglo, el proceso histórico-social de la globalización económica financiera internacional ha hecho que la sociedad mundial se transforme, cualitativa y cuantitativamente, más rápida y ampliamente que en las fases anteriores del desarrollo histórico del capitalismo mundial. Estamos siendo testigos del desarrollo de nuevas formas y procesos de producción que utilizan nuevas tecnologías de la información, que exploran nuevas fuentes de energía, que se benefician de métodos nuevos y más apoyo financiero –*investigación y desarrollo*- y que emplean nuevas rutas y sistema de distribución para mover, transferir y reubicar sus productos y sus ganancias. Igualmente, se instala en nuevos lugares geográficos dispersos, esto es, regiones antes centrales del capitalismo avanzado ahora se desindustrializan, mientras que grandes áreas antes marginales y subdesarrolladas pasa a formar parte esencial del proceso de acumulación capitalista.

Eric R. Wolf nos sintetiza y advierte las consecuencias culturales y sociales de este nuevo contexto global:

“Las relaciones capitalistas se expanden en la medida en que su base productiva se disemina, descentraliza y diversifica. El surgimiento de estas nuevas formas de capitalismo flexible pueden, simultánea y paradójicamente, reforzar la atracción hacia una aparente solidaridad étnica fundamental, movilizado al mismo tiempo recursos humanos para actuar en un capitalismo intensificado. Más escenarios social y

⁶² Lourdes Arizpe. “Escala e interacción de los procesos culturales: hacia una perspectiva antropológica del cambio global” en Lourdes Arizpe. *Dimensiones...* op. cit. P. 135.

⁶³ *Ibíd.*, p. 1351-36.

culturalmente segmentados también harán surgir políticas locales o regionales nuevas, contrapuestas a las demandas de los gobiernos centralizados que ‘gravan y gastan’ los recursos que la gente desea para sus propios fines a nivel doméstico”.⁶⁴

En conclusión, hoy día, la globalización de la nuevas formas de la internacionalización del capital acompañada por la transnacionalización de la cultura, nos muestra que las condiciones y la calidad de la vida de las personas en todas las partes del mundo, de acuerdo con Alain Touraine⁶⁵, han experimentado también cambios radicales en todos los órdenes y valores de su existencia material, social, espiritual, cultural y filosófica. Así, el futuro global de la humanidad estará marcado no por el conflicto económico que dominó a la sociedad industrial, sino por el conflicto cultural que enfrentará a los ciudadanos y a los movimientos sociales contra las desigualdades producidas por el establecimiento de una hegemonía basada en un pensamiento único –el norteamericano- y el imperio de las leyes del mercado, pero también contra los poderes autoritarios.

Es importante señalar aquí, que nuestro análisis y enfoque sobre el problema del conflicto cultural –como puede observarse en nuestro planteamiento arriba esbozado- es radicalmente diferente al planteado por Samuel P. Huntington en su ensayo “¿Choque de civilizaciones?”. En una síntesis general, Huntington plantea que:

“La política mundial entra en una nueva etapa... en que la principal fuente de conflicto en un nuevo mundo no será fundamentalmente ideológica ni económica. El carácter tanto de las grandes divisiones de la humanidad como de la fuente dominante de conflicto será cultural... el choque de civilizaciones dominará la política mundial... Hoy es mucho más lógico agrupar a los países en función de su cultura y civilización... Una civilización es, por tanto, la organización cultural más alta de personas, y el nivel de identidad cultural individual más amplio tiene poco de lo que distingue a los seres humanos de otras especies... el mundo estará conformado en gran medida por la interacción de siete u ocho civilizaciones principales: occidental, confuciana, japonesa,

⁶⁴ Eric R. Wolf. “Perspectivas globales de la antropología: problemas y perspectivas” en Lourdes Arizpe. *Las dimensiones...* op. cit. p. 60.

⁶⁵ Alain Touraine. *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México. Fondo de Cultura Económica. 2003. 335 pp.

islámica, hindú, eslava ortodoxa, latinoamericana y, posiblemente la civilización africana... el eje primordial de la política mundial serán las relaciones entre Occidente y el resto del mundo... y, en el futuro inmediato, un importante foco de conflicto se ubicará entre Occidente y varios estados islámicos-confucianos”⁶⁶.

Sin tratar de establecer un debate extenso y profundo –ya se ha escrito mucho sobre las tesis de Huntington-, solo diremos que, en primer lugar, el análisis sombrío y violento del mundo, según Huntington, derivado de la anarquía internacional y crisis de los valores morales e instituciones estallarán en un choque de las civilizaciones, resulta muy vago y confuso al definir el concepto de civilización de una manera muy general, imprecisa y ambigua. No explica las contradicciones de los procesos socio-políticos al interior de las sociedades o civilizaciones –más bien oculta la lucha de clases- y sobredimensiona el aspecto religioso –casi determinista- en el escenario internacional. En segundo lugar, la idea de modernización de la cultura occidental es, para este autor, el modelo irremplazable y único. Por tanto, para Huntington el camino de la modernización y el desarrollo económico mundial es el que ha iniciado y marcado Occidente, es decir, Estados Unidos.

Asimismo, la globalización, según Huntington, está marcando una tendencia que indica la pérdida de la influencia de la cultura occidental. Occidente –entiéndase Estados Unidos, Europa y Japón- necesita reaccionar con firmeza, antes que sea muy tarde para recuperar tal pérdida. Aquí se descubre la mayor debilidad y la verdadera intención de Huntington como representante de la ideología norteamericana del Pentágono: la solución no ha sido la de fomentar un diálogo intercultural, humanista y de respeto a la diversidad, sino una lucha por el poder y control –dominación- de la política internacional, de los recursos naturales mundiales y de la economía a escala mundial. La vía para lograrlo ha sido ya señalada, de manera contundente, por la actual administración estadounidense de

⁶⁶ Samuel P. Huntington. “¿Choque de civilizaciones?”. *Foreign Affairs*. En español. Vol. Uno, Núm. Dos. Verano de 2001. México, ITAM. 2001. p. 244.

George W. Bush: invasiones y ocupaciones militares, devastación de pueblos y naciones e imposición de modelos económicos, políticos y culturales neoliberales.

Sin embargo, Noam Chomsky, advierte que “choque de civilizaciones entre Occidente y estados islámicos son en todo caso y en última instancia, palabras de moda, pero sin sentido”. En efecto, en la siguiente reflexión de Chomsky sobre “*el choque de civilizaciones*”, nos revela y deja claro la esencia y el sentido de la estrategia mundial del imperialismo norteamericano.

Noam Chomsky señala:

“Revisemos brevemente cierta historia conocida. El Estado islámico más poblado es Indonesia, favorito de Estados Unidos desde que Suharto tomó el poder en 1965. Entre tanto, masacres dirigidas por el ejército –con ayuda de Estados Unidos– liquidaban cientos de miles de personas, la mayoría campesinos sin tierras, en medio de un brote de euforia de Occidente. Hecho tan bochornoso que Occidente casi ha conseguido borrar de la memoria– Suharto siguió siendo ‘uno de los nuestros’, según llamaba la Administración Clinton, conforme él acumulaba uno de los récords de matanzas, torturas y abusos más horribles de la historia de fines de siglo XX. El Estado islámico más extremadamente fundamentalista –talibanes aparte– es Arabia Saudí, protegido por los Estados Unidos desde su fundación. En los años ochenta, junto con los servicios de inteligencia paquistaníes (ayudados por Arabia Saudí, Inglaterra y otros), reclutaron, armaron y entrenaron a los fundamentalistas islámicos más radicales que pudieron encontrar, para hacer el mayor daño posible a los soviéticos en Afganistán. Como observa Simson Jenkins en el *Times* de Londres, esos esfuerzos ‘destruyeron a un régimen moderado para crear uno fanático, entre grupos temerariamente financiados por los estadounidenses’ (la mayoría de los fondos eran probablemente saudíes). Uno de los beneficiarios indirectos fue Osam Bin Laden. En los años ochenta, Estados Unidos y el Reino Unido dieron fuerte apoyo a su amigo y aliado Saddam Hussein –sin duda más secular, pero más alienado en el lado islámico del ‘choque’–, justo durante el periodo que cometió sus peores atrocidades, incluida la utilización de gases letales contra los kurdos y otras más. Sin necesidad de continuar, ¿dónde encontramos exactamente la división o choque de civilizaciones?”⁶⁷

Por su parte, Víctor Flores Olea, más crítico nos dice:

“Muchos hablan interpretando los acontecimientos actuales como un “choque de civilizaciones” que enfrentaría al mundo judeo-cristiano y occidental al islámico, o como una confrontación entre norte desarrollado y sur pobre. No, el choque no es entre culturas

⁶⁷ Noam Chomsky. 11/09/2001. México, Editorial Océano, 2001, pp. 83 y 84. Citado en Samuel Sosa Fuentes. “Los retos del nuevo siglo: la cultura global de la violencia y el terror o una nueva ética mundial social y humana” en *Cuadernos Americanos*. Nueva Época. Número 95. septiembre-octubre el 2002. Vol. 5. Universidad Nacional Autónoma de México. p. 7.

o civilizaciones sino entre las clases dominantes del norte y del sur y las clases explotadas del norte y del sur, aunque superficialmente el “sur” parecería encarnar el punto de conflicto con el norte. No, hoy mismo se ve ya que la mayoría de los gobiernos y grupos dominantes del sur se han aliado con sus pares del norte en esta llamada lucha contra el terrorismo, que es en verdad una lucha contra los enemigos de Estados Unidos, precisamente en el esfuerzo de la potencia para afirmarse como hegemónica, única y última del sistema-mundo que vivimos”.⁶⁸

Ahora bien, retomando la reflexión central de nuestra investigación, Néstor García Canclini⁶⁹, nos advierte que la globalización altera o trastoca la forma en que conceptuamos a la cultura, puesto que ésta ha tenido durante mucho tiempo connotaciones que la atan a la idea de una localidad fija y el proceso de globalización la ha socavado. En consecuencia, también el modo de pensar y entender a la cultura como una solidez y ubicación local.

En este sentido, José Joaquín Brünner⁷⁰ señala que el proceso global del capitalismo “ha extendido sus límites hasta los confines del planeta; envolviéndolo en la lógica de los mercados y las redes de información, la idea de la posmodernidad pretende expresar el estilo cultural correspondiente a esa realidad global. En consecuencia, el de una cultura por necesidad descentrada, movable, sin arriba ni abajo, hecha de múltiples fragmentos y convergencias, sin izquierdas ni derechas, sin esencias, pluralista, auto-reflexiva y muchas veces irónica respecto de sí misma. Por ello, la globalización relativiza todo lo que toca en su movimiento expansivo, desde la metafísica hasta la música”.⁷¹

En suma, la sustentación de los procesos de la globalización cultural planetaria y su impacto en las identidades nacionales se expresa y se manifiesta en “cuatro fenómenos de base interrelacionados: 1) la universalización de los mercados y el avance del capitalismo post-industrial; 2) la difusión del modelo

⁶⁸ Víctor Flores Olea. *Tiempos de abandono y esperanza*. México, Siglo XXI Editores y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 2004, p. 146.

⁶⁹ Néstor García Canclini. *La globalización imaginada*. México. Paidós. 2002. 237 pp.

⁷⁰ José Joaquín Brünner. *Globalización Cultural y posmodernidad*. Santiago de Chile. Fondo de Cultura Económica. 1999.

⁷¹ *Ibidem*. p. 12.

democrático como forma ideal de organización de la polis; 3) la revolución de las comunicaciones que lleva a la sociedad de la información; y 4) la creación de un clima cultural de época, usualmente llamado de la posmodernidad⁷².

Ello es así porque, de acuerdo con John Tomlinson⁷³, la globalización es un proceso social que se encuentra en el núcleo de la cultura moderna, en tanto que los usos culturales se hallan en el centro de los procesos de globalización. Sin embargo, es importante aclarar que no puede decirse que la globalización sea el único determinante de la experiencia cultural moderna y tampoco que la cultura sea la única llave que pone en movimiento la dinámica interna de la globalización.

Es decir, el proceso de globalización de la economía y de la política no debe ceder a un recuento y balance cultural, empero sustentamos que no es posible interpretar los grandes procesos –sociales, políticos y económicos- de transformación de nuestra época que describe la globalización hasta que sean comprendidos a través del análisis conceptual de la cultura, la experiencia cultural local-global y la tendencia hacia la estandarización de la cultura y las identidades en el mundo contemporáneo globalizado.

En este sentido, el estudio y análisis de la cultura ha sido abordado por diversos enfoques teóricos y metodológicos. Así, por ejemplo, la antropología aborda el análisis de la cultura a través de códigos o sistemas de reglas, normas y hábitos; la tradición marxista enfoca el análisis de la cultura como un proceso social ideológico –superestructural- y una concepción materialista del mundo; los culturalistas abordan el examen de la cultura a través de pautas de comportamiento, valores y modelos; la filosofía analiza a la identidad y a la cultura a partir de la historia de las ideas y el desarrollo del pensamiento social crítico; y, la sociología ve a la cultura como esquemas de percepción, valoración, caracterizaciones y acción social.

⁷² Ibidem. p. 27.

⁷³ John Tomlinson. *Globalización y Cultura*. México. Oxford University Press. 2001.

Así entendido, los enfoques teóricos del pensamiento social y las orientaciones metodológicas de las ciencias sociales y las humanidades sobre el estudio de la cultura y la identidad cultural se dieron, fundamentalmente, en cuatro enfoques representativos: el fenomenológico-hermenéutico de Peter Berger y Clifford Geertz⁷⁴; la antropología cultural de Marie-Claude Bartholy y J. P. Despin.⁷⁵; el neoestructuralismo de Michel Foucault⁷⁶ y Jacques Derrida⁷⁷; y, el de la Teoría Crítica de Jürgen Habermas⁷⁸ y Jean-Francois Lyotard⁷⁹. Sin embargo, pese a esta evidente diversidad de perspectivas, todos los enfoques teóricos y metodológicos tienen en común el reconocimiento y aceptación de la naturaleza semiótica de la cultura, es decir, la concepción y dimensión de la identidad cultural bajo el ángulo de lo simbólico o de la significación.

En este sentido, nuestra definición conceptual de cultura no es solamente el espacio de la literatura, la filosofía, la estética, el folklore y las bellas artes, ni tampoco sólo el de las relaciones político-económicas internacionales, sino el conjunto de valores, conocimientos, experiencias, creencias, tradiciones, manera de hacer, formas de vida, costumbres, actitudes y aspiraciones de los pueblos en una época determinada, vistas además en una vinculación-interacción creciente – proceso dialéctico- con un fin de trascendencia y afirmación social e identitaria.⁸⁰

⁷⁴ Clifford Geertz. *The interpretation of cultures*. New York, Basic Books, 1973.

⁷⁵ Marie-Claude Bartholy y J. P. Despin. *La Culture: Anthropologie, Ethnologie, Sociologie*. Collection Critique. Magnard Edition. París. 1977.

⁷⁶ Michel Foucault. *Microfísica del Poder*. Editorial La Piqueta. Madrid. 1980.

⁷⁷ Jacques Derrida. *La carte postal de Socrate a Freud et au-dela*. París. 1980.

⁷⁸ Jürgen Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus ediciones. 1991.

⁷⁹ Jean-Francois Lyotard. *La condition postmoderne*. Les editions de Minuit. París. 1980.

⁸⁰ Samuel Sosa Fuentes. "Globalización e identidad cultural: democracia y desarrollo" en *Kaos internacional. Revista independiente de análisis internacional*. Año II, vol. II. Núm 9. México. Paradigma de Actividades Científicas y Culturales. S. C., abril-junio 2000. Samuel Sosa Fuentes. "Cultura global e identidades en crisis: los desafíos del nuevo siglo". en *Relaciones Internacionales, Núm 91*, enero-abril de 2003. Centro de Relaciones Internacionales. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México. Samuel Sosa Fuentes. "Las dimensiones olvidadas de la globalización: Identidad, Cultura y Movimientos Sociales Indígenas". en Batta Fonseca, Víctor y Sosa Fuentes, Samuel. *Escenarios Futuros de la globalización y el poder mundial. Un enfoque interdisciplinario*. México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. 2004.

Dicho de manera concreta, la cultura abarca al conjunto de los procesos sociales de valor histórico porque comprende a la totalidad de los procesos de producción, circulación y consumo de la existencia de la vida social en cada etapa de una sociedad concreta e históricamente determinada.

En este cuadro general, podemos establecer entonces que la globalización cultural se define como el proceso de integración paulatina de la vida social en la construcción de un solo sistema mundial de valores y el consecuente impacto devastador en las identidades culturales locales, regionales y nacionales. Es decir, la globalización de la vida cultural es la convergencia integradora de modos de vida, de símbolos seculares y culturales, de modos de conducta existencial internacionales y, sobre todo, de formas del consumo cultural y cultura del consumo, en deterioro de las culturas e identidades nacionales y locales.

Es importante señalar aquí, que la concepción acerca de la llamada *cultura del consumo*, resulta fundamental para entender las tendencias, contradicciones y derivaciones de la estandarización cultural que el capitalismo global ha desplegado en la sociedad contemporánea mundial. En este tenor, concebimos a la *cultura del consumo*, como el hecho social que se localiza y se asienta en la expansión de la producción capitalista de mercancías, que ha dado lugar a una vasta acumulación de cultura material en la forma de bienes de consumo y de lugares de compra y de consumo. A consecuencia de ello, señala Mike Featherstone, “las actividades de ocio y consumo tienen cada vez más prominencia en las sociedades occidentales contemporáneas, lo cual se traduce, en la capacidad de manipular ideológicamente a la población y de apartarla, mediante la ‘seducción’, de algún conjunto alternativo de ‘mejores’ relaciones sociales”.⁸¹

⁸¹ Mike Featherstone. *Cultura de consumo y postmodernismo*. Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores, 2000, p. 38.

En consecuencia, la actual fase de exceso de oferta de bienes y servicios simbólicos y seculares –*la esencia de la cultura del consumo*- en las sociedades centrales y periféricas contemporáneas del capitalismo mundial, no sólo están colocando en un primer plano las cuestiones culturales, sino, sobre todo, tienen significativas consecuencias para la forma en que reflexionamos y concebimos la relación entre la cultura y la sociedad, entre la cultura y la economía y, especialmente, entre la cultura y el desarrollo.⁸²

En este sentido, la globalización del consumo cultural y la cultura del consumo, en el ámbito de la vida social y en la tendencia hacia la unificación cultural, tiene su mejor expresión en la internacionalización de las nuevas tecnologías de los medios de comunicación y control de masas -el papel de la televisión por cable, la navegación virtual del mundo por el Internet, el American On

⁸² En este sentido, nuestra reflexión sobre la vinculación entre *la cultura* y *el desarrollo* es la siguiente: Hasta hace poco tiempo, en la concepción dominante del desarrollo, tanto en el debate político como en las ciencias sociales, no aparece una visión autónoma de la dimensión cultural. En un primer momento, ésta se absorbía en el fenómeno del desarrollo cuya definición unívoca, en términos de desarrollo económico, dejaba poco, si no es que nulo, espacio para el debate y la política culturales. Posteriormente, al definirse al desarrollo como transformación de la sociedad, ya fuera como integración, modernización, urbanización, industrialización o etapas de progreso estructural, se postuló que el desarrollo llevaba incorporada la dimensión cultural o, al menos, existía una funcionalidad automática entre ellos. Esto significaba que cierto tipo de valores, concepciones y estilos de vida eran proclives al desarrollo y otros eran contradictorios con éste por lo que había que introducir una corrección de ellos, pero sólo desde la racionalidad puramente económica, para adecuar las mutuas funcionalidades. Sin embargo, hoy la cultura ha dejado de ser el reflejo de la política y de la economía. Incluso, pasa a ordenar sus contenidos. En efecto, hoy día, es obvio que los vínculos entre cultura y desarrollo han cambiado, es claro que ya no estamos en las épocas en que la cultura era un factor accesorio y perfectamente secundario de los proyectos de desarrollo. Hoy en la era global, han sucedido modificaciones sociales que descentran el concepto de cultura, y por lo tanto, redefinen la naturaleza de sus relaciones con el desarrollo. La irrupción de la sociedad del conocimiento, la expansión de la información y las nuevas tecnologías, el incremento de industrias culturales globales con una infraestructura de producción y de consumo inimaginables en el pasado, así como la importancia de una política de reconocimiento a la diversidad cultural y la aparición de importantes movimientos socioculturales – particularmente los movimientos indígenas en América Latina- le han dado otro peso y otra significación a la presencia de la cultura en el desarrollo. En suma, la relación entre la cultura y el desarrollo está llena de complejidades. Actualmente, el desarrollo es éticamente justificable sólo si es sostenible cultural y ambientalmente y si se tienen en cuenta en su formulación las diferencias culturales. En este sentido, el desarrollo es positivo cuando se construye a partir de la negociación entre las distintas culturas y cuando asegura que los procesos de planeación sean colectivos y expresen las utopías y las identidades de los actores por él beneficiados. De esta manera, el desarrollo deja de ser un fin en sí mismo y la cultura, en lugar de ser un medio para alcanzarlo, se reafirma como su finalidad última.

Line, el cine de Hollywood, el video-clip home, la telefonía celular con cámara fotográfica y de video integrado, la publicidad y marketing virtual (*AT&T, IBM, Microsoft, Sonny, McDonalds, Calvin Klein, Coca Cola, Marlboro, Addidas, Levi's, Nike, Wal-Mart, J.C. Penny*) y las cadenas de noticieros internacionales como la CNN, NBC y BBC, resultan centrales en esta tendencia de unificación cultural mundial-. En este sentido, la globalización cultural ha configurado un orden mundial de la información, es decir, un sistema internacional llamado *The Global Media* de producción, organización, dirección, distribución, consumo y control de la información planetaria.

En suma, la gran transformación de la estructura cultural mundial por la globalización capitalista no se caracterizó por ser transformada por el lado humanista o por el lado de los contenidos liberales que planteaban las utopías revolucionarias, sino se transformó a partir de la revolución de las nuevas tecnologías y de las necesidades del mercado mundial. Consecuentemente, la globalización cultural no se estructura desde la lógica de los Estados-naciones, sino de la racionalidad de los mercados; no se basan, en lo esencial, en comunicaciones orales y escritas, sino que operan mediante la producción industrial de la cultura, su comunicación tecnológica y el consumo diferido y segmentado de los bienes.

En última instancia, una cultura global estaría conformada por varios elementos separables: los productos masivos muy bien promovidos, un mosaico de estilos y motivos populares o étnicos despojados de su contexto, varios discursos ideológicos generales relacionados con los derechos y valores humanos y un lenguaje cuantitativo y científico estandarizado de la comunicación y la valoración, todos sostenidos por los nuevos sistemas de la información y las telecomunicaciones y sus tecnología computarizadas.⁸³

⁸³ Samuel Sosa Fuentes. "Las Dimensiones Olvidadas de la Globalización: Identidad, Cultura y Movimientos Sociales Indígenas". en Batta Fonseca, Víctor y Sosa Fuentes, Samuel. *Escenarios Futuros de la globalización y el poder mundial. Un enfoque interdisciplinario*. México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. 2004. p. 182.

Por ello, una de las características de estandarización y homogeneización que más se resaltan de los habitantes de cualquier ciudad del mundo es su tendencia a parecerse cada vez más en sus costumbres de consumo cultural, sus gustos, sus ideas y sus hábitos de consumo.

En consecuencia, el imaginario colectivo de las sociedades se va articulando en función de lugares, programas de noticias en televisión, marcas de productos, lecturas de moda, formas estéticas de vestir, entre otras formas simbólicas, que responden a un denominador común: un cuadro mundial dominado por la tendencia hacia la homogeneización y paulatina universalización en el sentido de unificación de modos de vida, símbolos culturales y modos de conducta y consumo transnacionales.

Es decir, hay un propósito implícito de homogenización de los variados símbolos hegemónicos identitarios del planeta en un modelo único. La estandarización resultante obedece también a un diseño hegemónico, en nombre del cual el enorme potencial tecnológico y económico del imperialismo global tiende a absorber a las culturas nacionales en una cultura única, amorfa, empobrecida y vacía.

Ejemplo de ello son las grandes transformaciones de dicho proceso hegemónico de estandarización y homogeneización cultural mundial que han producido e impactado las sociedades centrales y periféricas del capitalismo internacional, particularmente en relación a la disminución del papel de las tradiciones, historias, costumbres y culturas locales, regionales y nacionales por el incremento de los mensajes, códigos y nuevos valores tanto generados como distribuidos por las redes y circuitos del capital transnacional.

Sin embargo, esta estandarización de ningún modo supone la ausencia de complejidad o unificación lineal pura y simple del mundo, como cualquier análisis unidimensional –como los defensores e ideólogos de la globalización– pudiera plantear. La globalización aparece entonces como el hogar inevitable, haciendo invisibles los límites nacionales borrando las fronteras de lo interno y lo externo. La globalidad cultural echa raíces en todos lugares, cualesquiera que sea el grado de desarrollo del país en cuestión. Su totalidad traspasa todos los espacios y actividades humanas.

Empero, al mismo tiempo que nos “homogeneizamos” mediante la estandarización de símbolos, se ha manifestado en el planeta un fenómeno contestatario y de resistencia social que defiende y lucha por el respeto y la afirmación de la identidad y diversidad cultural, que se expresa en estallido sincronizado de nacionalismos y en el surgimiento de movimientos sociales étnicos, en la revitalización y preservación de sus formas culturales, de sus valores tradicionales y, sobre todo, de sus identidades particulares.

Esto expresa de algún modo la necesidad existencial de los seres humanos de identificarnos y afirmarnos localmente con lo que ha sido nuestro, con lo propio, con lo que ha sido nuestra esencia en el desarrollo histórico-social mundial. Por esta razón finalmente, el proceso de globalidad cultural es altamente complejo y contradictorio, así como integra y unifica también segrega, estratifica y excluye.

En conclusión, la nueva estrategia de los movimientos étnicos y de los de la sociedad civil mundial ante la pretendida universalización de una cultura globalizada, de acuerdo con Alain Touraine, es que “ya no se trata, entonces, de reconocer el valor universal de una cultura o de una civilización sino, por el contrario, de reconocer a cada individuo el derecho de conjugar, de articular, en la propia experiencia de vida personal y colectiva, la participación en el mundo de los mercados y de las técnicas con una identidad cultural particular. No es la

inspiración universal de una cultura la que hay que reconocer, sino la voluntad de individualización de todos aquellos que buscan reunificar lo que nuestro mundo, globalizado en la economía y fragmentado en la cultura, tiende cada vez con mayor fuerza a separar”.⁸⁴

⁸⁴ Alain Touraine. *Igualdad y Diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 56.

1. 3.- Globalización e identidades.

“La amenaza a las identidades culturales no hegemónicas desde el proceso de globalización procede del hecho de la introducción inexorable de la lógica del mercado mundial en el ámbito también de la cultura, una penetración todavía más lesiva en el caso de identidades culturales que no tienen recursos políticos para presentarse con capacidad de intervención en este proceso. Ésta es la razón de la sensación de amenaza (y de menosprecio) que viven los grupos que se identifican a través de ella y que ven multiplicado de esta manera el detrimento de un elemento clave de su dignidad”.⁸⁵

Javier de Lucas.

El tema de la identidad es complejo y controvertido. Sin embargo, a partir del proceso de globalización planetaria, resurge en la actualidad con fuerza inusitada en las discusiones académicas y se ha ubicado en el centro de los debates políticos. Néstor García Canclini nos advierte el sentido, el significado y el alcance de la identidad:

“La identidad es importante porque todos necesitamos tener signos de arraigo, de diferencia, de consistencia de los que somos. Las identidades no van a desaparecer. Lo que está desvaneciéndose es la posibilidad de construir políticas o acciones reivindicativas eficaces a partir del esencialismo, de absolutizar la identidad en oposición tajante a todo lo diferente. Las identidades son espacios de afirmación desde los cuales negociar con los poderosos de las otras identidades o del mercado”⁸⁶.

Por su parte, Jean-Pierre Warnier, en su obra sobre la mundialización de la cultura, nos señala que la identidad se define como el conjunto de los repertorios de acción, de la lengua y de la cultura que le permiten a una persona reconocer que pertenece a cierto grupo social e identificarse con él...”la lengua y la cultura están [por tanto] en el corazón mismo de los fenómenos de la identidad”⁸⁷.

⁸⁵ Javier de Lucas. *Globalización e Identidades. Claves políticas y jurídicas*. Barcelona, Icaria editorial, 2003, p. 37.

⁸⁶ Néstor García Canclini. “Sí las políticas culturales se ocuparan de la globalización”. En *El Financiero*. Diario. México, 27 de enero de 2000. p. 22.

⁸⁷ Jean-Pierre Warnier. *La mundialización de la cultura*. Barcelona, Editorial Gedisa. 2002, p. 15.

En realidad la cuestión de la identidad cultural es un proceso histórico-social de una gran complejidad, pues no sólo es, en efecto, simplemente la acumulación de ideas, costumbres, tradiciones, lenguas, formas de comer y vestirse, cosmovisión de la existencia y el ser que nos llegan de generaciones anteriores, sino un proceso de construcción en el que individuos y grupos sociales se van definiendo a sí mismos en estrecha vinculación de interacción con sus diferentes y semejantes. Se trata de un proceso dialéctico y complejo que implica concebirlo como la unidad de la diversidad, como deconstrucción y re-creación y como continuidad y ruptura.

Es decir, cada cultura será llamada a reflexionar, a hacer un examen de su memoria histórica e identificar qué cualidades, experiencias, tradiciones y valores son las más útiles e importantes para sí mismas y sus posibilidades de transformar para construir nuevas alternativas al actual orden cultural globalizado como una forma de defensa y afirmación de lo nacional, lo regional y lo local y, sobre todo, un reconocimiento y aceptación de “Yo” y el “Otro”, del “Nosotros” y de la “Otridad”.

Como nos problematiza y expone lucidamente Alain Touraine:

“El individuo no puede constituirse como Sujeto autónomo sino a través del reconocimiento de Otro. Reconocer al Otro no significa ni descubrir, tanto en él como en sí mismo, un Sujeto universal, ni aceptar su diferencia: significa reconocer que hacemos, en situaciones y sobre materiales diferentes, el mismo tipo de esfuerzo por conjugar instrumentalidad e identidad. Lo que es muy distinto de buscar, como intenta Habermas, las condiciones universales de comunicación, ya que no se trata de dialogar con el Otro sino de reconocerlo como Sujeto y de esta manera reconocerse uno mismo también como tal”,⁸⁸ a partir del Otro.

⁸⁸ Alain Touraine. Op. cit., p. 70.

En efecto, el proceso de globalidad tiene consecuencias complejas y significativas sobre las identidades culturales:

En primer lugar, “porque en la formación o construcción de cualquier identidad cultural, la idea del ‘otro’ es decisiva, y la globalización pone a los individuos, los grupos y las naciones en contacto con una serie de nuevos ‘otros’ en relación con quienes pueden definirse”.⁸⁹ En otras palabras, la construcción de la identidad es un proceso social en un doble nivel de percepción: por un lado, los individuos se definen a sí mismos en términos de ciertas categorías sociales – identidades colectivas- compartidas, culturalmente definidas, tales como género, clase, etnia, sexualidad, religión, nacionalidad que contribuyen a especificar al sujeto y a su sentido de identidad. Por el otro, la identidad implica una referencia a los “otros” en dos sentidos. Primero, los otros son aquellos cuyas opiniones acerca de nosotros internalizamos, cuyas expectativas se transforman en nuestras propias auto-expectativas. Pero también son aquellos con respecto a los cuales queremos diferenciarnos y definirnos.

En segundo lugar, “la globalización ha afectado la construcción de identidades en la medida en que se ha acelerado el ritmo de cambio en toda clase de relaciones, y eso hace que sea más difícil para el sujeto comprender lo que está ocurriendo, ver la continuidad entre el pasado y el presente, y por ende, formar una visión unitaria de sí mismo y saber cómo actuar”.⁹⁰

En tercer lugar, la globalidad cultural ha trastocado y alterado la construcción de las identidades porque “las grandes transformaciones ocasionadas por la globalización tienden a desarraigar identidades culturales ampliamente compartidas y, como consecuencia, también afectan la construcción de identidades personales. Se presentan procesos de desarticulación y

⁸⁹ Jorge Larrain. *Identidad y Modernidad en América Latina*. México, Editorial Océano, 2004. P. 60.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 62.

dislocación mediante las cuales muchas personas dejar de verse a sí mismas en términos de contextos colectivos tradicionales que alguna vez proporcionaron un sentido de identidad”.⁹¹

Por último, la globalidad cultural está determinando el surgimiento de identidades relativamente *desterritorializadas*, cuyos referentes van más allá de las fronteras del Estado-nación, integrándose en unidades o categorías universales que superan los espacios locales. Ello ocurre, de manera particular, en las sociedades desarrolladas del capitalismo avanzado del sistema mundial, en donde la globalización cultural transforma significativamente la relación entre el *lugar físico* donde viven y habitan las sociedades y las experiencias y *prácticas culturales* de las identidades modernas que realizan en su vida cotidiana.

Es decir, la pérdida de la relación *natural* de la cultura con los territorios geográficos y sociales. Los *lugares*, como tales, ya no serán más los soportes claros de nuestra identidad. *Desterritorialización*, como condición cultural de la globalización, significa, por ejemplo, que la cultura china ya no es monopolio de la región China. La cultura china es vista en todas sus manifestaciones en virtualmente cada *China Town* –barrio chino- del planeta. La percepción de *desterritorialización* no sólo se aplica a los desplazamientos de las culturas y sus manifestaciones y transformaciones, sino también en el caso de quienes, sin salir de sus lugares de origen, reciben la influencia y los significados simbólicos de otras culturas. Esta *desterritorialización* productora, como veremos más adelante, de los llamados “no lugares”, pone en entredicho las formas organizativas *espacialmente* e históricamente ya configuradas, sobre todo, las configuraciones estatales y las comunidades locales.

Este proceso social complejo y contradictorio se conoce con diversas representaciones, pero todas con el sentido común y general que sirve para entender la velocidad de los cambios y las profundas transformaciones que

⁹¹ Idem,

experimentaron la relación *lugar-cultura* en la era global del capitalismo: A saber, *reterritorialización*,⁹² *deslugarización*,⁹³ *deslocalización*⁹⁴ y/o *desterritorialización*⁹⁵.

Un ejemplo de la naturaleza contradictoria y compleja de la condición de *desterritorialización* de la identidad cultural en las formaciones sociales del capitalismo central, nos lo brinda Raymond Williams en la siguiente escena:

“Érase una vez un inglés que trabajaba en la oficina londinense de una corporación multinacional estadounidense. Una noche se dirigió a su casa en su automóvil japonés. Su esposa, que trabajaba en una empresa dedicada a la importación de equipos alemanes de cocina, ya estaba en casa, pues su auto compacto italiano avanzaba más rápidamente entre el tráfico. Después de una cena que incluyó cordero de Nueva Zelanda, zanahorias californianas, miel mexicana, queso francés y vino español, se sentaron a ver un programa en su televisor fabricado en Finlandia: El programa era la celebración retrospectiva de la guerra de las islas Malvinas. Mientras lo veían, se sintieron profundamente patriotas y orgullosos de ser ingleses”.⁹⁶

Asimismo, la *desterritorialización* ha producido también el reemplazo de las localidades geográficas tradicionales e históricas por los “*no-lugares*”. Marc Augé, nos revela y explica la construcción de estas nuevas representaciones territoriales *virtuales* de la modernidad capitalista, hoy en su fase de globalización.

⁹² Gilles Deleuze y F. Guattari. *Anti-Oedipus*. Viking Press, New York, 1977.

⁹³ Anthony Giddens. *The Consequences of Modernity*. Polity Press, Cambridge, London, 1990.

⁹⁴ J.B. Thompson. *The Media and Modernity*. Polity Press, Cambridge, London, 1995.

⁹⁵ Mike Featherstone. *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. Sage Publications, London. 1995. Néstor García Canclini. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires, Argentina, Paidós, 2001.

⁹⁶ Raymond Williams. *Culture*. Fontana, London, 1981. Citado por John Tomilson. op. cit. p. 134.

En primer lugar, Marc Augé nos hace una clara ubicación, de la *velocidad* y la *espacialidad*, de las transformaciones globales del sistema mundial.

Augé señala:

“Continuamente escuchamos hablar de uniformización, hasta de homogeneización...la rapidez, cada día más acelerada, de los medios de transporte, la inmediatez de las comunicaciones por teléfono, fax, correo electrónico, la velocidad de la información y también en el ámbito cultural, la omnipresencia de las mismas imágenes, o, en el ámbito ecológico, la llamada de atención sobre el alza de la temperatura de la tierra o la capa de ozono, nos puede dar la impresión de que el planeta se ha vuelto nuestro punto de referencia común. Esta planetarización puede, según los ámbitos que afecte y la opinión de los observadores, parece como algo bueno, un mal menor o un horror, pero es, de todos modos, un hecho...Aquí, otra vez, las opiniones pueden diferir, pero para el conjunto, cada uno puede constatar felizmente que el mundo no está definitivamente bajo el signo de la uniformidad y a la vez inquietarse ante los desordenes y la violencia que genera la locura identitaria”.⁹⁷

En segundo lugar, Augé pasa hacer una caracterización –*localización*–sobre estos cambios mundiales.

“Lo podemos localizar, me parece, a partir de tres movimientos complementarios: El paso de la modernidad a lo que llamaré la *sobremodernidad*. El paso de los lugares a lo que llamaré *los no-lugares*. El paso de lo real a lo *virtual*. Estos tres movimientos no son, propiamente dicho, distintos unos de los otros. Pero privilegian puntos de vistas diferentes; el primero pone énfasis en el *tiempo*, el segundo en el *espacio* y el tercero en la *imagen*”.⁹⁸

Para efectos de nuestro interés analítico-temático, veamos la reflexión que hace Marc Augé sobre el segundo movimiento, es decir, el paso de los lugares a los *no lugares*:

“El lugar es un espacio fuertemente simbolizado, es decir, que es un espacio en el cual puede leer en parte o en su totalidad la identidad de los que la ocupan, las relaciones que mantienen y la historia que comparten...El territorio, en este sentido, es

⁹⁷ Marc Augé. “Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana” en *Memoria. Revista mensual de política y cultura*. México, Número 129, noviembre de 1999, Centro de Estudios del Movimiento Obrero Socialista. Consultado en: www.memoria.com.mx/129/auge.htm. 24 de julio de 2006. 14:30 hrs.

⁹⁸ *Ibidem*.

también un 'territorio retórico', es decir, un espacio en donde cada uno se reconoce en el idioma del otro, y hasta en los silencios: en donde nos entendemos con medias palabras. Es, en resumen, un universo de reconocimiento, donde cada uno conoce su sitio y el de los otros, un conjunto de puntos de referencias espaciales, sociales e históricos: todos los que se reconocen en ellos tienen algo en común, comparten algo, independientemente de la desigualdad de sus respectivas situaciones. Así, al definir el lugar como un espacio en donde se pueden leer la identidad, la relación y la historia, propuse llamar no-lugares a los espacios donde esta lectura no era posible. Estos espacios, cada día más numerosos, son: Los espacios de circulación: autopistas, áreas de servicios en las gasolineras, aeropuertos, vías aéreas... Los espacios de consumo: super e hypermercados, cadenas hoteleras. Los espacios de la comunicación: pantallas, cables, ondas con apariencia a veces inmateriales. Podemos pensar, por lo menos en un primer nivel de análisis, que estos nuevos espacios no son lugares donde se inscriben relaciones sociales duraderas".⁹⁹

En efecto, de acuerdo con Augé, los *no-lugares* son aquellas localidades y espacios que no existían en el pasado, pero ahora constituyen una nueva realidad territorial simbólica incuestionable de la modernidad global en donde el *anonimato* es la característica central.

Marc Augé, en su clásico estudio sobre los espacios del anonimato, definidos por él con los *no-lugares* afirma:

"Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar. La hipótesis aquí defendida es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que, contrariamente a la modernidad baudeleriana, no integran los lugares antiguos... Un mundo donde se nace en la clínica y donde se muere en el hospital, donde se multiplican, en modalidades lujosas o inhumanas, los puntos de tránsito y las ocupaciones provisionales (las cadenas de hoteles y las habitaciones ocupadas ilegalmente, los clubes de vacaciones, los campos de refugiados, las barracas miserables destinadas a desaparecer o a degradarse progresivamente), donde se desarrolla una apretada red de medios de transporte que son también espacios habitados, donde el hábité de los supermercados, de los distribuidores automáticos y de las tarjetas de crédito renueva con los gestos del comercio 'de oficio mudo', un mundo así prometido a la individualidad solitaria, a la provisional y a lo efímero, al pasaje, propone al antropólogo y también a los demás un objeto nuevo cuyas dimensiones inéditas conviene medir antes de preguntarse desde qué punto de vista se le puede juzgar".¹⁰⁰

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Marc Augé. *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, España, Editorial Gedisa, 2005, pp. 83-84.

En suma, si un lugar se define por sus relaciones históricas e interrelaciones; los *no lugares* son los espacios urbanos de paso y tránsito, caracterizados por flujos peatonales, vehiculares e informacionales, es decir lugares de encuentro. El *no lugar* relaciona espacios para ciertos fines y/o funciones (transporte, comercio, ocio), ahí el individuo se guía por códigos normativos, informativos y prescriptivos que especifican y condicionan su interacción. Cuando se accede a un no lugar, el individuo entra en un anonimato relativo en donde necesita una identidad provisional que lo asemeje al otro, debido a que se encuentra en una relación contractual (como los pasajeros de un autobús, la clientela de un supermercado, los usuarios de cajeros automáticos, etc.).¹⁰¹

En consecuencia, los *no lugares* propician y extienden la enajenación y atomización del imaginario social –individual o colectivo- por funcionar fugazmente o temporalmente en el quehacer existencial de la vida cotidiana que la velocidad, propia de las sociedades globalizadas, conlleva.

En este sentido, una originalidad singular de las reflexiones de Augé sobre la alienación del individuo en los *no lugares*, se encuentra en la representación del *eterno pasajero*, que siempre advierte los lugares en tránsito: estaciones de trenes, aeropuertos, los automóviles en la autopista, etc. Esta visión acentúa la característica alienante e individualizadora de los *no lugares*. Sin embargo, finalmente lo trascendente aquí es que los no lugares pueden ser ejemplos concretos de lugares “desterritorializados” que comprenden relaciones distanciadas, pero que no los convierte por fuerza en algo social o culturalmente estéril. Pueden ser sitios en los que es posible establecer o reintroducir las relaciones sociales.¹⁰²

¹⁰¹ Nancy Fabiola Martínez. “Lugares de memoria y encuentro”. Disponible en el ARCHIVO en: <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/lugaresdememoriayencuentro.htm>

¹⁰² John Tomlinson. op. cit., pp. 132-133.

Como puede observarse, los conflictos y retos que plantea la globalización a la diversidad de identidades culturales locales, regionales y nacionales del sistema mundial son de gran complejidad al grado que, hoy día, constituye uno de los debates centrales en los análisis de la dinámica y las tendencias de los escenarios futuros del poder mundial.

De hecho, la profundidad de la crisis de las identidades en todo el mundo se explica, entre otros factores, por la pérdida de toda referencia de lo nacional-local y lo geográfico-territorial por parte de las sociedades masificadas y dependientes, cuyas culturas no han sido capaces de mantenerse y resistir a los embates culturales avasalladores de los procesos de globalización y, sobre todo, al uso intensivo de los nuevos procesos tecnológicos y mediáticos –la nueva realidad virtual cibernética- aplicados a los procesos productivos industriales y financieros del capitalismo mundial.

Así y todo, la conformación y construcción de la identidad cultural en el contexto de la globalización es la expresión de la relación contradictoria en que se manifiesta la dialéctica de lo objetivo-subjetivo, lo abstracto-concreto, lo local-global. El conjunto de factores que la definen y la sustentan son:

1. Los que se refieren a las relaciones del hombre con la naturaleza y que correlacionan al individuo con su espacio ambiental: las tecnologías para la producción, artesanía, medicina popular, arte culinario, arquitectura y urbanismo.
2. Los que presiden las relaciones entre los hombres: lengua, sistema de comunicaciones y educación, actividades lúdicas, artísticas (folklore, música, danza, etc.), guerras, etc.
3. Los que relacionan los factores geográficos y las relaciones humanas: modos de organización social y económica (relaciones de producción, lazos familiares, étnicos y raciales, etc.)

4. Los que rigen los nexos entre el hombre y el ámbito supranatural que él crea: mitos, costumbres, prácticas y creencias religiosas, prácticas populares, etc¹⁰³.

De esta manera, la identidad cultural, entendida como proceso dialéctico, es el resultado de la unidad de los factores diversos, arriba señalados, que conforman un conjunto de rasgos que tipifican a un individuo o colectividad permitiéndole reconocerse como tal; es la unidad en la diferencia donde el sujeto social se conforma con su sentido histórico, en una relación espacio temporal concreta, desarrollando una identidad dinámica que sintetiza lo endógeno y lo exógeno, el presente, el pasado y el futuro, lo individual y lo colectivo, lo consciente y lo inconsciente, los factores naturales y sociales¹⁰⁴.

En última instancia, la identidad cultural de una sociedad dada es la expresión de la esencia humana producto de la interacción dialéctica de sus relaciones sociales de producción en un contexto histórico global determinado. Los corolarios de la globalización cultural en las identidades se manifiestan, entre otros factores, en la pérdida de la referencia y transmisión de los valores y símbolos culturales más auténticos de los pueblos, que son relegados a un segundo plano dado el proceso de movilidad que tienen los recursos tecnológicos y humanos, y al dominio creciente por parte de estos centros multimillonarios de los medios de comunicación masivos que se centralizan cada vez más, lo que hace perder su privilegio a los símbolos culturales asociados con un territorio¹⁰⁵.

Sin embargo, el proceso actual de globalidad cultural es, paradójicamente, el mayor productor de nuevos discursos, movimientos e imaginarios sociales de carácter étnico opuestos a dicho proceso. De este modo, la globalización, al tender a la homogeneidad cultural, abre dialécticamente las

¹⁰³ Nereyda E. Moya Padilla. "Las ciberidentidades: efectos de la globalización tecnológica". www.ucf.edu/cu/publicaciones/anuario2002/cienciasoc.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

posibilidades para que las culturas locales se manifiesten antagónicamente. En otras palabras, frente a cada acción global surge su contrario global. Vivimos tiempos difíciles, pero la esperanza y la utopía de otro mundo posible, diferente, diverso y multicultural no ha muerto, porque a “guerras y ataques preventivos imperiales”, resistencias sociales preventivas mundiales.¹⁰⁶

En efecto, la globalización capitalista produce y encuentra, dialécticamente, su contrario, su contraparte. Frente a una “globalización que aspira a la homogeneización del mundo, funcional a los intereses del mercado, contemplamos ya una rebelión que se generaliza, todavía de manera incipiente pero que crece en dimensión: las culturas locales, regionales y nacionales rechazan la imposición y reivindican sus tradiciones, afirman sus derechos y niegan la estandarización de los valores, gustos y formas de vida que impone el capitalismo mundial...surgen tendencias de oposición política, social y cultural que pugnan por cambiar realmente a la sociedad y a la civilización actuales, que luchan por descentralizar los poderes y diversificar las jerarquías verticales. Que se obstinan en contrarrestar lo homogéneo y convertirlo en *heterogéneo*, en buscar nuevos caminos y en denunciar el aspecto opresivo y degradante del actual modo de producción...individuos, grupos, minorías, comunidades étnicas y subculturas diversas levantan la voz y dan testimonio no solamente de sus formas de vida, tradiciones y experiencias, sino que se movilizan políticamente e intelectualmente en contra de la dominación vertical se les impone...Estas contradicciones internas del sistema comienzan a florar poderosamente y otorgan nuevas bases a las libertades y a la democracia participativa en el mundo”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Samuel Sosa Fuentes. “El fundamento global del imperialismo en el siglo XXI: la Doctrina Bush”. En *CUADERNOS AMERICANOS*. Nueva Época. No. 101. Año XVII, Vol. 5. septiembre-octubre del 2003. México, Universidad Nacional Autónoma de México. p. 142.

¹⁰⁷ Víctor Flores Olea. op. cit., p. 148.

En conclusión, queremos cerrar este primer capítulo que, de manera general, versa y reflexiona sobre el capitalismo globalizado y sus efectos en las culturas y en las identidades del sistema mundial, con la siguiente reflexión:

La globalización neoliberal capitalista es un proceso social central que produjo una nueva realidad de la sociedad y una nueva transformación de las relaciones socio-culturales mundiales. Pero sobre todo, ha propiciado que estemos viviendo una crisis global que afecta a la política, la economía, a la sociedad y, particularmente, a la cultura global. En realidad, vivimos y asistimos al fin de una época o como dice Immanuel Wallerstein, estamos en presencia de una *bifurcación histórica* de las diversas formas de convivencia del proceso civilizador mundial. Decimos crisis global, cuando el seguimiento de los acontecimientos cotidianos muestra un mundo y un sistema internacional cada vez más convulsionado por múltiples manifestaciones de desorden y violencia social, que tienden a estallar en escenarios de desastre sociedad-naturaleza, de ingobernabilidad y en el deterioro de las condiciones sociales de coexistencia.

La extensión e intensidad de esa fenomenología en todos los Estados-nación, revela, entre otros factores, la mundialización de las contradicciones básicas que se dan entre el modelo productivo dominante y la resistencia de los imaginarios sociales colectivos que se le oponen: El modelo productivo dominante que reduce a la cultura a una simple mercancía del mercado y la homogenización universal del consumo cultural y la cultura del consumo, sin la menor consideración de la importancia de la diversidad cultural para desarrollo, el que sigue legitimando un desarrollo identificado sólo con el crecimiento de la producción y acumulación de capital, que sólo ha redundado en el aumento de la miseria de la mayor parte de la población mundial en proporciones nunca antes vistas, el que quiere imponer su modelo de democracia y libertad a todo el planeta, no importando para ello si se devastan pueblos y naciones, el que hace de lo material la dimensión prioritaria del sistema social de vida y convierte al mundo en una inmensa maquinaria de selección-exclusión.

Asimismo, una de las características centrales de la globalización capitalista neoliberal es el deterioro progresivo de la credibilidad –y legitimidad- de la política que ocupaba, en el pasado reciente, casi todo el espacio y tiempo de la vida social para gobernar, desarrollar y transformar la sociedad. En la actualidad, al vaciarse la política de su contenido simbólico y material¹⁰⁸, es decir, cuando la política –el Estado nación- pierde sus centralidad absorbente, surge y se expresa una nueva realidad social –los nuevos imaginarios sociales- que construye alternativas de solución a los problemas colectivos frente a la crisis de los sistemas de representación política del estado nacional. El estado liberal interventor y sus funciones de control y organización del tiempo y el espacio político de la sociedad para gobernar, terminaron y culminaron con la crisis de la modernidad capitalista en su actual fase global. Hoy en la era de la globalidad, las funciones y acciones esenciales del Estado capitalista liberal se han transformado y modificado significativamente.

Veamos un claro ejemplo analítico y comparativo de esta transformación. Uno de los teóricos e intelectuales marxistas más destacados del pensamiento europeo y mundial, Nicos Poulantzas, señaló en la década de los años setenta, con gran certeza en ese momento:

“El Estado capitalista tiene de específico que acapara el tiempo y el espacio sociales, que interviene en el establecimiento de sus matrices en el sentido de que tiende a monopolizar los procedimientos de organización del espacio y del tiempo, erigidos por él en redes de dominación y de poder. La nación moderna aparece así como un producto del Estado: los elementos constitutivos de la nación (la unidad económica, el territorio, la

¹⁰⁸ Hoy día, una de las características de la hipertrofia y crisis de la política es, sin duda alguna, que los partidos e instituciones políticas que representaban el sentido y la razón de la misma, se han convertido mucho más en maquinarias electorales y más interesados en los procesos del *marketing* político o de administración de poder estatal alejadas, cada vez más, de sus bases sociales de apoyo –por no decir del pueblo- y han perdido significativamente una gran parte de su capacidad de convocatoria, aún cuando, con excepciones importantes, mantienen su legitimidad como instancias de representación política.

tradición) son modificados por la acción directa del Estado en la organización material del espacio y del tiempo”.¹⁰⁹

Sin embargo, hoy en un mundo global, la situación del Estado-nación descrita por Nicos Poulantzas, ya no es más. En efecto, “el control estatal sobre el espacio y el tiempo se ve superado cada vez más por los flujos globales de capital, bienes, servicios, tecnología, comunicación y poder. La captura por parte del estado, del tiempo histórico mediante su aprobación de la tradición y la (re) construcción de la identidad nacional es desafiada por las identidades plurales definidas por los sujetos autónomos. El intento del estado de reafirmar su poder en el ámbito global desarrollado instituciones supranacionales socava aún más su soberanía. La capacidad instrumental del estado-nación resulta decisivamente debilitada por la globalización de las principales actividades económicas”.¹¹⁰

Aún más, la crisis o debilidad creciente de los escenarios nacionales, homogeneizadores y centralistas cultural y políticamente, no radica tanto en el proceso de deslegitimación interna, inherente a su incapacidad para profundizar en la democracia, en la tolerancia y en el reconocimiento del derecho, individual y colectivo, sino en la diversidad, como conjunto de procesos y estructuras de carácter económico político y cultural que están modificando las relaciones internacionales que, hasta el presente, tenían su epicentro en los estados-nación. En otras palabras, la crisis profunda y generalizada del estatismo es paralela a, y gran medida resultado de, la sustitución y transformación de la llamada era del industrialismo por, lo que Manuel Castells llama, el posindustrialismo informacional de la *Sociedad Red* de la era global.¹¹¹

¹⁰⁹ Nicos Poulantzas. *Estado, poder y socialismo*. Madrid, España, Siglo XXI de España Editores, 1979, p. 117.

¹¹⁰ Manuel Castells. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad. Vol. II*. México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 271.

¹¹¹ Manuel Castells. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. La sociedad red. Vol. I*. México, Siglo XXI Editores, 2003.

En efecto, en el escenario de las relaciones internacionales, también ha ocurrido una transformación de la racionalidad instrumental de las relaciones entre los Estados nacionales. En un ensayo reciente sobre la *modernidad desbordada*, Ricardo Pozas nos deja ver claramente, los cambios de la lógica instrumental del orden internacional actual.

Pozas expone:

“En el orden internacional moderno la relación entre los Estados estaba regida por vínculos de soberanía e intervencionismo. Esta lógica de relación cambió radicalmente y no es más la única y determinante, sino que comparte con la lógica de relación global el ámbito de las relaciones internacionales y nacionales de cada país. Con la globalidad, el ámbito internacional ha dejado de ser lo extranjero por contraste a lo nativo y la soberanía no es ya el horizonte posible de defensa de la identidad de los grupos sociales que formaron y dieron contenido a las sociedades modernas. Hoy estamos en el principio de una época donde la soberanía ha dejado de ser el principal recurso en el manejo interno de poder político de los gobiernos de los Estados frente a los miembros de sus sociedades nacionales. Las fronteras territoriales y su contenido simbólico identitario están siendo transformadas en alguno de sus elementos y paradójicamente reiterados en otros. Las contradicciones en las que la sociedad moderna se movió entre lo interno y lo externo, entre lo propio y lo ajeno, se disolvieron en los contenidos de la globalidad y no se excluyen más conviven, en tensión, y muestran el desarrollo paradójico y abierto del mundo contemporáneo...Vivimos una sociedad mundializada, que invade y amplía, todas las esferas de la vida privada y pública...Hoy, todo se mezcla: espacio y tiempo se comprimen y la sincronía sucede en la estructuración de la historia a la diacronía y a la noción de proceso...como efecto directo de la *condición global humana*”.¹¹²

En consecuencia, los nuevos imaginarios sociales de la sociedad civil resultantes de dichas transformaciones, parecen haber percibido lógicamente y aprovechar, tácticamente, “este debilitamiento ‘por arriba del Estado’, que comporta ajustes y redefiniciones legales en términos de soberanía, a la que se renuncia a favor de la integración dentro de los grande focos de desarrollo de este nuevo orden posindustrial e informacional (TLC, Unión Europea, etcétera), para atacar ‘desde abajo’ al Estado, imponiendo un nuevo orden que restaure

¹¹² Ricardo Pozas Horcasitas. *Los nudos del tiempo. La modernidad desbordada*. México, Siglo XXI Editores, 2006, pp. 94, 98 y 99.

democráticamente el derecho a la igualdad de las minorías nacionales étnicas, oprimidas cultural, económica, política y socialmente”.¹¹³

En efecto, hoy en la era global, han sucedido modificaciones sociales que descentran, replantean y cobran una nueva significación los conceptos de identidad cultural étnica, y por lo tanto, redefinen la naturaleza de sus relaciones y de su existencia con el sistema mundial. La irrupción de la sociedad del conocimiento, la expansión de la información y las nuevas tecnologías, el incremento de industrias culturales globales con una infraestructura de producción y de consumo inimaginables en el pasado, así como la importancia de una política de reconocimiento a la diversidad cultural y la aparición de importantes movimientos socioculturales –particularmente los movimientos indígenas en América Latina- le han dado otro peso y otra significación a la cuestión, presencia y resurgimiento de las identidades culturales y movimientos étnicos.

En América Latina, por ejemplo, las identidades culturales y sus nuevas formas de hacer y de pensar están definiendo, hoy día, los derroteros de la nueva geocultura de las sociedades y las naciones latinoamericanas. En rigor, vivimos un mundo en el que corre parejo la resurrección de las identidades locales, es decir, aquello que había estado históricamente de alguna forma por debajo y subordinado, irrumpe y busca reconocimiento y justicia.

En este sentido, la cultura y las identidades culturales han dejado de ser el reflejo de los dictados hegemónicos de la política y la economía. Incluso pasan a ordenar sus contenidos y orientaciones sociales, como lo prueban los nuevos movimientos sociales indígenas que llevaron al poder al Presidente Boliviano Evo Morales. Las luchas políticas en América Latina y en el mundo, cada vez más, serán de disputa por el modelo cultural de la sociedad, es decir, por modelos y

¹¹³ Joan Joseph Pujadas. “Minorías étnicas y nacionales frente al Estado y la globalización: reflexiones desde el otro lado del Atlántico” en Leticia Reina. *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México, Miguel Ángel Porrúa Editor e Instituto Nacional Indigenista. 2000, p. 104.

sentidos de vida colectivos donde la diversidad cultural y el respeto y reconocimiento a sus formas, valores y modos de las culturas nacionales sean integradas al desarrollo y no excluidas.

Así, en América Latina, la reconfiguración de las identidades y culturas tradicionales -campesinas, indígenas, negras- que resisten y construyen alternativas a la dominación de la globalización cultural, impiden el trasplante puramente mecánico de otras culturas y en el potencial que representa su diversidad no sólo por la alteridad que ellas constituyen sino por su capacidad de aportarnos elementos de distanciamiento y crítica de la pretendida universalidad deshistorizada del progreso y de la homogenización que impone la modernización del modelo cultural global occidental. De ahí entonces, la importancia imprescindible de entrar al análisis del pensamiento latinoamericano sobre de la identidad cultural de América Latina. Este es el derrotero y la tarea del siguiente capítulo.

2.- La identidad latinoamericana en el pensamiento social de América Latina.

“En la búsqueda de la identidad se va encontrando al individuo, pero al concreto. Hombres concretos que luchan por hacer patente su identidad; pero no para separarse de los otros hombres, sino para participar con ellos, pero como sus iguales; iguales por peculiares, por poseer como todos los hombres una personalidad o una individualidad.”¹¹⁴

Leopoldo Zea.

Hoy día, en tiempos de complejidad y crisis social civilizatoria global, como un extraordinario renacer y de reveladora sensibilidad por lo cultural se ha vuelto a plantear en América Latina, con una centralidad meridiana, el problema de la identidad. Cuestión aún más profunda y compleja toda vez que la ineluctable interacción de convivencia de los pueblos y sociedades abarca todo el planeta.

A lo largo del proceso de la historia latinoamericana, la preocupación por definir su identidad ha sido una preocupación, dilema y tarea permanente, tanto desde la visión y explicación histórica cuya condición colonial y de dependencia selló y caracterizó a la identidad de América Latina, como desde la dimensión de las reflexiones del pensamiento social y filosófico latinoamericanos cuyo tratamiento analítico es nuestro objeto de estudio e interés en este capítulo.

Sin embargo, es importante señalar que, desde la visión y explicación histórica, el problema de la identidad latinoamericana se plantea a partir de la relación hegeliana de amo-esclavo, señor-siervo, conquistador-conquistado, colonizador-colonizado¹¹⁵.

¹¹⁴ Leopoldo Zea. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. España, Barcelona, Editorial Anthropos, 1998, p. 272.

¹¹⁵ Leopoldo Zea. “América Latina: ¿Cuales culturas y cual integración?” en *Estudios Latinoamericanos*. Volumen 1, Año 1 julio-diciembre de 1986, numero 1. México, Centro de Estudios Latinoamericanos. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, p. 81.

En efecto, como observa Lourdes Sánchez:

“al hablar de la identidad latinoamericana, necesariamente tenemos que remontarnos a las culturas a las culturas originales y al choque cultural surgido entre los conquistadores europeos y los pobladores originarios que hizo ostensible diferencias étnicas, religiosas, lingüísticas. De esta manera, a los ojos de los españoles, los indígenas aparecerán como ‘salvajes e incultos’, idea que a la postre será el primer ingrediente de la ‘identidad’ definida frente al invasor europeo...un encuentro entre dos universos culturales del que emanó una concepción eurocéntrica de raza contrapuesta a la de etnia, la cual fue por primera vez utilizada en América y después aplicada al resto del mundo colonizado, con el fin de marcar las relaciones de poder entre Europa y las otras poblaciones no europeas que fueron objeto de colonización. La colonización va a negar a la cultura prehispánica y va a establecer dos tipos de identidades unas clasificadas ‘etnias’ y otras como ‘raza’ que tienen su origen en la imposición...se le dará un nuevo sentido a la raza, término únicamente aplicable a los europeos y, por lo tanto, será necesario buscar otro concepto para referirse a los originarios de América, para quienes se acuñó ‘etnia’, que denominaban personas de origen no europeo e individuos que no tienen alma por no ser cristianos y, en consecuencia, no pueden considerarse como seres humanos...Por lo tanto, la identidad de las personas la va a marcar el color de la piel, produciéndose la desigualdad étnica que se traducirá en una marcada inferioridad de raza y de cultura. El color de piel determinará los roles en estas sociedades”.¹¹⁶

Ahora bien, desde la perspectiva del pensamiento social latinoamericano Pablo Guadarrama González, actualmente uno de los investigadores mas rigurosos e importantes sobre el estudio de la cultura, la identidad y el pensamiento filosófico de y sobre América Latina, nos advierte que si bien es cierto que el tema de la cultura en el pensamiento social latinoamericano tomó progresivo interés desde las últimas décadas del siglo XX, y que hoy en día abunda la literatura que se dedica a su estudio, no debe ignorarse que las reflexiones sobre el lugar, los valores y los problemas de nuestra cultura son de vieja data¹¹⁷ y siempre han estado presentes en la meditación filosófico-política de la región. Por ello, de acuerdo a Luis Rubilar Solís¹¹⁸, desde la formación de los estados nacionales en América Latina, el proceso histórico de la construcción de

¹¹⁶ Ma. De Lourdes Sánchez Mendoza. “La identidad latinoamericana” en Ileana Cid (compiladora). *Diversidad cultural, economía y política en un mundo global*. México, Coordinación de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2001, pp. 165-166.

¹¹⁷ Pablo Guadarrama González. *José Martí y el humanismo en América Latina*. Bogotá, Colombia. Edición del Convenio Andrés Bello. 2003. p. 62.

¹¹⁸ Luís Rubilar Solís. *Identidad Latinoamericana: bases epistemológicas y proyecciones éticas*. En www.rehue.csociales.uchile.cl/p. 2000.

la identidad cultural de la región ha sido la preocupación central de la creación intelectual, ideológica y social de impronta latinoamericana.

En efecto, la cuestión de la identidad latinoamericana es producto del desarrollo histórico de las reflexiones que se produjeron a partir y desde el pensamiento crítico, político, social y filosófico de América Latina en torno a su existencia y autenticidad, como una forma de defensa y afirmación de la nación. Así, las diversas interpretaciones y debates sobre la identidad latinoamericana entre los pensadores del subcontinente concurren en una vasta y productiva creación de obras, estudios y análisis en torno a la identidad y la cultura, examinada desde diversos momentos históricos y visiones políticas e ideológicas - con diferentes matices- hasta la perspectiva de los diversos enfoques multidisciplinarios de las humanidades y ciencias sociales de la región -las relaciones internacionales, la ciencia política, la historia, la sociología, la antropología, la economía, la filosofía y el ensayo literario-, unos afirmando y revalorando el origen indígena, otros cuestionando agudamente el pasado colonial, y, otros más, combinando ambos enfoques para examinar el presente.

Asimismo, cabe señalar que la reflexión y el discurso histórico sobre la identidad latinoamericana se ha visto permeado -como factores de tensión endógenos y exógenos-, por las contradicciones y la querrela casi titánica entre pares contrarios: nacionalismo-cosmopolitismo, tradición-modernidad, socialismo-capitalismo, dictadura-democracia, revolución-reforma, dependencia-autonomía, disgregación-integración, homogeneidad-fragmentación, local-global, bienestar común-exclusión selectiva.

En síntesis, la cuestión de la identidad latinoamericana en las distintas formaciones económico-sociales de América Latina y a lo largo de su tiempo histórico, particularmente las últimas décadas del siglo XIX y todo el siglo XX, ha producido una gran diversidad de ideas, pensamientos y filosofías, esforzándose, todas, por explicar su realidad concreta, sin embargo, todas esas interpretaciones

y formas de pensamiento han tratado, en su fin último, de buscar la explicación, el sentido y solución de su objeto central de análisis: descubrir y definir al ser latinoamericano, sus orígenes, su historia, su cultura, su diversidad y su futuro identitario.

Es importante señalar aquí, la gran complejidad analítica y epistemológica que la cuestión de la identidad y la cultura en el pensamiento social de América Latina ha significado, al otorgarle éste, especial atención a la presencia indígena y, en el discurso identitario, hacer suya la otredad indoamericana.

En otras palabras,

“la apropiación del Otro indígena en el discurso intelectual latinoamericano de los dos últimos siglos es particularmente compleja, puesto que el Otro es parte de un Todo que se experimenta como marginal con respecto a un centro dominante, lo que lo ubica en posición de agente activo envuelto en una empresa de autoafirmación y valoración de su identidad fundada en el rechazo del dominio económico, político y cultural impuesto desde afuera. Desde este punto de vista, Latinoamérica puede ser concebida como un continente de alteridad doble: por una parte, la otredad referida desde el espacio europeo y norteamericano; por otra, la presencia del Otro indígena, agente generado por el poder institucionalizado que legitima el discurso del colonizador español – portugués y francés- a partir de su presencia en el continente desde 1492. Esta doble alteridad ha constituido la base de una serie de afirmaciones problemáticas y ambiguas referentes a la supuesta identidad continental o supranacional de Latinoamérica”.¹¹⁹

¹¹⁹ Enrique Luengo. “La otredad indígena en los discursos sobre la identidad latinoamericana”, en *ANALES*. Nueva Época, No. 1. Genero, Poder, Etnicida. Instituto Iberoamericano. Universidad de Göteborg. 1998. pp. 37 – 38.

En efecto, en el análisis y estudio de la identidad latinoamericana “el primer problema que se presenta es el de la posible unidad u homogeneidad del continente, lo que llevaría a invocar una esencia o realidad ontológica desde donde sustentar esa identidad. A menudo se ha buscado esta esencia en la etnia, la lengua y/o la religión”¹²⁰.

Aun más, cualquier estrategia de investigación sobre el problema de la identidad nacional, necesita un cierto grado de homogeneización en el proceso de selección –inclusión o exclusión– de los diversos factores que la constituyen, su identificación con un proyecto común y la forma cómo interpreta su historia.

Sin embargo, “cuando se emprende un proyecto de esta naturaleza en una sociedad compuesta de múltiples agrupaciones étnicas –como la *latinoamericana*–, el observador debe relativizar la propuesta de homogeneidad del grupo en cuestión, puesto que fácilmente puede caer en el error de identificar al grupo en términos engañosamente apriorísticos, lo que acarrea el riesgo de reducir la seriedad de la observación –*investigación*–. Este es el descuido que se ha cometido cuando los discursos de identidad “indigenizan” o generalizan el carácter homogéneo de la población indígena de Latinoamérica. Descuido considerable, si, por ejemplo, observamos que los límites geográficos nacionales propios del legado colonial no necesariamente se corresponden con los contornos étnicos que dibuja el mapa racial latinoamericano”.¹²¹

Consecuentemente, esta situación ha llevado, a su vez, a otro error analítico de mayor consideración al tratar de definir la identidad latinoamericana: “el empecinamiento con el que se trata de uniformar el sentido de pertenencia a un grupo peculiar. Esto trae como consecuencia que la heterogeneidad cultural del continente se vea restringida a artificios reductivos que niegan la diversidad para

¹²⁰ Daniela Rawicz. *Ensayo e Identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*. Simón Rodríguez y Domingo F. Sarmiento. México, Universidad de la Ciudad de México. 2003. p. 17.

¹²¹ Luengo. *op. cit.*, p. 38.

ponderar la homogeneidad como rasgo pertinente a la cultura latinoamericana. Ese tipo de discurso de identidad es que todos los indios son iguales. Esta postura, además de tener profundas implicaciones socio-políticas, niega la especificidad de lo local, y se acomoda al servicio del logos occidental”.¹²²

Y si consideramos, aunando a ello, que la mayor parte de la población de América Latina es mestiza y una menor proporción blanca-criolla, el análisis y las reflexiones sobre la cultura, la cuestión indígena y la diversidad latinoamericana, el problema sobre la identidad se tornan de una mayor complejidad.

Empero, el pensamiento crítico en América Latina –particularmente el marxismo latinoamericano y la filosofía de la liberación– a través de una larga y difícil marcha de confrontaciones y debates epistemológicos con las diversas corrientes filosóficas de pensamiento y de la experiencia de lucha de la realidad social, se ha encontrado, al fin, con el hombre histórico, total y concreto.¹²³

¹²² *Ibíd.*, pp. 38 y 41.

¹²³ Hoy día existe una importante obra escrita sobre la historia del marxismo latinoamericano, sin embargo, para un análisis general, y a la vez profundo y riguroso de la historia del marxismo en América Latina y sus principales autores, pueden consultarse las siguientes obras: José Aricó. *Marx y América Latina*. México, Alianza editorial mexicana, 1982. Horacio Cerrutti Guldberg. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, 1983. Agustín Cueva. “El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales” en Revista *Tareas*. Número 65. Panamá, 1987. Enrique Dussel. *Filosofía de la liberación*. México, 1977. Raúl Fonet-Betancourt. *Transformación del Marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México, Plaza y Valdés Editores, 2001. André Gunder Frank. *IL Nuovo Marxismo Latinoamericano!* Milán, 1970. Pablo González Casanova. “Sobre le marxismo en América Latina” en *Dialéctica* No. 20, México, 1988. Pablo Guadarrama González. *Marxismo y Antimarxismo en América Latina*. México, Ediciones El Caballito, 1994. Michael Löwy. *El marxismo en América Latina. (De 1909 a nuestros días). Antología*. México, Ediciones Era, 1982. Pierre-Charles, Gérard. “El marxismo y la emancipación de los pueblos del Caribe” en *Dialéctica*, No. 14/15, México, 1983/1984. Alberto Saladino García. *Indigenismo y marxismo en América Latina*. México, 1983. Adolfo Sánchez Vázquez. *De Marx al marxismo en América Latina*. México, Editorial Itaca, 1999. Oscar Terán. “Los marxismos latinoamericanos” en Raúl Fonet-Betancourt/C. Lértora Mendoza. *Ethik in Deutschland und Lateinamerika hute*. Frankfurt, 1988. Gabriel Vargas Lozano. “Marx hoy en América Latina. A propósito del centenario de la muerte de Marx” en G. Vargas Lozano. *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* México, UAM, 1990. Leopoldo Zea. “Visión de Marx sobre América Latina” en Leopoldo Zea. *¿Por qué América Latina?* México, UNAM, 1988. Y desde luego, las obras de José Martí, Julio Antonio Mella, José Carlos Mariátegui, Ernesto Che Guevara, Rodney Arismendi, Luís Emilio Recabarren, Carlos Baliño, Juan Bautista Justo, Aníbal Ponce, Aníbal Quijano, José Ingenieros, Salvador Allende y Sergio Bagú, entre otros muchos.

En suma, el problema de la identidad cultural en el pensamiento crítico social latinoamericano, “si bien parece ser en ocasiones de reciente atención, tiene en verdad sus antecedentes muy marcados, aunque por supuesto bajo diferentes denominaciones, mucho antes de que podamos hablar propiamente de filosofía latinoamericana. Sin embargo, este hecho no debe conllevar a que se ignoren las reflexiones que sobre el tema atesora el pensamiento de esta región, siempre preocupado por la inserción de la especificidad de lo regional o continental –de la cuestión indígena- en el ámbito de la cultura universal”¹²⁴.

Así, quien repase la historia cultural de América Latina podrá comprobar que ésta manifiesta una gran dosis de sensibilidad ético-política de especificidad frente a los problemas del indio, del negro, del cholo, etcétera, y que se trata, por consiguiente, de una historia que no solamente sabe o trata de los problemas reales de la América, sino que es también historia de ideales o posibles alternativas para el futuro. Es decir, Pedro Heríquez Ureña, Manuel González Prada, Eugenio María de Hostos, José Martí, José María Arguedas, José Carlos Mariátegui, Pablo Neruda o José Revueltas son nombres que representan algunos de los testigos ejemplares de esa historia cultura –la conciencia intelectual de América- con sensibilidad y vocación ético-políticas que, en la dimensión de la filosofía, por ejemplo, favoreció el desarrollo de un estilo de hacer filosofía y política que, como corolario, culmina justamente en la llamada filosofía de la liberación e influye, a su vez, de manera significativa, en la construcción de las grandes reflexiones teóricas como La Teoría de la Dependencia, La Pedagogía de Oprimido, La Teología de la Liberación y, desde luego, en la ensayística y la literatura latinoamericana¹²⁵.

¹²⁴ Pablo Guadarrama González. “Pensamiento filosófico e identidad latinoamericana”. En *Nuestra América frente al V Centenario. Emancipación e Identidad de América Latina. (1492 – 1992)*. Joaquín Mortiz/Planeta, 1989. p. 83.

¹²⁵ Raúl Fonet-Betancourt. *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM. 1992. p. 88.

No obstante, es esencial hacer notar aquí que si bien la cuestión de la cultura, de lo nacional y la identidad latinoamericana, así como la pervivencia de la cuestión indígena, han sido una constante histórica en la reflexión del pensamiento crítico social y filosófico de América Latina, ésta se ha dado desde la construcción de lo simbólico y discursivo.

En efecto, “la cuestión de la *identidad cultural latinoamericana*, en el sentido de la identidad de América Latina en su conjunto, tiene históricamente un estatuto discursivo en el intento de promoción y consolidación de un imaginario colectivo. Así por ejemplo, desde el discurso fundante de Simón Bolívar que propugnaba la integración en la libertad, el problema de la identidad latinoamericana en un sentido global, no ha dejado de estar presente en expresiones discursivas de ideales de proyección continental. La identidad cultural, consecuentemente, lejos de ser un dato empírico, tiene entonces la condición de referente utópico. El ejemplo bolivariano es paradigmático: la integración en la libertad no era un dato de la realidad en ese momento histórico de lucha por la independencia del Imperio Español; era entonces y continúa siendo en buena medida y después de 500 años, una aspiración ideal, un proyecto político, una gran utopía”¹²⁶.

Lo mismo ocurre si dejamos de lado el discurso político y nos centramos en la narrativa y ensayística literaria latinoamericana sobre lo cultural. Aquí, encontramos dos símbolos que en el curso del siglo pasado se disputaron la identidad cultural de América Latina: *Ariel* y *Calibán*. Desde los textos de *Ariel* de José Enrique Rodó, *De Erasmo a Romain Rolland. Humanismo burgués y humanismo proletario* de Aníbal Ponce y *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América* de Roberto Fernández Retamar, todos exhiben planteamientos, formulaciones, proposiciones, reformulaciones y construcciones de los símbolos

¹²⁶ Yamandú Acosta. “Globalización e identidad latinoamericana” en *Cuadernos Americanos*. Nueva Época, Vol. 3. Mayo-Junio 1997. No. 63, UNAM, México, 1997. p. 81.

más característicos e integradores de la llamada identidad cultural de América Latina.

En conclusión, el problema de la identidad latinoamericana ha sido, por un lado, una constante en la reflexión del pensamiento filosófico-social de América Latina y, por el otro, un esfuerzo constante de recuperación y reivindicación de su proceso histórico-social como una forma de afirmación, reconocimiento y defensa de la identidad cultural. En esta visión se desarrolla, por una parte, la percepción que ve en lo indígena algo que pervive, casi inmutable, y donde se encontraría la raíz de la identidad y la cultura de América Latina y, por la otra, se encuentra el origen del surgimiento de los nuevos movimientos sociales étnicos, indígenas y campesinos latinoamericanos actuales.

En este sentido, el análisis de las reflexiones filosófico-políticas del pensamiento de José Martí, José Carlos Mariátegui, Leopoldo Zea y Luís Villoro sobre la identidad latinoamericana y la cuestión indígena constituyen, por un lado, el marco de referencia fundamental en la definición y afirmación de la esencia del ser, del hombre y de la identidad cultural de América Latina y, por el otro, para una mayor comprensión de los actuales movimientos indígenas de América Latina y su lucha por la construcción y reconocimiento de un Estado multiétnico y multicultural latinoamericano.

2.1.- José Martí.

El primer impulso de impronta latinoamericana en el análisis de la identidad y la cultura latinoamericana nos viene del gran pensador, poeta, periodista, político y combatiente revolucionario cubano, latinoamericano y universal José Martí. Si bien no hubo en José Martí una teoría implícita de la cultura, los conceptos y reflexiones sobre la cultura y la identidad atraviesan toda su obra y se constituyen en componentes esenciales de ella.

En primer lugar, es importante destacar que el pensamiento martiano sobre América Latina cumple una importante tarea metodológica para iniciar el conocimiento de lo que nos identifica y lo que nos diferencia a los pueblos latinoamericanos en dos niveles de percepción: uno, el que emana del conocimiento de la situación del indio y de las formas de gobierno en las repúblicas latinoamericanas que preservan las viejas instituciones coloniales o su espíritu, o bien tendiendo a la imitación acrítica de formas procedentes de países con una historia, una cultura y una composición social diferentes, que en mucho José Martí considera como una de las causas del atraso y la dependencia latinoamericana que se padecía con respecto al desarrollo del capitalismo central.

El segundo nivel de percepción es el que se relaciona con la esfera de la cultura, vista por Martí como el gran reto y derrotero de reducir las enormes disparidades del desarrollo cultural y educativo entre las naciones latinoamericanas recientemente independizadas y el nivel cultural alcanzado en los países dominantes; y, sobre todo, la ineluctable necesidad de partir de las propias raíces culturales y nacionales de la esencia del mundo latinoamericano, teniendo en cuenta que algunos elementos culturales deben ser conservados y otros deben cambiar de acuerdo con las premisas de la espiral ascendente del progreso en la construcción de Nuestra América.¹²⁷

¹²⁷ Olivia Miranda Francisco. *Historia, cultura y política en el pensamiento revolucionario martiano*. Cuba. Editorial Academia. 2003. La Habana. P. 14.

En segundo lugar, el sentido y el concepto de identidad latinoamericana brotó en José Martí con un sentido de lo propio -avanzado para su época- y de originalidad en razón de lo autóctono: “A conflictos propios, soluciones propias. A propia historia, soluciones propias. A vida nuestra, leyes nuestras”.¹²⁸

En efecto, uno de los historiadores cubanos mas importantes y especializados –15 años de investigación en el Centro de Estudios Martianos de Cuba- sobre el pensamiento y las *Obras Completas* de José Martí, nos dice:

“El centro conceptual y la clave metodológica y teórica que permite explicar el programa martiano es su concepto de identidad latinoamericana, notable para su época por su originalidad, sentido de autoctonía y proyección hacia el futuro. A diferencia de buena parte de sus contemporáneos, quienes –con independencia de sus intenciones y de sus condicionamientos socioclasistas- tendieron a moverse entre dos puntos extremos y antitéticos –tradición *versus* modernidad-, el cubano expresó un criterio de suma ponderación, fundamentado en una comprensión cabal de las esencias de su tiempo y de los problemas de nuestros países que no rehuyó la palabra metafórica y la admonición inflamada: su estilo torrencial y encabalgado expresó a la vez la visión más aprehensiva de las realidades continentales del último tercio del pasado siglo. Así, el pensamiento martiano es uno de los casos más excepcionales de unidad y desarrollo de sus fundamentos sin contradicción consigo mismo. Susceptible de ser analizado a través de etapas y momentos, ello no implica que su ideario deje de ser fiel a sí mismo desde sus primeros escritos de adolescente hasta los últimos, la noche antes de su caída en combate. El cemento compactador de sus ideas se asienta, por un lado, en su toma de partido desde muy joven con “los pobres de la tierra” y, por el otro, en su manifiesta y temprana voluntad de autoctonía intelectual y de proyecciones sociales para América Latina”.¹²⁹

¹²⁸ José Martí. *Obras Completas*. Editorial Nacional de Cuba. La Habana. 1963-1967. Volumen 6. p. 312 y 334.

¹²⁹ Pedro Pablo Rodríguez. “En el fiel de América: Las Antillas Hispánicas en el concepto de identidad latinoamericana de José Martí”. En *Cuadernos Americanos*. UNAM. Nueva Época. Año IX. No. 51. mayo-junio de 1995. Vol. 3. p. 234. Puede consultarse también su libro. Pedro Pablo Rodríguez. *De dos Américas. Aproximaciones al pensamiento martiano*. México. Ediciones de Paradigmas y utopías del Partido del Trabajo. 2002. 275 pp.

En esta perspectiva general, Martí es quien desde finales del siglo XIX, en su notable y excelso ensayo *Nuestra América*, nos convoca a construir, por un lado, desde nosotros y para nosotros, un saber que permita a nuestros pueblos conocer mejor aquellos aspectos que han sido ocultados por las versiones eurocéntricas de nuestra historia y por las explicaciones pseudocientíficas de nuestra condición de pueblos atrasados y semibárbaros¹³⁰ y, por el otro, los valores de la autoctonía –en tanto valores humanos– de la identidad latinoamericana como modos esenciales del devenir del hombre concreto en su naturaleza social, son integrados en la cultura nacional como procesos, a manera de formas de existencia y de sus necesidades materiales y espirituales.

Es decir, los valores identitarios de una Nación, de acuerdo con el pensamiento José Martí, son elementos integradores de la unidad de las diversidades culturales latinoamericanas pero fundamentadas en dos premisas: 1) el rechazo a un mundo dividido entre “civilización” y “barbarie” y, 2) la preservación de las tradiciones y elementos de la autoctonía de los originales de *Nuestra América*.

En efecto, en relación a la primera premisa, José Martí rechaza radicalmente que el mundo se divida en civilizados y bárbaros, entre civilización y barbarie, tal como las potencias colonialistas, con una visión racista y excluyente, basadas en la negación de las diferencias y las identidades culturales y, en algunos casos de exterminio, devastaron a los pueblos indígenas latinoamericanos.

En 1884, Martí escribió las siguientes líneas que hoy día, con la presencia intervencionista y devastadora norteamericana en Medio Oriente, adquieren una actualidad sorprendente:

¹³⁰ J. Jesús María Serna Moreno. “Hacia una antropología latinoamericanista en el estudio de las identidades étnicas”. En Horacio Cerutti y Carlos Mondragón. *Nuevas interpretaciones de la democracia en América Latina*. México. Editorial Praxis/UNAM. 1999. p. 245.

Martí advirtió:

“El pretexto de que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene el derecho natural de apoderarse de la tierra ajena perteneciente a la barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América europea: como si cabeza por cabeza, y corazón por corazón, valiera más un estrujador de irlandeses o un cañoneador de cipayos, que uno de esos prudentes, amorosos y desinteresados árabes que sin escarmentar por la derrota o amilanarse ante el número, defienden la tierra patria, con la esperanza en Alá, en cada mano una lanza y una pistola entre los dientes”.¹³¹

En la segunda premisa, Martí advierte que la identidad latinoamericana, en tanto factor de unidad y de desarrollo nacional, debe incluir la permanencia de las tradiciones y los elementos que han caracterizado el significado de las formas y modos de vida espiritual y existencial de los pueblos autóctonos, Martí, de manera poética y literaria, señala:

“El espíritu de los hombres flota sobre la tierra que vivieron, y que se le respira. ¡Se viene de padres de Valencia y madres de Canarias, y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Temanaco y Paracamoni, y se ve como propia la que vertieron por las breñas del cerro del Calvario, pecho a pecho con los gonzalos de férrea armadura, los desnudos y heroicos caracas!”.¹³²

En suma, el pensamiento de Martí se caracteriza, de manera significativa, por la racionalidad del ideario humanista y su perspectiva del devenir histórico de *Nuestra América* en su proceso de resistencia, de lucha y de liberación que se ha establecido entre las dos Américas: la sajona y la latina.

¹³¹ Roberto Fernández Retamar. “En el centenario de ‘Nuestra América’, obra del caribeño José Martí” en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, Año V, Vol. 3, No. 27 mayo-junio de 1991, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 116.

¹³² José Martí. “Autores americanos aborígenes” en *Obras Completas, Tomo 8*. Cuba, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 336.

Nuestro análisis del pensamiento martiano lo iniciamos a partir de la percepción, que el gran poeta cubano tiene, sobre la identidad latinoamericana. En efecto, José Martí describió, en 1877, un concepto de identidad latinoamericana verdaderamente avanzado y crítico, para su tiempo y su época.

Martí dijo:

“Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo; no indígena, porque se ha sufrido la injerencia de una civilización devastadora, dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de su libertad desenvuelve y restaura su alma propia... nuestra América robusta... Toda obra nuestra, de nuestra América robusta, tendrá, pues, inevitablemente el sello de la civilización conquistadora; pero la mejorará, adelantará y asombrará con la energía y creador empuje de un pueblo en esencia distinto, superior en nobles ambiciones...”¹³³.

De esta manera Martí entiende la concepción y la especificidad de la identidad latinoamericana. Asimismo, José Martí advierte también la necesidad de la unión latinoamericana ante la amenaza imperialista de Norteamérica que se cernía sobre América Latina por los cambios políticos internacionales que se aproximaban. Martí con un alto sentido revolucionario señaló:

“Todo nuestro anhelo está en poner alma a alma y mano a mano los pueblos de nuestra América Latina... Vemos colosales peligros; vemos manera fácil y brillante de evitarlos; adivinamos, en la nueva acomodación de las fuerzas nacionales del mundo, siempre en movimiento, y ahora aceleradas, el agrupamiento necesario y majestuoso de todos los miembros de la familia nacional americana. Pensar es prever. Es necesario ir acercando lo que ha de acabar de estar junto. Si no, crecerán odios; se estará sin defensa

¹³³ José Martí. “Los códigos nuevos” (1877), en *Obras Completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, Tomo VII, p. 98.

apropiada para los colosales peligros, y se vivirá en perpetua e infame batalla entre hermanos por apetito de tierras”¹³⁴.

Aquí queda claro, por un lado, el pensamiento y el significado que Martí tenía de la unión latinoamericana *-la familia nacional americana-* concebida como identidad y, por el otro, la historia social confirmó la tesis martiana: la memoria y la experiencia histórica latinoamericana del siglo XX fue de invasiones y ocupaciones militares, golpes de Estado, dictaduras y un intensivo proceso de explotación económica en todos los pueblos de la América Latina ejecutada por los distintos gobiernos de los Estados Unidos que, justo en la era de Martí, el capitalismo mundial entraba en su fase de transición hacia el imperialismo.

Por ello, uno de los rasgos más característicos del pensamiento de José Martí es su consecuente y justificado antiimperialismo. Martí lo advirtió así, en dos momentos diferentes, con las siguientes palabras precursoras.

En un primer momento Martí señaló:

“Ni el que sabe y ve puede decir honradamente que en los Estados Unidos prepondere hoy, siquiera, aquel elemento más humano y viril de los colonos rebeldes; sino que este factor, que consumió la raza nativa, fomentó y vivió de la esclavitud de otra raza y redujo o robó a los países vecinos, se ha acendrado, en vez de suavizarse. Los Estados Unidos creen en la necesidad, en el derecho bárbaro, como único derecho: “esto será nuestro porque lo necesitamos”. Creen en la superioridad incontrastable de “la raza anglosajona contra la raza latina”. Creen en la bajeza de la raza negra, que esclavizaron ayer y vejan hoy y de la india, que exterminan. Creen que los pueblos de Hispanoamérica esta formados por están formados principalmente de indios y de negros. Mientras no sepan más de Hispanoamérica los Estados Unidos y la respeten más, ¿pueden los Estados Unidos convidar a Hispanoamérica a una unión sincera y útil para Hispanoamérica? ¿Conviene la unión política y económica con los Estados Unidos? El pueblo que compra manda. El pueblo que vende sirve...Lo primero que hace un pueblo

¹³⁴ José Martí. “Agrupamiento de los pueblos de América” (1883). En *Obras Completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, Tomo VII, pp. 324-325

para llegar a dominar a otro, es separarlo de los demás pueblos. El pueblo que quiera ser libre, sea libre en negocios”¹³⁵

En un segundo momento Martí Advirtió:

“Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, para ajustar una liga contra Europa, y cerrar tratos con el resto del mundo. De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia. No fue nunca la de Norteamérica, ni aún en los descuidos generosos de la juventud, aquella libertad humana y comunicativa que echa a los pueblos, por sobre los montes de nieve, a redimir a un pueblo hermano, o los induce a morir en haces, sonriendo bajo la cuchilla, hasta que la especie se pueda guiar por los caminos de la redención con la luz de la hecatombe, bajo la esclavitud de los que se resistían a ser esclavos”¹³⁶.

Sin embargo, Martí propone el camino de la liberación nacional como ideal universal cimentado en la identidad latinoamericana:

“Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios. ¿En qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país... Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la

¹³⁵ José Martí. “La conferencia monetaria de las Republicas de América” (Mayo de 1891). En *Antología Mínima. Tomo I*. Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1972, pp. 254-255.

¹³⁶ José Martí. “Congreso Internacional de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias” (Nueva York, 2 de noviembre de 1889). En *Antología Mínima. Tomo I*. Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1972, pp. 215-216.

barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza. El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés. Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y gobernar con ellos... Conocer es resolver: Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de liberarlo de tiranías”¹³⁷.

En suma, José Martí funda un paradigma de emancipación humana y soberanía nacional, cuyo despliegue está mediado por un sustrato de identidad cultural y humanista que imprime racionalidad y verdad a su proyecto político y a su pensamiento filosófico. La importancia de un paradigma, en tanto modelo integrador que oriente racionalmente el pensamiento y la acción del quehacer social, político y cultural resulta vital y necesario. El paradigma martiano, marcado por su visión del mundo y del hombre, por la experiencia americana y sobre todo por su conocimiento de la acción política, traza caminos, cultiva razón y prepara conciencia para realizar el ideal de liberación de la nación.

Funda una cultura con alma política y un carácter nacional basado en la identidad y en un patriotismo –no chovinista-, capaz de estructurar un programa de liberación nacional, sobre bases nuevas: declarar una segunda independencia para América Latina, Nuestra América.

En conclusión, para Martí el problema de la identidad y la cultura nacionales era un requisito incuestionable para defender y desarrollar un espíritu de libertad e independencia nacionales. Martí supo interrelacionar en una unidad indisoluble la formación y desarrollo de la identidad nacional por la cultura y la educación humanista al fomento de un hombre libre y culto, de un hombre verdaderamente independiente, independiente de todo dominio económico y

¹³⁷ José Martí. “Nuestra América”. En *Antología Mínima. Tomo I*. Editorial de Ciencias Sociales. Instituto Cubano del Libro. La Habana, Cuba. 1972. p. 242, 243 y 244.

político extranjero, pero independiente también de pensamiento e ideología, libre de toda manifestación de esquematismos, de servilismo y de todo espíritu de complacencia y al servicio de la revolución por patria latinoamericana.

Quizás quien mejor ilustra y sintetiza el significado de la obra y el pensamiento de José Martí sea el propio Martí cuando escribe y dedica una reflexión sobre la muerte de Karl Marx, que bien podía ser dedicada a él, al gran pensador cubano, latinoamericano y universal que fue José Julián Martí y Pérez.

Martí señaló:

“Ved esta gran sala. Karl Marx ha muerto. Como se puso del lado de los débiles, merece honor... Ved esta sala: la preside, rodeado de hojas verdes, el retrato de aquel reformador ardiente, reunidor de hombres de diversos pueblos, y organizador incansable y pujante. La Internacional fue su obra: vienen a honrarlo hombres de todas las naciones. La multitud... Karl Marx estudió los modos de asentar al mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos... Karl Marx, que no fue sólo movedor titánico de las cóleras de los trabajadores europeos, sino veedor profundo en la razón de las miserias humanas, y en los destinos de los hombres, y hombre comido del ansia de hacer bien. El veía en todo lo que en sí propio llevaba: rebeldía, camino a lo alto, lucha... Karl Marx es llamado el héroe más noble y el pensador más poderoso del mundo... Suenan músicas; suenan coros, pero se nota que no son los de la paz”.¹³⁸

¹³⁸ José Martí. “Karl Marx”. *La Nación*, Buenos Aires, 13 y 16 de mayo de 1883. En *Obras Completas*, Tomo 9, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, pp. 388-389.

2.2.- José Carlos Mariátegui.

Otro autor fundamental en el estudio crítico de la cultura en América Latina y que contribuyó, de manera original y significativa, a la construcción de la identidad latinoamericana, es el gran pensador peruano José Carlos Mariátegui.

En Mariátegui se produce una de las más completas y originales interpretaciones y metodologías de la realidad socio-cultural de América Latina: el marxismo de impronta y creación latinoamericana. Se da en él, quizás, el más cabal y excepcional pensador social marxista de América Latina. El pensamiento de José Carlos Mariátegui trasciende el siglo XX y proyecta perennemente su vigencia, toda vez que supo hacer de la teoría marxista no un mero calco o copia sino, como él mismo lo llamó, una creación indo-americana. Por ello, la síntesis del movimiento dialéctico de la historia entre lo universal y lo particular, lo internacional y lo latinoamericano, es el fundamento metodológico de la obra mariateguiana. El pensamiento de Mariátegui se caracteriza precisamente por la fusión entre el legado cultural europeo más avanzado y las tradiciones autóctonas más antiguas de la comunidad indígena latinoamericana.

La centralidad de la reflexión sobre la identidad en Mariátegui se focaliza en la noción de liberación social, entendida ésta en términos amplios, pues incluye los diversos aspectos culturales, políticos, económicos, literarios, artísticos y estéticos. Así la identidad en Mariátegui se entiende en un doble sentido: por un lado, como la necesidad de liberación de la sociedad y de cambiar la estructura social y política –de explotación y opresión- y, por el otro y sobre todo, cuestionar agudamente el paradigma cultural eurocéntrico dominante, oponiendo y replanteando, de manera lucida, a la identidad y a la cultura indígena como la identidad latinoamericana auténtica.

En efecto, en esta perspectiva se desarrolla la concepción y la reflexión histórica de José Carlos Mariátegui que ve en lo indígena algo que pervive, casi inmutable, y donde se encuentra la raíz cultural de América Latina. Es este sentido, es fundamental hacer aquí, como introducción a la reflexión mariateguiana sobre la identidad y la cultura, una breve revisión del pensamiento de Mariátegui sobre el problema indígena en América Latina.

José Carlos Mariátegui nos explica y demuestra, contrario a lo que frecuentemente se discutía y se afirmaba hasta hace muy poco tiempo sobre las cuestiones del indigenismo en América Latina, que la esencia del problema indígena latinoamericano no se encuentra ni se relaciona con el llamado aislamiento cultural de los indígenas, ni mucho menos con el aislamiento económico o su insuficiente integración y atención pública de los gobiernos nacionales. Mariátegui establece que el problema de los indígenas en América Latina, como en el mundo subdesarrollado y dependiente en general, se encuentra en las estructuras económicas mismas (propias) del capitalismo internacional y sus manifestaciones de dominación y apropiación: la tenencia de la tierra.

En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* -una de las obras más importantes del marxismo latinoamericano y la primera gran interpretación crítica del desarrollo económico e histórico de América Latina-, Mariátegui señala que:

“Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teoréticos, -y a veces sólo verbales- condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los ‘gamonales’¹³⁹... “Las expresiones de la

¹³⁹ José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos de Interpretación de la realidad Peruana*. México, Ediciones Solidaridad, Sindicato Mexicano de Electricistas, 1969, p. 41.

feudalidad sobrevivientes son dos: latifundio y servidumbre. Expresiones solidarias y consustanciales, cuyo análisis nos conduce a la conclusión de que no se puede liquidar la servidumbre, que pesa sobre la raza indígena, sin liquidar el latifundio”.¹⁴⁰ “Quienes desde puntos de vista socialistas estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por declarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios o filantrópicos, en que, como una prolongación de la apostólica batalla del padre de Las Casas, se apoyaba la antigua campaña pro-indígena. Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico. Insurgimos primeramente, contra la tendencia instintiva –y defensiva- del criollo o ‘misti’, a reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral, para escapar a toda costa del plano de la economía... No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra. Esta reivindicación perfectamente materialista, debería bastar para que no se nos confundiese con los herederos o repetidores del verbo evangélico del gran fraile español.”¹⁴¹

En efecto, la solución del problema indígena es verlo, ante todo y sobre todo, como un problema social: “Los indígenas deben ser vistos como hombres concretos que son como todo los hombres, con una etnia, una cultura, una concepción del mundo de la que hay que partir para relacionarnos con otras etnias, culturas y concepciones del mundo, tratando de comprender y hacerse comprender, lo cual no es posible si en lugar de incorporar al indígena a la nación, se lo margina en una supuesta y falsa defensa de su identidad... Problema social, humano, es el de la reivindicación del hombre llamado indio, como lo es la del negro africano, el amarillo asiático y todos los hombres diversos entre sí; siempre distintos y por serlo, iguales, semejantes, estos es, hombres. Tal es el humanismo que encontramos en Mariátegui cuando ve el problema indígena como un problema social que a su vez ha de partir del obligado reconocimiento del hombre en la ineludible diversidad de sus expresiones.”¹⁴²

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 60.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 59

¹⁴² Leopoldo Zea. “Mariátegui y el Hombre llamado Indígena”. En Liliana Irene Weinberg y Ricar Melgar Bao. *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*. México, Cuaderno de Cuadernos, UNAM, 2000, p. 223.

Sobre la colonización y sus consecuencias en la población indígena, Mariátegui expone en su ensayo “El problema de la Razas”, un acertado y agudo balance.

José Carlos Mariátegui dice:

“La explotación de los indígenas en la América Latina trata también de justificarse con el pretexto de que sirve a la redención cultural y moral de las razas oprimidas. La colonización de la América Latina por la raza blanca no ha tenido, en tanto, como es fácil probarlo, sino efectos retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas. La evolución natural de éstas ha sido interrumpida por la opresión envilecedora del blanco y del mestizo... Llamamos problema indígena –entonces- a la explotación feudal de los nativos en la gran propiedad agraria... Los elementos feudales o burgueses, en nuestros países, sienten por los indios, como por los negros y mulatos, el mismo desprecio que los imperialistas blancos. El sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista. Entre el señor o el burgués criollo y sus peones de color, no hay nada en común. La solidaridad de clase, se suma a la solidaridad de raza o de prejuicio, para hacer de las burguesías nacionales instrumentos dóciles del imperialismo yanqui o británico... Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. No están determinadas por la raza sino por la economía y la política. La raza, por sí sola, no ha despertado ni despertaría al entendimiento de una idea emancipadora. Sobre todo, no adquiriría nunca el poder de imponerla y realizarla. Lo que asegura su emancipación es el dinamismo de una economía y una cultura que portan en sus entrañas el germen del socialismo... La barrera del idioma se interpone entre las masas campesinas indias y los núcleos obreros revolucionarios de raza blanca o mestiza. Pero a través de propagandistas indios, la doctrina socialista, por la naturaleza de sus reivindicaciones, arraigará prontamente en las masas indígenas... El realismo de una política socialista segura y precisa en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales les toca actuar en estos países, puede y debe convertir el factor raza en factor revolucionario.”¹⁴³

Mariátegui concluye su ensayo con un pronóstico que, hoy día, cobra una sorprendente actualidad política y se pone a prueba en varios países latinoamericanos, particularmente, en México con el surgimiento de el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en Bolivia con la llegada al poder del Presidente Evo Morales de la etnia Aymara, y en Ecuador, Perú y en Centroamérica:

“Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá como una disciplina, una

¹⁴³ José Carlos Mariátegui. *Obras. Tomo II*. Casa de las Américas, La Habana. Cuba, 1982, p.175.

tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo.”¹⁴⁴

En última instancia, el gran pensador peruano advierte: “El socialismo ordena y define las reivindicaciones de la masa, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas – la clase trabajadora- son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni sería siquiera socialismo- si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas.”¹⁴⁵

En Mariátegui el problema indígena no reside, por tanto, en la falta de integración cultural o económica del indígena en la sociedad. El problema indígena en la mayoría de los países de América Latina, reside, como lo establece la visión mariateguiana, en las diversas formas y maneras de integración de los indígenas al proceso productivo en los términos de la superexplotación del trabajo agrícola y de la apropiación de la tierra. Dicho proceso ocurre dentro de las estructuras de dominación colonial primero e independiente después.

En este sentido, cualquier proyecto del Estado nacional postcolonial latinoamericano que se base en un nuevo tipo de pequeña propiedad agraria, aún cuando pretenda recuperar las pautas y formas de vida de la tradición campesina, no se puede impulsar con el desconocimiento de lo que significa la articulación histórica llamada comunidad.

Como advierte Mariátegui:

“disolver la comunidad campesina no servirá para crear la pequeña propiedad, ya que el factor socio-cultural del individualismo no ha tenido jamás su origen, en ningún país, ni en la Constitución del Estado ni en el Código Civil. Su formación ha tenido siempre un proceso a la vez más complicado y más espontáneo –una sociedad campesina adherida profundamente a sus tradiciones y costumbres, no se transforma

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 185.

¹⁴⁵ Citado en Eugene Walter Gogol. *Mariátegui y Marx: La Transformación Social en los Países en Vías de Desarrollo*. México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1994, p. 52.

artificialmente por decreto.”¹⁴⁶ “Convertir y transformar las comunidades indígenas en pequeños propietarios, significa entregar sus tierras a los caciques regionales y locales y a su clientela”.¹⁴⁷

En suma, todos los esfuerzos del Estado nacional por cambiar a la comunidad campesina en pequeña propiedad agraria resultan estériles, toda vez que chocan con barreras de carácter cultural e ideológicas, como es la subsistencia en las comunidades campesinas de sus formas y pautas de conductas religiosas, de tradiciones y, sobre todo, de conservación y defensa de su identidad indígena; amén del gran problema que significa el desarrollo contradictorio de la pequeña propiedad agraria en el contexto de la estructura y sistema productivo de la gran propiedad capitalista industrial, responsable, en gran medida, de los procesos desintegradores de la vida social, tradicional y cultural de los indígenas en América Latina. Como certera y críticamente lo advirtiera Carlos Marx, al referirse al problema de la propiedad y tenencia de la tierra.

Marx señaló, con una sorprendente actualidad, que:

“La propiedad de la tierra es la fuente original de todas las riquezas y se ha convertido en el gran problema cuya solución depende el porvenir... todos los argumentos de los defensores de la propiedad privada sobre la tierra –jurisconsultos, filósofos y economistas- han hecho no pocos esfuerzos para disimular el hecho inicial de la conquista al amparo del ‘derecho natural’. Si la conquista ha creado el derecho natural para una minoría, a la mayoría no le queda más que reunir suficientes fuerzas para tener el derecho natural de reconquistar lo que se les ha quitado... Si, en efecto, la propiedad privada sobre la tierra se basa en semejante consentimiento universal o *derecho natural*, debe, indudablemente, desaparecer en el momento en que la mayoría de la sociedad no quiera más reconocerla. No obstante, dejando de lado los pretendidos ‘derechos’ de propiedad, un crecimiento diario de la producción *agraria* y las exigencias de ésta, no pueden ser satisfechas cuando un puñado de hombres se halla en condiciones de regularla a su antojo y con arreglo a sus intereses privados o de agotar, por ignorancia, el

¹⁴⁶ José Carlos Mariátegui. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. op. cit., p. 84.

¹⁴⁷ Ídem, p. 84.

suelo...la tierra y su entrega en pequeñas parcelas a unos u otros individuos o a asociaciones de trabajadores, cuando en el poder se halla la burguesía, no engendraría, más que una competencia implacable entre ellos que viven a cuenta de los productores”.¹⁴⁸

En conclusión, Mariátegui sintetiza:

“El problema indígena no admite ya la mistificación a que perpetuamente lo han sometido una turba de abogados y literatos, conciente o inconscientemente mancomunados con los intereses de la casta latifundista. La miseria moral y material de la raza indígena aparece demasiado netamente como una simple consecuencia de régimen económico y social que sobre ella pesa desde hace siglos... La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es para adquirir realidad, corporeidad- necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como un problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político. Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado.”¹⁴⁹

En este marco general sobre la concepción del problema del indigenismo en América Latina, Mariátegui emprende sus reflexiones sobre la identidad cultural.

En un primer momento, al abordar las cuestiones de la cultura y la identidad desde una perspectiva histórica; Mariátegui encuentra las raíces de la identidad cultural latinoamericana en el indigenismo, en la sociedad incaica. Así, Mariátegui presenta y caracteriza a la sociedad incaica, como una sociedad armónica –basada en un comunismo indio- desde el pueblo mismo hasta el Ayllu, que fue la elite de la aristocracia inca.

¹⁴⁸ Carlos Marx. “La nacionalización de la tierra” en C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas. Tomo II*. Moscú, Editorial Progreso, 1973, pp. 305-307.

¹⁴⁹ José Carlos Mariátegui. op. cit. p. 42-43.

Mariátegui señala:

“Hasta la Conquista se desarrolló en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos. El Imperio de los Inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo incaico – laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo- vivía con bienestar material. Las subsistencias abundaban; la población crecía. El imperio ignoró radicalmente el problema de Malthus. La organización colectivista, regida por los Inkas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc., lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas: El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaba fructuosamente en fines sociales.”¹⁵⁰

Sin embargo, la conquista española no sólo destruyó el complejo sistema social y de producción de Perú y de América Latina en general, sino, de acuerdo con Mariátegui, la conquista supuso un cataclismo que rompió y desarticuló a la identidad y a la cultura latinoamericana, sin que éstas fueran remplazadas, articuladas o respetadas como formas de vida y existencia.

Mariátegui señala:

“Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable maquina de producción. La sociedad indígena, la economía incaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la Conquista. Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico. Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse y disputarse el pingüe botín de guerra. Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres, sin preguntarse siquiera por su porvenir como fuerza y medios de producción.”¹⁵¹

¹⁵⁰ José Carlos Mariátegui. op. cit. p. 17.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 18.

Durante el llamado Orden o Pacto Colonial Virreinal la situación se agravó, pues el imperio español superpuso y desarrolló una economía con rasgos feudales. Mariátegui dice:

“El Virreinato señala el comienzo del difícil y complejo proceso de formación de una nueva economía. En este periodo, España se esforzó por dar una organización política y económica a su inmensa colonia. Los españoles empezaron a cultivar el suelo y a explotar las minas de oro y plata. Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista echaron las bases de una economía feudal.”¹⁵²

Por último, este problema se extiende y continua hasta la época de la formación de los estados nacionales y las repúblicas independientes, de manera que el gran problema que aqueja a Perú y a Latinoamérica, es un problema fundamentalmente económico, pero con consecuencias devastadoras para la identidad y la cultura, problema que ha impedido, hasta hoy día, la integración del indígena en la estructura social, económica y política de nuestras sociedades subdesarrolladas y dependientes de la globalización imperial del mercado mundial.

Mariátegui concluye:

“La historia, afortunadamente, resuelve todas las dudas y desvanece todos los equívocos. La Conquista fue un hecho político. Interrumpió bruscamente el proceso autónomo de la nación quechua, pero no implicó una repentina sustitución de las leyes y costumbres de los nativos por la de los conquistadores. Sin embargo, ese hecho político abrió en todos los órdenes de cosas, así espirituales como materiales, un nuevo periodo. El cambio de régimen bastó para mudar desde sus cimientos la vida del pueblo quechua. La Independencia fue otro hecho político. Tampoco correspondió a una radical transformación de la estructura económica y social del Perú; pero inauguró, no obstante, otro periodo de nuestra historia, y si no mejoró prácticamente la condición del indígena, por no haber tocado casi la infraestructura económica colonial, cambió su situación jurídica, y franqueó el camino de su emancipación política y social.”¹⁵³

¹⁵² Ídem.

¹⁵³ *Ibíd.* p. 43.

Este camino de liberación es, de acuerdo con Mariátegui y su concepción de la realidad concreta, el nacionalismo revolucionario. En efecto, el término nacionalismo, tan vinculado en Mariátegui a la idea de peruanidad, adquiere un significado más que simbólico o estético, político; y se convierte en una palabra clave para comprender el significado de un fenómeno cultural, de enorme trascendencia –la identidad-, de la historia de América Latina.

En México, por ejemplo, la novela de la Revolución Mexicana, el Muralismo y su vanguardia artística, la novela telúrica, de la tierra o regionalista, el ensayo, la poesía y la literatura dirigida a la búsqueda de la identidad cultural y nacional, son algunas de las expresiones culturales que durante las décadas de los años veinte y treinta del siglo XX, aspiraron a definir, deslindar y afirmar en toda América Latina el ser nacional y el concepto de nacionalismo. Mariátegui, de manera singular y brillante, era ejemplo de esta actitud latinoamericana.

El gran pensador peruano dice:

“Uno de los fenómenos más interesantes, uno de los movimientos más extensos de esta época es, precisamente, este nacionalismo revolucionario, este patriotismo revolucionario. La idea de la nación –lo ha dicho un internacionalista- es en ciertos períodos históricos la encarnación del espíritu de libertad. En el Occidente europeo, donde la vemos más envejecida, ha sido, en su origen y en su desarrollo, una idea revolucionaria. Ahora tiene este valor en todos los pueblos, que, explotados por algún imperialismo extranjero, luchan por su libertad nacional. En el Perú los que representan e interpretan la peruanidad son quienes, concibiéndola como una afirmación y no como una negación, trabajan por dar de nuevo a la patria a los que, conquistados y sometidos por los españoles, la perdieron hace cuatro siglos y no la han recuperado todavía.”¹⁵⁴ .. “La nueva generación quiere se idealista. Pero, sobre todo, quiere ser realista. Está muy distante, por tanto, de un nacionalismo declamatorio y retórico: Siente y piensa que no basta hablar de peruanidad. Que hay que empezar por estudiar y definir la realidad peruana. Y que hay que buscar la realidad profunda: no la realidad superficial. Este es el único nacionalismo que cuenta con su consenso. El otro nacionalismo no es sino uno de los más viejos disfraces del más descalificado conservantismo.”¹⁵⁵

¹⁵⁴ José Carlos Mariátegui. *Obras. Tomo II*. Casa de las Américas. La Habana, Cuba, 1982, p. 307.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 295.

En un segundo momento y desde una reflexión cognoscitiva y una visión filosófica general, el pensamiento de Mariátegui en relación con la existencia de la identidad y la cultura latinoamericana, se presenta y se ubica como un proceso dialéctico y un problema complejo. Mariátegui se pregunta y se responde:

“¿Existe un pensamiento característicamente hispano-americano? Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispano-americano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo basta revisar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indógena. El espíritu hispano-americano está en elaboración. El continente, la raza, están en formación también.”¹⁵⁶

Al mismo tiempo, Mariátegui critica aquellas teorías o análisis que ven en la identidad de América Latina un origen de latinidad itálico-europea.

Aquí, Mariátegui es contundente:

“lo primero que conviene esclarecer y precisar es que no somos latinos ni tenemos ningún efectivo parentesco con Roma... Nuestros orígenes históricos no están en el Imperio. No nos pertenece la herencia del César; nos pertenece más bien la herencia de Espartaco.”¹⁵⁷

Puede observarse entonces que Mariátegui no cuestiona ni impugna la latinidad germinativa y afirmativa, sino critica la latinidad aristocrática y hegemónica y se inclina por una cultura de la resistencia.

¹⁵⁶ José Carlos Mariátegui. *Textos Básicos*. México, Fondo de Cultura Económica. 1995, p. 366.

¹⁵⁷ Miguel Rojas Gómez. *Mariátegui, la Contemporaneidad y América Latina*. Bogotá, Colombia, Universidad Central de las Villas, Cuba, Universidad de INCCA de Colombia, 1994, p. 81.

En el borde de la complejidad sobre la identidad y cultura latinoamericana, Mariátegui llega a señalar que:

“es absurdo y presuntuoso hablar de una cultura propia y genuinamente americana en germinación, en elaboración. Lo único evidente es que esa literatura vigorosa refleja ya la mentalidad y el humor hispanoamericano. Esta literatura -poesía, novela, crítica, sociología, historia, filosofía- no vincula todavía a los pueblos; pero vincula, aunque no sea sino parcial y débilmente, a las categorías intelectuales.”¹⁵⁸

Afirmaciones como éstas, han llevado a pensar que Mariátegui niega categóricamente la cultura y la identidad del hombre latinoamericano. Sin embargo, “hay que entender que cuando da su voto contra el pasado o declara que la cultura de la época no une a los pueblos de la región está afirmando la carencia de la *identidad histórico horizontal* que debía de revertirse en *acción recíproca* creadora no sólo en el tiempo sino esencialmente en el *espacio histórico-geográfico*. Este tipo de identidad hacia el pasado sólo aflora en momentos históricos pero no abarca a los diferentes estratos, sectores, grupos y clases sociales y pueblos en una unidad cohesionadora. Por eso afirma que esta unidad no une, y sigue siendo válido para nuestros días.”¹⁵⁹

No obstante, Mariátegui ratifica su gran voluntad política de ser impulsor y constructor de la identidad cultural y social de América Latina. Así, el gran pensador peruano en uno de sus ensayos más bellos y lúcidos, percibe la integración de la identidad y la cultura de manera concreta:

“Los pueblos de la América española se mueven, en una misma dirección. La solidaridad de sus destinos históricos no es una ilusión de la literatura americanista. Estos pueblos, realmente, nos sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia. Proceden de una misma matriz única... su unidad no es una utopía, no es una abstracción. Los hombres que hacen la historia hispano-americana no son diversos...De

¹⁵⁸ José Carlos Mariátegui *Obras, Tomo II*. op. cit., p. 250.

¹⁵⁹ Miguel Gómez Rojas. op. cit., p. 83.

una comarca a otra de la América española a otra comarca varían las cosas, varía el paisaje pero no varía el hombre. Y el sujeto de la historia es, ante todo el hombre. La economía, la política, la religión, son formas de la realidad humana. Su historia es, en esencia, la historia del hombre... Nuestro tiempo, finalmente, ha creado una comunicación más viva y más extensa: la que ha establecido entre las juventudes hispano-americanas la emoción revolucionaria. Más bien espiritual que intelectual, esta comunicación recuerda la que concertó a la generación de la independencia. Ahora como entonces, la emoción revolucionaria da unidad a la América indo-española... Los brindis pacatos de la diplomacia no unirán a estos pueblos. Los unirán en el porvenir, los votos históricos de las muchedumbres".¹⁶⁰

Nuestro análisis sobre la identidad y cultura latinoamericana en la obra de Mariátegui no estaría completo, si no abordamos, en una visión general, el tema, por cierto, poco tratado e investigado hasta hoy día en las ciencias sociales latinoamericanas, referido a la vinculación e interacción entre la economía, el desarrollo y la identidad cultural. Cuestiones que, sin duda alguna, ha marcado y definido la existencia, el ser, la cultura y la vida latinoamericana.

En efecto, a diferencia de otros análisis que niegan categóricamente cualquier relación o vínculo de la identidad y la cultura con la cuestión económica en América Latina, Mariátegui afirma:

“Por muy escaso crédito que se conceda a la concepción materialista de la historia, no se puede desconocer que las relaciones económicas son el principal agente de la comunicación y articulación de los pueblos... La historia moderna lo enseña a cada paso.”¹⁶¹... “Sobre todo, la civilización capitalista ha internacionalizado la vida de la humanidad, ha creado entre todos los pueblos lazos materiales... El progreso hace que los intereses, las ideas, las costumbres, los regímenes de los pueblos se unifiquen.”¹⁶²... “Los ensayos de interpretación de la historia de la República que duermen en los anaqueles de nuestras bibliotecas coinciden, generalmente, en su desdén o su ignorancia de la trama económica de toda política.”.. “Nada resulta más evidente que la imposibilidad de entender, sin el auxilio de la Economía, los fenómenos que dominan el proceso de formación de la nación peruana... explica sus raíces.”... “El hecho económico encierra, igualmente, la clave de todas las fases de la historia de la república... No es posible

¹⁶⁰ José Carlos Mariátegui. *Ibíd.*, p. 250.

¹⁶¹ José Carlos Mariátegui. *Ibíd.*, p. 248.

¹⁶² José Carlos Mariátegui. *Obras. Tomo I.* Casa de las Américas, La Habana Cuba, 1982, p. 228.

comprender la realidad peruana sin buscar y sin mirar el hecho económico... el problema fundamental del Perú, que es el indio y la tierra, es ante todo un problema de la economía peruana. La actual economía, la actual sociedad peruana tiene el pecado original de la conquista. El pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio”.¹⁶³

Sin embargo, la gran aportación teórica y metodológica del análisis de Mariátegui sobre las formas de articulación y relación que se establecen entre el capitalismo internacional y América Latina, reside en descubrir que éstas fueron signadas por un hecho cultural y social que marca, históricamente, el proceso de la identidad latinoamericana: el subdesarrollo y la dependencia.

En efecto, Mariátegui identifica y denuncia la existencia de una dependencia histórica –estructural y económica- en la formación de América Latina.

Así, dice:

“Un país políticamente independiente puede ser económicamente colonial. Estos países sudamericanos, por ejemplo, políticamente independientes, son económicamente coloniales. Nuestros hacendados, nuestros mineros, son vasallos, son tributarios de los trusts capitalistas europeos.”¹⁶⁴... “El desarrollo –de la industria, la agricultura y la hacienda- aparece íntegramente subordinado a la colonización económica de los países de América Latina por el capitalismo occidental.”... “La producción del algodón –por ejemplo- no esta regida por ningún criterio de economía nacional. Se produce para el mercado mundial sin un control que prevea en el interés de esta economía, las posibles bajas de los precios derivados de periodos de crisis industrial o superproducción algodonera.”... “El obstáculo a una solución, se encuentra en la estructura misma de la economía peruana. La economía del Perú, es una economía colonial: Su movimiento, su desarrollo, están subordinados a los intereses y a las necesidades de los mercados de Londres y de Nueva York. Estos mercados miran en el Perú un depósito de materias primas y una plaza para sus manufacturas.” En última instancia, “nuestros latifundistas, nuestros terratenientes, cualesquiera que sean las ilusiones que se hagan de su independencia, no actúan en realidad sino como intermediarios o agentes del capitalismo

¹⁶³ José Carlos Mariátegui. *Obras. Tomo II.* op. cit., pp. 296-299.

¹⁶⁴ José Carlos Mariátegui. *Obras. Tomo I.* op. cit., p. 275.

extranjero.”¹⁶⁵ En suma, “la dependencia de la economía peruana se deja sentir en toda la vida de la nación.”¹⁶⁶

De esta manera, la visión de Mariátegui sobre la vinculación de la economía y la identidad posee un doble valor analítico. Por un lado, anticipa el estudio del fenómeno de *la dependencia estructural* de los países periféricos *subdesarrollados* respecto de los centros industriales hegemónicos del capitalismo internacional: el imperialismo y la dependencia. Cuestión que se retoma en los años sesenta y setenta del siglo XX con la aportación de los importantes análisis de Raúl Prebisch y la CEPAL y con una de las mayores contribuciones y construcciones teóricas y metodológicas de los estudios en ciencias sociales de América Latina: la Teoría de la Dependencia y el Subdesarrollo.

Y, por el otro, la balcanización, la atomización y la dependencia económica de América Latina, son analizadas y denunciadas por Mariátegui porque constituyen y significan un atentado a la identidad y la cultura de las sociedades latinoamericanas que vieron, drásticamente, modificada, alterada y sellada sus formas de vida y existencia por este proceso histórico internacional.

Quien sintetiza e interpreta, lúcida y contemporáneamente, la visión mariateguiana del origen histórico de la dependencia estructural latinoamericana son dos importantes y destacados pensadores marxistas latinoamericanos: Agustín Cueva y Ruy Mauro Marini. Cueva dice “Si con algún movimiento fundamental de la historia ha de relacionarse la colonización de América Latina, es con la acumulación originaria en escala mundial, entendida como un proceso que a la par que implica la acumulación sin precedentes en uno de los polos del sistema, supone necesariamente la desacumulación, también sin precedentes, en el otro extremo. Por lo tanto, y condición de no tomar la concentración esclavista o feudal de tierras en América por un proceso de acumulación originaria local, es

¹⁶⁵ José Carlos Mariátegui. *Textos Básicos*. op. cit., pp.87-104.

¹⁶⁶ Miguel Rojas Gómez. op. cit., p. 88.

evidente que el movimiento metropolitano de transición al capitalismo frenó, en lugar de impulsar, el desarrollo de este modo de producción en las áreas coloniales.”¹⁶⁷ Por esta razón, Marini concluye que “la historia del subdesarrollo latinoamericano es la historia del desarrollo del sistema capitalista mundial. Su estudio es indispensable para quien desee comprender la situación a la que enfrenta actualmente este sistema y las perspectivas que se le abren.”¹⁶⁸

En este sentido, una de las perspectivas para recuperar el espacio y el lugar de la identidad y la cultura marcada por la condición de dependencia, es planteada por Mariátegui de manera clara y directa: eliminar esa condición mediante formas, vías y caminos que lleven al socialismo. Es decir, Mariátegui asume que el verdadero desarrollo nacional independiente, democrático, diverso e igualitario latinoamericano, sólo es posible cancelando las estructuras de dependencia capitalista como una condición *sine que non* para reafirmar la latinoamericanidad que se traduce y expresa, siempre, en forma de valores, costumbres, tradiciones y pautas de vida que dan la característica a la identidad y cultura en América Latina. Hoy día, en el inicio del siglo XXI, este problema –la eliminación de la dependencia estructural del mercado internacional globalizado– se reconoce categóricamente como una necesidad vital para el desarrollo y pervivencia de América Latina.

En conclusión, las reflexiones mariateguianas sobre la cuestión de la cultura, la identidad y la cuestión indígena latinoamericana, podemos establecer lo siguiente: Mariátegui no trata de idealizar el pasado o ser esencialista de lo autóctono como lo único válido, su preocupación fundamental radica en la importancia de la herencia desde un punto de vista de un presente en el que el sistema económico y político imperante margina a un sector –el indígena– mayoritario de la población peruana y latinoamericana.

¹⁶⁷ Agustín Cueva. *El Desarrollo del Capitalismo en América Latina*. México, Siglo XXI Editores, 1977, p.13

¹⁶⁸ Ruy Mauro Marini. *Subdesarrollo y Revolución* México. Siglo XXI Editores, 1974, Pág. 3.

Desde esta perspectiva, lo más importante, valioso y original de Mariátegui, es que pone juntos el análisis del sistema económico en que se inserta la población indígena con el tema de la identidad étnica y cultural de América Latina. En consecuencia, la identidad se concibe en Mariátegui como un componente necesario del concepto de liberación, pues está ligada de manera íntima al enfrentamiento y desafío con el poder dominante para demandar reconocimiento, participación e igualdad en la sociedad civil.

El proceso de identificación social, cultural o étnica implica delinear los límites “entre el Yo el Otro, creando puntos de contacto entre el origen de un colectivo y su inserción en un conjunto que lo absorbe y relega a un rol subalterno. En este contexto, Mariátegui entiende la identidad como práctica que tiene como objetivo identificar los rasgos peculiares de una comunidad *–la indígena–* y ponderar los valores asociados con una cierta herencia u origen que ponen en contacto a un grupo de individuos con su pasado *–cultural–* histórico.”¹⁶⁹

Por lo que concluimos que para José Carlos Mariátegui: la cultura y identidad latinoamericanas no son cosas o valores dados, sino complejos procesos condicionados histórica y socialmente. Por ello, resulta imprescindible analizar y explicar la intencionalidad subyacente en la esencia de los fenómenos culturales, pues en ellos y su función-acción es donde se encuentra la interpretación de la totalidad de cada nación, de cada sociedad, de cada pueblo, de cada etnia y grupo indígena.

Así, cuando Mariátegui advierte que una de las bases fundamentales de la revolución social es la cultura, los elementos de universalidad y transformación revolucionaria se encuentran, justamente, en la identidad cultural de cada sociedad latinoamericana. Parafraseando a José Martí: Ser cultos para ser libres.

¹⁶⁹ Enrique Luengo. *op. cit.*, p. 7.

2.3.- Leopoldo Zea.

Como es sabido, la obra filosófica de Leopoldo Zea es vasta y profunda y cubre una gran diversidad de temas humanistas -es el fundador de la filosofía latinoamericanista conocida como filosofía de la liberación- sobre América Latina y el mundo¹⁷⁰. En este sentido, de acuerdo a nuestro interés y guión de la presente investigación, sólo abordaremos las reflexiones que el destacado filósofo mexicano y pensador universal dedicó a la cuestión de la identidad latinoamericana y la cuestión indígena.

Sin embargo, antes de llevar a cabo dicha tarea, creemos que es importante –metodológicamente- hacer aquí, una breve consideración a la visión de conjunto –como reflexión histórica- que Leopoldo Zea tiene sobre la caracterización general de la historia cultural de América Latina como marco introductorio a su pensamiento relativo la cuestión indígena y la identidad latinoamericana.

Leopoldo Zea al referirse y explicar el sentido de la historia y de la cultura latinoamericana como conciencia de lo humano, de su universalidad y de su impronta, nos advierte lucidamente:

“La cultura de un pueblo, o grupo de pueblos, es lo que da sentido a sus múltiples expresiones, a su historia y a los proyectos que se derivan de esa historia...La historia de la cultura nos muestra lo han sido los pueblos a partir de lo que han querido ser, enfrentado la realidad que ha de ser sometida a tales proyectos. La cultura es por esencia liberadora de los obstáculos que impide a los hombres y pueblos realizar sus proyectos. La cultura en América Latina tiene más marcado este carácter libertario, por ello posee características peculiares que la distinguen de otros proyectos culturales... (*Sin embargo*) un 12 de octubre de 1492, se dice, se inició el encuentro de dos mundos y será a partir de este encuentro que se forme una región de la Tierra conocida en general como América y dentro de América, en concreto Hispanoamérica, Iberoamérica, Latinoamérica o Indoamérica. Encuentro de dos mundos, dos culturas, dos concepciones del

¹⁷⁰ A guisa de ejemplo, la magna obra de Leopoldo Zea cubre, en una visión global, los siguientes temas generales: Filosofía latinoamericana –*como filosofía propia, como filosofía de la praxis, como filosofía de la conciencia y liberación* -; Filosofía de la historia; El surgimiento y crisis del positivismo en México y América Latina; El romanticismo; La ilustración; El liberalismo; El humanismo; La cultura americana y la cultura europea; Historia de las ideas en México y América Latina; El pensamiento latinoamericano; El indigenismo; La dialéctica de la conciencia americana; La dependencia y liberación de la cultura latinoamericana, Identidad e integración latinoamericana; La Unión Europea; La globalización y el futuro de América Latina; entre otros muchos.

mundo... En este encuentro de mundos y culturas, quienes lo hacen posible con su hazaña son los menos dispuestos a comprender a otra cultura que no encaja con la propia. Son los menos dispuestos a entender otra concepción del mundo y de la vida que no sea la de su propio mundo y vida. La cultura así encontrada estará, por ello, condenada a la destrucción, la manipulación y con ella a su encubrimiento. En este sentido se orientan la conquista y la colonización, se orienta el encubrimiento de los así descubiertos, conquistados y colonizados. Pero no pudiendo borrar ni anular grandes culturas como las que se encontraron en el Perú y México, les sobrepusieron la suya. Sobre los teocallis levantaron iglesias, sobre las piedras del imperio inca, los palacios de los conquistadores y colonizadores. Los misioneros pusieron cruces de piedra en lugares donde se suponía se adoraba al diablo; trajeron vírgenes como la de la Guadalupe para sobreponerla sobre la sangrienta Coatlicue. Se encubrió así lo que no se podía comprender, aunque debajo de lo encubierto seguiría latente el mundo encubierto que pugnará a lo largo de esta nuestra historia por hacerse presente, esto es, por liberarse. A la cultura de dominación encubridora se enfrentará una cultura de liberación descubridora...Para ser parte del mundo y la cultura del otro, había que renunciar a los propios. Los descubridores de América no fueron, en este sentido, menos excluyentes. Por ello, cuando no pudieron anular, dominaron; incorporaron a los indígenas a su mundo, cultura y concepciones, y les dieron el lugar que les correspondía dentro de esta concepción; un mundo en el que eran admitidos graciosamente. La condición para entrar en ese mundo era que aceptasen su carácter servil".¹⁷¹

Sin embargo, Leopoldo Zea ve en este encuentro-imposición de y entre culturas –o, de acuerdo con el maestro Zea, encubrimiento de culturas por las diversas percepciones del mundo al momento del encuentro–, la racionalidad instrumental explicativa para la centralidad de la búsqueda y definición de la identidad latinoamericana. En efecto, el filósofo mexicano nos explica que:

“En esta región, en América, no solo se dio el brutal encuentro de los pueblos ibéricos con los pueblos nativos de viejas expresiones de la cultura europea pagana y cristiana con las desconocidas culturas indígenas; también en América se encontraron expresiones...(*de un*) conflicto expreso en la lucha por la hegemonía sobre Europa entre España y la Gran Bretaña, entre Felipe II e Isabel I. Conflicto que se proyectó en América dando origen a dos concepciones del mundo, propias de dos regiones aún se enfrentan en nuestros días. Concepciones de las que una América ha hecho partir justificaciones para su hegemonía. Concepciones a través de las cuales se han expresado y delineado las que parecen opuestas identidades de una y otra América, las designadas como latina y como sajona. La reflexión sobre esas encontradas expresiones de identidad acaso nos permita precisar la buscada identidad latinoamericana”.¹⁷²

¹⁷¹ Leopoldo Zea. *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. 1990, pp. 47-49.

¹⁷² Leopoldo Zea. “Identidad e integración Latinoamericana” en *Cuadernos Americanos*, nueva época, año 1, vol. 1, No. 1, enero-febrero de 1987. México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 170-171.

Por ello, Leopoldo Zea sintetiza y concluye que percibir y explicar la identidad latinoamericana a partir de la toma de conciencia de la situación de dependencia y de la conciencia de lo que nos es común histórica y culturalmente, se podrá encontrar un camino propio para la integración de la región.

Zea lo dice en los siguientes términos:

“La ineludible identidad histórica y cultural de los pueblos que forman la América Latina habrá de ser el instrumento central en la búsqueda de la integración de la región. Existe una historia común, impuesta por diversas formas de dependencia y por los esfuerzos hechos para anularlas. Una cultura común, que ha permitido a nuestros pueblos, pese a sus ineludibles diferencias, entenderse entre sí a lo largo del subcontinente del Río Bravo a la Tierra de Fuego. Un origen común, el impuesto por la dependencia a lo largo de quinientos años. Una historia común, la que esta dependencia ha impreso en el afán por ponerle fin. Una cultura común, que ha dado sentido a esta historia, y con tal sentido la posibilidad de rebasar la dependencia en el logro de otra relación que deberá ser la de solidaridad. Una historia común, originada en el encuentro de culturas y etnias diferentes a las que la cultura ha dado sentido. Sentido que ya integrado, a lo largo de la misma, una América Latina que aparece encontrada y dividida... Se piensa que el proyecto de integración bolivariana, y de quienes lo han intentado a lo largo de esta nuestra historia, habría corrido otra suerte si quienes los siguieron hubiesen tendido conciencia de lo común que tienen entre sí los pueblos de esta América y lo que esta conciencia de lo común pudo haber implicado para el propio y peculiar desarrollo y modo de ser, que lejos de anularse se potenciaría”¹⁷³.

La identidad latinoamericana y la cuestión indígena en Zea.

Podemos afirmar, sin duda alguna, que las reflexiones de Leopoldo Zea en torno a la identidad, la cultura y el problema indígena latinoamericano están dirigidas, primariamente, a la búsqueda y encuentro con el hombre, a la ubicación histórico-social del hombre y de la humanidad como sujeto y actor de la historia en su universo concreto.

Es decir, del hombre latinoamericano, de su identidad humana, de su ser histórico-concreto, pero, sobre todo, de su situación de dependencia y liberación mental.

¹⁷³ Leopoldo Zea. “La identidad cultural e histórica de América Latina y la universidad” en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, año IV, Vol. 6, Numero 24 noviembre-diciembre de 1990, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 182-183.

Como nos advierte el maestro Leopoldo Zea:

“Pero no con el hombre como una abstracción, con aquella abstracción romántico-liberal que en nombre de generalidades puede sacrificar al hombre, a los hombres concretos, sino al hombre con sus peculiaridades y sus diferencias, incluyendo dentro de esas peculiaridades, la cultura y la piel que hace de él una persona concreta y no una abstracción...en una historia que queramos o no, nos es común. Una historia de planos verticales en los que unos hombres se encuentran dominando y otros dominados... Una sociedad latinoamericana que parece estar formada por capas sobrepuestas sin posibilidad alguna de asimilación. Superposición creada y estimulada por el mismo mundo occidental en su expansión, conquista y dominación de otros pueblos y sus hombres. Superposición, inasimilación cultural e histórica que se refleja en Latinoamérica en una, al parecer, permanente inmadurez... De esta forma, el pensamiento latinoamericano contemporáneo renuncia, definitivamente, al uso de definiciones etnológicas en las que se establecieron nuevas formas de dominio sobre una gran masa de hombres de esta América, o bien pretendiendo justificar su exterminación en donde su presencia tenía menos volumen...[por ello] la problemática del pensamiento latinoamericano la ha provocado, centralmente, la conciencia de la situación de dependencia. Una situación que el dominador ha venido justificando partiendo de lo que llamamos regateo de la humanidad. Esto es, partiendo de un modelo de humanidad, el propio del dominador, con el que se califica a la humanidad del dominado. De esta calificación se hará depender la dominación e inclusive, la destrucción del hombre que no se asemeje al modelo. De allí la preocupación de los naturales o nacidos en esta América por hacer destacar su humanidad... La preocupación del pensamiento latinoamericano se enfocará a demostrar, ante ese mundo, la humanidad de sus hombres, el humanismo de su cultura. La preocupación de los emancipadores mentales del siglo XIX fue la formar hombres que respondiesen a los modelos que presentaba el nuevo colonialismo. El fracaso de este intento y la conciencia de marginalización frente a una cultura que se expandía por todo el orbe, junto con los intereses de los hombres que la habían originado, planteará, nuevamente en problema en el siglo XX. Resultado de ese nuevo planteamiento ha sido el pensamiento de un Rodó, un Martí, un Mariátegui y otros muchos latinoamericanos.”¹⁷⁴

Como puede observarse, la identidad del ser latinoamericano en el pensamiento y la filosofía de Leopoldo Zea tiene como eje central la conciencia de la dependencia y esa toma de conciencia tiene como tendencia lógica y concreta el anhelo y la búsqueda de la liberación. Por lo tanto, Zea considera que la libertad constituye el fin de toda filosofía de la historia. Razón y fin que sólo se consigue suprimiendo la situación de dominación y dependencia. Con la conquista de la libertad se consigue la configuración de un hombre nuevo que abarque a todos los hombres. Se trata, pues, de la libertad de los hombres concretos, libertad que esta estrechamente vinculada con la igualdad. La desigualdad quebranta, por tanto, la libertad.

¹⁷⁴ Leopoldo Zea. *El Pensamiento Latinoamericano*. México, Editorial Ariel. Seix Barral. 1976. pp. 450, 459, y 474,

En efecto, Leopoldo Zea nos explica, de manera lúcida, que la identidad latinoamericana ha de ser definida en la búsqueda –a través del pensamiento social- de una relación que no sea la de dependencia:

“El pensamiento latinoamericano parte desde sus orígenes, de esa peculiar situación de dependencia. Y, como natural expresión de esta preocupación, la búsqueda de lo que considera la propia identidad. Una identidad puesta en entredicho por el pensamiento del colonizador, que hace de tales identidades, simple instrumento de la propia. La identidad del colonizador es una identidad que no puede ser puesta en entredicho, identidad firme, segura, como el “Yo pienso, luego soy”; una existencia que al ser pensada ya es afirmada. Para el latinoamericano el pensar no garantiza su propia existencia, pues está su existencia la que ha sido puesta en entredicho por lo que tiene de peculiar. La peculiaridad de su mestizaje, étnico o cultural, pues es de esta peculiaridad mantener su servidumbre. Por ello el problema de la identidad ha sido y es un problema central del pensamiento latinoamericano... Afirmando su propia identidad es que el latinoamericano afirma su derecho al respeto que merece el hombre por ser hombre; afirma su propia e indiscutible dignidad... La toma de conciencia de la propia identidad viene así a ser el meollo y el punto de partida de la problemática del nuevo pensamiento latinoamericano. Toma de conciencia de una identidad que le distingue de otras identidades, que le personifica y le concretiza y, en ese sentido, le iguala con esas otras expresiones del hombre. En este saberse igual por ser distinto está, precisamente, el meollo de la relación social entre individuos y pueblos. Reconocimiento que permite que un hombre, o un pueblo, se reconozcan en otro como su semejante y por ello, como su igual... El respeto al derecho de los otros, implica, precisamente, el respeto a las múltiples identidades que dan concreción a hombres y pueblos. Respeto que plantea la necesidad de una relación social que no descansa ya en forma alguna en la relación vertical de dependencia, sino, por el contrario, en una relación horizontal de solidaridad. La relación que han de guardar entre sí los hombres y pueblos de diversas etnias y culturas que lejos de ser sacrificadas deben ser manifestadas como expresión de lo que debe ser respetado para que sea posible una auténtica sociedad.¹⁷⁵

En relación a la necesidad de creación y adaptación del pensamiento y la filosofía a la realidad concreta, Leopoldo Zea toca y reafirma el sentido de autenticidad e identidad. Es decir, la falta de autenticidad en el pensamiento latinoamericano tiene causas sociales e históricas, Zea ha señalado, con puntual énfasis, la dependencia y la marginalidad histórica. Sin embargo, la dependencia limita pero no excluye la posibilidad de un pensamiento filosófico genuino. El mismo planteamiento de la pregunta por la inautenticidad de nuestra filosofía es ya, de acuerdo con el maestro Zea, un primer paso a la autenticidad. Leopoldo Zea nos aclara: “La interpretación filosófico-histórica de la relación que, desde el punto de vista cultural, ha venido guardando América Latina con Europa u Occidente es lo que dará originalidad a la filosofía que parece ser la propia de

¹⁷⁵ Leopoldo Zea. “Problemática de un nuevo pensamiento latinoamericano” en Leopoldo Zea. *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuadernos de Cuadernos, Núm. 4, 1993, pp. 375, 376 y 377.

esta nuestra América, al decir de Gaos. El punto de vista propio sobre la más propia realidad, incluyendo la conciencia de la relación de dependencia. Conciencia de la relación de dependencia que, dentro de esta interpretación, va permitir ofrecer el punto de vista de los dominados sobre sus dominadores, cambiando así el enfoque del conocimiento de la historia y su interpretación, la visión de los vencidos, como diría Miguel León Portilla.¹⁷⁶

Más importante aún, resultan las reflexiones de Leopoldo Zea cuando percibe y sitúa a la filosofía y el pensamiento latinoamericano como instrumento de identidad y diversidad creativa contra los modelos y discursos de la filosofía y el pensamiento del dominador.

Leopoldo Zea lo deja claro:

“Es frente a este discurso magistral, totalitario, dominador e imperial, que esta nuestra América necesita afirmar su derecho al propio discurso, a su expresión regional, pero no por ello menos racional que el discurso magistral. Discurso regional que es la contrapartida del *logos* totalitario. Es en la América Latina en donde se ha reclamado con mayor insistencia el derecho a la participación en un discurso que ha de ser multirracial y multicultural...[donde] se defiende el derecho a disentir, a expresarse de otra forma que la establecida por el discurso magistral. La razón, el *logos*, no es unívoco, sino la razón a través de la cual pueden comprender y hacerse comprender los hombres sin renunciar a sus particularidades... Porque cada hombre, como cada pueblo, son peculiares, diversos de otros hombres y pueblos, pero no por eso menos hombres... Un filosofar que ha surgido en este nuestro continente, en América, como reacción al *logos* como discurso magistral y totalitario que ha dado origen a guerras, represiones y genocidios. Un filosofar ya viejo en nuestra América, que ha tenido que luchar a lo largo de su historia por subvertir el dominio impuesto... Ha sido frente a este filosofar totalitario que la América, tanto la sajona como la latina, reclamó el derecho a la propia expresión en un contexto continental de solidaridad y no de dependencia. Una sola gran América, desde Alaska hasta la Patagonia, que, sin dejar de ser América, pueda hacer expresar su multiplicidad, la pluralidad de sus expresiones. Una América multicultural. Dentro de esta filosofía es que tiene sentido preguntarse sobre la posibilidad de un filosofar como instrumento de comprensión interamericana y universal... Un filosofar que al mismo tiempo que permite definir la propia identidad, pueda ser capaz de comprender otras expresiones de lo humano; comprender las múltiples expresiones de un ente que no es unívoco, sino múltiple. Se aspira aquí a la comprensión que abarque la totalidad del Continente sin menoscabo de las concretas expresiones de sus hombres y pueblos.”¹⁷⁷

¹⁷⁶ Leopoldo Zea. *Filosofía de la historia americana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 27.

¹⁷⁷ Leopoldo Zea. “La filosofía como instrumento de comprensión interamericana” en Leopoldo Zea. *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuadernos de Cuadernos, Núm. 4, 1993, pp. 155, 157 y 157.

De la reflexión anterior, Zea nos conduce, de manera inevitable, a su síntesis filosófica sobre superior necesidad de crear un pensamiento propio que afirme la identidad latinoamericana y, en definitiva, deje de adoptar e importar modelos de pensamiento que tienen poco que ver con la realidad concreta latinoamericana. Sólo así, se dará lo que el maestro Zea concibe como hombre nuevo y libre latinoamericano. Es decir, la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación. Liberación de la dependencia y la marginalización de la historia. Una filosofía latinoamericana que responda a una cultura auténtica, propia de nuestra América.

Leopoldo Zea, lo explica acertada y lúcidamente así:

“El fracaso de los modelos adoptados dependió, precisamente, de la imposibilidad del latinoamericano para dejar de ser latinoamericano transformándose en sajón, yanqui, occidental, etcétera. Esto es, fracasó por no haber sabido incorporar a su propia estructura, de hombre concreto, expresiones de las estructuras de otros hombres. Por ello, al revés del europeo que nos servía de modelo, nunca fuimos demócratas ni liberales, como tampoco formamos parte de las estructuras capitalistas de otra forma que la de instrumento, bajo una nueva subordinación. Hemos sido, pura y simplemente, hombres colonizados y no ha sido negándonos simplemente como tales que hemos dejado de serlo. Adoptar, por ejemplo, la Constitución de los Estados Unidos no nos a convertido en un conjunto de pueblos demócratas y liberales. Como tampoco la adopción del positivismo hizo de nosotros hombres prácticos, capaces de inventar y utilizar las técnicas que ahora imperan en el mundo. Pese a ello seguimos siendo un pueblo colonizado, dependiente, porque no asimilamos nuestra colonización, nuestra dependencia, tal como el europeo asimiló etapas de su historia en las que taimen unos hombres fueron dominados por otros. Pensamos que cerrando los ojos a nuestro pasado, y a nuestro presente, íbamos a saltar, milagrosamente, a la libertad... Debemos terminar con esta situación, pero no en forma inauténtica, disfrazándonos de hombres libres, sino luchando por ser libres. Es nuestro ser el que debe liberarse de la dependencia, no tratando de anular este nuestro ser en nombre de la independencia. Es el mismo hombre dependiente el que ha de ser libre. No libre de acuerdo a un modelo, sino libre de acuerdo con sí mismo. No tiene ya sentido hablar de modelos a seguir en la libertad, porque no puede haber modelos, arquetipos de libertad, sino, simplemente hombres libres, cualesquiera sea la forma en que esta libertad se expresa o vaya expresándose. Ya que son los modelos los que acaban imponiendo nuevas subordinaciones. El aceptar un modelo es ya aceptar una subordinación. Ningún hombre, ningún pueblo, puede ser modelo de libertad, simplemente todo hombre, todo pueblo, debe ser libre y por serlo, capaz de reconocer la libertad de los otros por distintos o semejantes que éstos parezcan. Son los modelos los que crean los paternalismos, las dictaduras para la libertad y en nombre de la libertad... Ya no imitar sino asimilar experiencias para una tarea que ha de ser común a todos los hombres, y abra la posibilidad de un hombre nuevo; nuevo por su capacidad para hacer de su largo pasado el material de su novedad... si queremos participar en la hechura de ese nuevo mundo, de ese hombre nuevo, sin que deje de ser hombre, entonces inventemos, descubramos.”¹⁷⁸

¹⁷⁸ Leopoldo Zea. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México, Editorial Joaquín Mortiz, 1974, pp. 44-47.

Por último, la cuestión indígena en el pensamiento Leopoldo Zea nos muestra, de manera categórica, que contrario a lo que frecuentemente se discutía y se afirmaba hasta hace muy poco tiempo sobre las cuestiones del indigenismo en América Latina, la esencia del problema indígena latinoamericano no se encuentra ni se relaciona con el llamado aislamiento cultural de los indígenas, ni mucho menos con el aislamiento económico o su insuficiente integración y atención pública de los gobiernos nacionales. Leopoldo Zea establece que el problema de los indígenas en América Latina, como en el mundo subdesarrollado y dependiente en general, se encuentra en las estructuras económicas propias del capitalismo internacional y sus manifestaciones de dominación apropiación y explotación: la tenencia de la tierra. En este sentido, Leopoldo Zea nos hace, primeramente, una aguda síntesis de ubicación histórica del problema indígena en la formación social latinoamericana.

Zea nos señala:

“Difícil, en extremo, ha sido, y aún sigue siendo, comprender el papel del indígena, el indio, en la formación e integración de las nacionalidades que van surgiendo en la América Latina... Al indio le tocó asumir el puesto más pesado y difícil de la sociedad surgida al terminarse la conquista. La división de clases, que fue al mismo tiempo división de trabajo en las sociedades llamadas occidentales, tomó en esta América el carácter de una división de castas, un carácter racista que Europa ya había trascendido por obra y gracia del cristianismo. El indio fue visto como un instrumento al servicio de los intereses de sus conquistadores...El mismo hombre que en la península le había tocado el papel de proletario, se transformó en las tierras conquistadas en señor, amo...Millares, millones de hombres de otros hábitos y costumbres, pero más aún, de carne cobriza y ojos oscuros, hombres racialmente distintos, estaban allí para ‘callar y obedecer’, como diría el virrey español en la Nueva España. Estaban allí para producir a la tierra que fuera de los indígenas, pero ahora pertenecía a sus conquistadores; junto con las tierras se adquiría también la propiedad de sus hombres...El conquistador y sus descendientes, al igual que los antiguos griegos, trataron de justificar su vasallaje, negando al indígena la calidad de Hombre; bestias o menos que bestias debieran ser esos entes tan distintos física y culturalmente de sus conquistadores”.¹⁷⁹

Pero, sobre todo, Zea nos advierte que la solución del problema indígena es verlo, ante todo y sobre todo, como un problema social-histórico de exclusión.

¹⁷⁹ Leopoldo Zea. “Derechos humanos y problema indígena”, en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, año VIII, Vol. 3 Mayo-junio de 1994. México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 23-24.

En efecto, Leopoldo Zea nos dice que:

“El indígena no es sino un hombre concreto. Por ello...los indígenas deben ser vistos como hombres concretos que son como todo los hombres, con una etnia, una cultura, una concepción del mundo de la que hay que partir para relacionarnos con otras etnias, culturas y concepciones del mundo, tratando de comprender y hacerse comprender, lo cual no es posible si en lugar de incorporar al indígena a la nación, se lo margina en una supuesta y falsa defensa de su identidad. El problema social-humano es el de la reivindicación del hombre llamado indio, como lo es la del negro africano, el amarillo asiático y todos los hombres diversos entre sí; siempre distintos y por serlo, iguales, semejantes en la ineludible diversidad de sus expresiones.”¹⁸⁰

Aún más incuestionable resulta la reflexión de Zea al referirse, críticamente, al tratamiento, la interacción, función y sentido del etnicismo y el indigenismo del Estado nacional latinoamericano que ha visto, históricamente, al indígena como objeto, falto de integración, asimilación y educación a la cultura occidental.

El filósofo mexicano expone:

“Se trata, pura y simplemente, de justificaciones que se dan a sí mismos unos hombres para explotar a otros. Ni el indio, ni el negro dejan de ser hombres porque tengan un color de piel distinto de la piel de su explotador. Dejan de serlo porque con el pretexto de la piel, como podría serlo cualquier otro, se cosifica a estos hombres y se les instrumenta. El hombre no puede ser instrumento de otro hombre, pero sí lo es el indígena o el negro, sí se hace del color de su piel el índice de su infrahumanidad. Una infrahumanidad que no podrá jamás ascender a la humanidad, como no podrá dejar de ser indio o negro... Es el resultado de la conquista mediante la cual el conquistador se apropió de la tierra y del hombre que la trabajaba, convirtiéndolos en instrumentos de su propio bienestar... El explotador siempre encontrara razones morales para mantener la explotación y la educación será inútil si no se ofrecen al indígena las oportunidades de realizar lo que ha aprendido... El indígena ha de incorporarse, por su propio esfuerzo, tomando conciencia de su innegable humanidad, a una tarea que ha de ser común a todos los hombres de esta América. No más la dependencia frente a quienes supuestamente otorga o concede libertades. Éstas han de ser alcanzadas por cada hombre concreto, debe ser objeto de su no menos concreta responsabilidad.”¹⁸¹

¹⁸⁰ Leopoldo Zea. “Mariátegui y el Hombre Llamado Indígena” en Liliana Irene Weinberg y Ricar Melgar Bao. *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*. México, Cuaderno de Cuadernos, UNAM, 2000, p. 223.

¹⁸¹ Leopoldo Zea. *El Pensamiento Latinoamericano*. México, Ariel Seix Barral, 1976, pp. 457 y 458.

Sin embargo, Leopoldo Zea en su clásico ensayo, *Negritud e indigenismo*, nos presenta una rigurosa y excelente síntesis histórica sobre el auténtico sentido -social y concreto- del indigenismo y la situación y tratamiento de las poblaciones indígenas en América Latina y su futuro de liberación. Abordaremos las ideas centrales del ensayo.

El maestro Zea dice:

“El indigenismo, como preocupación por valorar al indio y su cultura, se hace ya patente a fines del siglo XVIII, esto es, pocas décadas antes de que se inicie el movimiento de emancipación política de los países que forman la América Latina. Una preocupación que surge frente a la afirmación de naturistas europeos tales como Jean Louis Leclerc Buffon y Cornelio De Pauw respecto a la inmadurez o decadencia de la naturaleza americana y como parte de ella la inferioridad, degeneración y bestialidad del indio americano, con la consiguiente negación de sus existencia, o simple posibilidad de una cultura indígena. Una negación que implicaba obviamente la incapacidad de los habitantes de esta América, en especial de la América Septentrional, para emanciparse del dominio europeo... Una vez alcanzada la independencia política de los pueblos que formaban la América Latina se volvió a plantear el problema de la supuesta inferioridad del hombre americano y su cultura pero a partir ya de los propios latinoamericanos. Una inferioridad que abarcaría todo el pasado colonial de esta América incluyendo tanto el pasado indígena, como el hispano y el mestizaje que el encuentro de ambos había originado. Esto es, se afirma la inferioridad de todo el pasado cultura latinoamericano, así como el del hombre que esta cultura había originado, el todo en una situación marginal frente a las grandes naciones que eran líderes del progreso en el siglo XIX, Francia, Inglaterra y los Estados Unidos de Norteamérica. Era ante ellos que los países colonizados por España y Portugal estaban a la zaga, atrasados en el camino hacia el progreso. Para poner fin a esta situación se consideró necesario negar todo el pasado y lo que éste significaba. Para alcanzar la civilización, a que conducía el progreso, habría que negar la barbarie, conjuntamente representada por el pasado indígena... Al iniciarse el siglo XX, y ante el fracaso del proyecto cultural de la generación de emancipadores liberales que representó Sarmiento, el de hacer de la América Latina otros Estados Unidos, o hacer de los latinoamericanos los yanquis del sur, tal como lo pedía el mexicano Justo Sierra, se propone, a través de la obra del uruguayo José Enrique Rodó, una vuelta a la realidad propia de esta América, y con ello el rechazo de lo que llamó *nordomanía*. Es dentro de esta realidad, con la que tienen que contar los pueblos latinoamericanos, que está el indígena... El indigenismo se transforma así en latinoamericanismo, en expresión doble de lucha interna y externa que mantienen los pueblos en esta parte del continente para poner fin a su situación de dominación, de dependencia. El racismo es sólo justificación, entre otras, que un grupo de hombres enarbola para dominar a otros. El racismo sirve tanto a quienes tratan de mantener la explotación realizada por los peninsulares españoles y sus herederos criollos, como a quienes a nivel internacional han originado el neocolonialismo. Por ello la lucha en Latinoamérica deberá ser anti-oligárquica y anti-imperialista.”¹⁸²

En conclusión, la proyección y el objetivo central del pensamiento de Leopoldo Zea es la liberación y autonomía cultural, social y política de toda América Latina. Los problemas históricos comunes y la realidad actual en la que

¹⁸² Leopoldo Zea. “Negritud e indigenismo” en Leopoldo Zea. *Fuentes de la Cultura Latinoamericana. Volumen III*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 356-361.

viven y existen las naciones y sociedades latinoamericanas –el pasado y la herencia colonial, su identidad cultural y su dependencia-, conducen al maestro Zea a la construcción de esta proyección. Y en toda esa visión de conjunto, Zea recupera y proyecta el ideal bolivariano –y de Martí y de Sarmiento- de unidad e identidad latinoamericana como universalidad a partir de la igualdad entre los hombres diversos.

Leopoldo Zea lo advierte así:

“¿Tiene la América Latina una identidad? ¿Los hombres de esta región de la tierra poseen una identidad? ¿O es algo que ha de buscarse y realizarse? Por supuesto que nuestros pueblos poseen una identidad, la que se ha forjado a lo largo de su inevitable historia. Fue el coloniaje, para beneficio de los colonizadores, el puso en duda la identidad de otros hombres y pueblos e hizo la propia un modelo imposible de alcanzar. Nuestros pueblos, como los hombres que la forman, poseen una identidad, no la identidad de los otros, de sus conquistadores y colonizadores, sino la propia y la concreta identidad que los primeros han tratado de minimizar para justificar la imposición de sus intereses. Tenemos una identidad, nos guste o no nos guste. No podemos ser otros que lo que somos, como no lo puede ser ningún hombre ni ningún pueblo. Tenemos una identidad como tenemos una sombra. Sin embargo, no es necesariamente sombra, sino una extraordinaria expresión de riqueza de lo humano. La riqueza que le dan sus múltiples y diversos orígenes. Los propios de los pueblos que se han encontrado en esta región. Esta diversidad es la que va integrando en cada uno de los hombres y pueblos que forma esta América, una dimensión insospechada antes de ahora, la dimensión plenamente universal que suma y no resta. De esta integración, de este mestizaje de nuestra región, se viene hablando ya con orgullo en los últimos tiempos. Partir de ella será partir de lo plenamente humano y, al partir, afirmarlo y hacerlo pleno”.¹⁸³

El Maestro Zea concluye defendiendo, de manera significativa y en una perspectiva internacional, la cuestión del derecho a la diferencia, incluso más allá de la tolerancia, cuando propone (cambiar) iniciar de manera diferente La Declaración Universal de los Derechos del Hombre, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 1 de diciembre de 1948, en los siguientes términos:

¹⁸³ Leopoldo Zea. “La identidad cultural e histórica de América Latina y la universidad” op. cit, p. 189.

*“Todos los hombres los seres humanos son diferentes entre sí y por serlo son semejantes: Diferentes por su razón, piel, sexo, cultura, religión, lenguas y otras expresiones de lo humano que se concretizan y por ello le asemejan entre sí. Seres que tienen la capacidad de razonar y por ello de comprender y hacerse comprender: Es a partir de esta mutua e ineludible comprensión, que habrá que afirmar primordialmente el derecho a la diferencia, del cual habrá de derivarse el respeto al resto de los derechos que aquí se enumeran”.*¹⁸⁴

¹⁸⁴ Leopoldo Zea. “Derecho a la diferencia: más allá de la tolerancia” en *Mensaje de América. Cincuenta años junto a la UNESCO*. México, Cuadernos de Cuadernos, No. 7, UNAM/UNESCO, 1996, p. 194.

2.4.- Luís Villoro.

El pensamiento y la obra de Luís Villoro también va dentro la misma dirección –de Mariátegui y Zea- de realizar la investigación histórica concreta acerca de la identidad y ser del latinoamericano, pero a partir de una mayor complejidad de esa realidad. Es decir, desde la perspectiva necesaria de una filosofía auténtica, propia y autónoma. Una perspectiva fundamental que Luís Villoro plantea como condición analítica, para desentrañar la esencia del ser latinoamericano, del ser mexicano, partiendo de cómo se ha visto en la historia nacional y latinoamericana al indio y sus diferentes etapas de maduración en la toma de una “conciencia indigenista”. Pero siempre insistiendo en la necesidad de que una filosofía auténtica latinoamericana debe ser rigurosa en el análisis y, sobre todo, orientada hacia la crítica social.

El análisis del pensamiento y las reflexiones de Luís Villoro sobre el tema de nuestra investigación en este apartado –la identidad latinoamericana en el pensamiento social de América Latina-, lo llevaremos a cabo a través de los siguientes temas: *la necesidad de una filosofía auténtica latinoamericana; el indigenismo en América Latina; la cuestión de la identidad latinoamericana y el significado de comunidad; el Estado plural y el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas latinoamericanos y, por último, la universalización de la cultura occidental y la desintegración aparente de las cultura nacionales.*

En relación al primer tema sobre la perspectiva de una filosofía auténtica latinoamericana, Villoro cree y plantea que el principal modo de hacer una filosofía propia y auténtica es ubicarla en dos niveles: como instrumento de liberación y como pensamiento crítico y radical. En efecto, Villoro considera que la filosofía necesitaría dos condiciones para ser auténtica. Por un lado, ser una reflexión crítica radical, de las creencias que recibimos de épocas pasadas, teniendo la filosofía como función desenmascarar ese conjunto de opiniones que nos hacen dependientes; y convertir en objeto de reflexión el problema mismo de la

dominación, aunque con autonomía respecto a las vías prácticas para liberarnos de nuestra condición de dependencia.

Luís Villoro lo explica así:

“La reflexión filosófica en América Latina se ha puesto en cuestión continuamente a sí misma. En 1842, Juan Bautista Alberdi se planteaba ya el problema de la existencia de una filosofía latinoamericana y creía que ésta podría iniciarse al reflexionar sobre los problemas propios del nuevo continente. Desde entonces, muchos pensadores volvieron sobre el mismo tema: ¿Cómo sería posible una auténtica filosofía latinoamericana? Porque en nuestros países la filosofía parece tener todos los rasgos de la inautenticidad: falta de originalidad, superficialidad, carencia de continuidad y, sobre todo, dependencia imitativa de la producción filosófica de otros países. Al igual que otros campos de la cultura, la filosofía parece ser, en América Latina, un reflejo de la actividad que se realiza en las metrópolis culturales. Cobrar conciencia de esta situación, proponer vías para superarla, fue obra de pensadores como Alejandro Korn, José Carlos Mariátegui, Francisco Romero, Samuel Ramos, Leopoldo Zea... Toda filosofía sería relativa a una circunstancia histórica; la de América Latina debería tomar como objeto la suya propia... por afirmar su identidad nacional. La vuelta a lo propio, la reflexión sobre nuestro “ser”, nuestra “realidad”, formaba parte, en efecto, de un movimiento cultural más amplio que intentaba una recuperación y revaloración de las culturas nacionales... De acuerdo con estas ideas, habría, pues, que precisar el concepto de filosofía *auténtica*”¹⁸⁵.

Pero, ¿en que consiste y cual es la esencia de la filosofía auténtica para Luís Villoro? El filósofo mexicano lo expone lucidamente de la siguiente manera:

“La actividad filosófica auténtica implica un cambio de actitud: el paso de la simple reiteración de opiniones recibidas a su examen y crítica personales... Y ese examen debe realizarlo cada quien, mediante el ejercicio de su propia razón. Cada quien debe ser capaz de poner en cuestión las razones en que pretenden fundarse las opiniones y doctrinas recibidas y atenerse, para juzgarlas, a sus propias razones. Este es un requisito de la autonomía de la propia razón. En un primer sentido llamamos “auténtica” a una filosofía que cumple ese requisito. Autenticidad es autonomía de la razón. Es inauténtico, en cambio, un pensamiento que tiene a aceptar sin discusión personal suficiente las razones ajenas, a repetir filosofemas aprendidos sin haberlos puesto en cuestión. El pensamiento imitativo, que con tanta frecuencia se ha dado en nuestros países, es inauténtico por no consistir en un examen personal de las razones que pretenden justificarlo. Tan inauténtico es un pensamiento que reitera, sin ponerlas en cuestión, ideas heredadas de la propia cultura nacional, como el que repite ideas importadas. Porque la falta de autenticidad no consiste, en este sentido, en seguir doctrinas de otras culturas, sino en repetir un pensamiento que no está fundado en las propias razones. Inautenticidad es falta de crítica y de radicalismo en la reflexión... El pensamiento inauténtico es heterónomo, está pendiente de una razón ajena. Por ello es una forma de enajenación... En una situación de dependencia, es frecuente la imitación sin examen personal de sistema de pensamiento de las metrópolis culturales... El pensamiento imitativo es inauténtico, no por dejarse influir por ideas “extrañas a la realidad”, sino por aceptarlas sin una discusión y examen personal; es un pensamiento enajenado, no por no ser propio o peculiar, sino por carecer de autonomía racional. Una filosofía podría ser “peculiar” frente a la de otros países y, sin embargo, ser repetitiva e inauténtica; sería el caso de muchas doctrinas nacionalistas. A la inversa, una filosofía podría carecer de todo color local que la

¹⁸⁵ Luís Villoro. “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana” en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, Año I, Vol. 3, Número 3, mayo-junio de 1987, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 87-90.

distinguiera de la de otras naciones, y ser auténtica filosofía, por ser crítica y autónoma. En consecuencia, la superación de la inautenticidad no consiste en reflexionar sobre lo propio, sino en lograr las condiciones que permitan el desarrollo de una actividad filosófica autónoma¹⁸⁶.

Por lo tanto, la conclusión que Villoro propone en este tema, es producto de su criticidad rigurosa como postura racional. Lo expresa de la siguiente manera:

“En este sentido, una filosofía que busca el rigor y el radicalismo en la justificación de sus enunciados parte de una actitud contraria a la ideológica: Mientras las ideologías son producto de un pensamiento reiterativo que tiene por función mantener creencias insuficientemente justificadas, la filosofía rigurosa tiene una función liberadora frente a las creencias injustificables: Su fin es, en último término, el establecimiento de una comunidad racional y libre. En su meta, coincide con los objetivos de una revolución libertaria. Así, el propósito de una filosofía que se guíe por un afán de precisión y rigor racionales no se opone al de una filosofía de la liberación, propugnada por Leopoldo Zea; en su versión más radical, procura la emancipación del pensamiento respecto de un sistema de dominación. Las dos vías convergen en su meta¹⁸⁷.

Es a partir de esta concepción de la filosofía latinoamericana -como filosofía auténtica, crítica y radical-, que Villoro realiza uno de los estudios e investigaciones más importantes que sobre la cuestión del indigenismo se han hecho en América Latina: ***Los grandes momentos del indigenismo en México.***¹⁸⁸

En relación al tema del indigenismo en América Latina, es importante señalar, antes que nada, que el pensamiento indigenista atraviesa toda la historia social, cultural y política de América Latina, de manera particular toda la región de los países andinos. Sin embargo, México tiene una importancia central toda vez que es el país donde mayor desarrollo e influencia ha tenido este tipo de pensamiento desde sus inicios; además debe añadirse la valía del tema en el ámbito intelectual, que se caracteriza por una excelente y abundante producción ensayística y literaria de gran calidad teórica y política. A guisa de ejemplo, podemos decir que entre los más importantes autores se encuentran las obras de Gonzalo Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil Batalla, Manuel Gamio, Miguel León-

¹⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 91-92.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 103-104.

¹⁸⁸ Luís Villoro. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, El Colegio de México, El Colegio Nacional y El Fondo de Cultura Económica, 1950, (tercera reimpresión 2005), 303 pp.

Portilla, Ricardo Pozas, Rodolfo Stavenhagen, Enrique Valencia, Arturo Warman, Henrie Fevre, Héctor Díaz Polanco, Gilberto López y Rivas y, desde luego, Luís Villoro entre otros.

En términos generales, el indigenismo se puede describir como una corriente de pensamiento de intelectuales y políticos que querían mejorar las condiciones sociales de vida y la posición política de la población indígena en América Latina. Cabe señalar que esta corriente de pensamiento cubría una amplia gama de pensadores, cuyas posiciones e ideologías variaban desde el pensamiento conservador hasta la extrema izquierda revolucionaria. Sin embargo, algo resulta suficientemente claro: se trataba de personas no indígenas que reflexionaban sobre la población, la cultura, los valores y la identidad indígena y que se adherían y solidarizaban con sus luchas desde su posición en la sociedad no india. En suma, el indigenismo constituye una visión del indígena desde la perspectiva del no indio.

En esta hermenéutica general, Villoro aborda el tema del indigenismo señalando, de manera concreta, que existen varias concepciones que definen el desarrollo del indigenismo como ideología y cada una de ellas tiene su propia lógica, método y presupuestos. De acuerdo con Villoro, una primera concepción percibe al indígena como lo cercano y negativo. Es decir, se impugna y niega el pasado anterior a la conquista; pero, al mismo tiempo se le asigna una significación –de explotación- dentro de la propia ideología de la dominación colonial. En esta visión, el nuevo mundo y los indígenas con él, son asimilados al ideal cultural de progreso, que es el europeo. Una segunda idea ve al indígena como lejano y positivo. En otras palabras, lo indígena contiene la mexicanidad. Se reclama como una continuidad entre el mundo prehispánico y el legado colonial.

Por último, una tercera visión el indígena aparece como una cultura prehispánica que desapareció y que necesita reconstruirse a través de la arqueología y la antropología. Lo cual plantea problemas y riesgos y provoca una

separación entre criollos e indígenas, entre poblaciones autóctonas y los colonizadores. En síntesis, Villoro nos plantea una reflexión fundamental: ¿Qué es la conciencia indigenista?

Luís Villoro nos va a explicar, de manera acertada, la cuestión del indigenismo en América Latina como conceptualización analítica y como expresión socio-política en los siguientes términos:

“En América Latina suele emplearse la palabra “indigenismo” en diferentes sentidos. En su acepción restringida se aplica a la acción social organizada, dirigida a promover la civilización de los indios, su mejoramiento material y cultural y acelerar su integración a las comunidades nacionales...Pero este movimiento puede verse también como una manifestación contemporánea del interés que el mundo indígena ha despertado a lo largo de toda la historia de los países americanos de fuerte raíz india. “Indigenismo” cobra entonces un sentido vago y difícil de definir. Suele explicarse a toda expresión cultural en que se manifiesta una especie de fascinación del mundo indígena sobre los miembros de una cultura americana no india. Al tomar el “indigenismo” como una tendencia cultural caben en él las concepciones más variadas. De hecho, en este sentido amplio, nunca ha constituido una doctrina o una ideología particulares; por lo contrario, desde los ilustrados del siglo XVIII hasta los novelistas del XX ha revestido las formas más diversas. Denota una actitud general, a veces consciente, hacia el mundo indio, cuyas manifestaciones aparecen en la cultura superior, se hacen sentir a menudo en la educación pública y en algunas ideologías políticas y sociales, y llegan a constituir parte de las convenciones compartidas por el hombre de la calle...Ante todo, es menester partir de una caracterización provisional del “indigenismo”, que pueda servirnos de guía...Por diferentes que sean las manifestaciones “indigenistas”, no habríamos de llamarlas así si no tuviéramos, por lo menos, tres caracteres: 1) Suponen un intento de recuperar para nosotros el mundo precolombino de reintegrarlo en alguna forma a la cultura nacional viva. 2) Esta recuperación se acompaña de un anhelo de reconocimientos. El americano trata de reconocer en lo indígena algo de sí mismo, de descubrir en él un aspecto con el que se identifica. 3) El reconocimiento conduce a una revaloración”¹⁸⁹.

Ahora bien, ¿Cual ha sido el contexto del indigenismo en América Latina?

El maestro Villoro nos dice de manera crítica y lúcida:

“En el caso del indigenismo latinoamericano, éste no se ha presentado nunca como una reivindicación de la población india frente a grupos racial o culturalmente distintos. Por lo contrario, característico del indigenismo es ser un movimiento no indígena. Quienes lo han sustentado han sido miembros de una civilización fundamentalmente occidental, en cuya educación ha solido haber pocas influencias estrictamente indias. El indigenismo no es un movimiento promovido por representantes de una cultura india, sino producto de una cultura occidental, que, paradójicamente, busca sus orígenes espirituales fuera de Occidente. En su proyección social, tampoco se ha presentado como programa de los grupos campesinos que conservan mayores características indias, sino de intelectuales y políticos de clases urbanas...Por grandes que sean las supervivencias del mundo precolombino en algunos países latinoamericanos, es evidente que los factores que unifican las culturas nacionales son principalmente occidentales. La lengua nacional, la religión, las ideas políticas y sociales, la gran mayoría de las costumbres y convenciones morales, las formas artísticas y los procedimientos técnicos preservan escasos contenidos

¹⁸⁹ Luís Villoro. “De la función simbólica del mundo indígena” en Leopoldo Zea. *Fuentes de la cultura latinoamericana. Tomo II*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 429.

precolombinos. Los valores espirituales más altos de las antiguas civilizaciones indias parecen haber sucumbido sin remedio. El indigenista no pretende preservar su propia cultura nacional de las innovaciones que pudieran amenazarla, Por el contrario, en Hispanoamérica el papel del tradicionalismo conservador ha correspondido más bien al “hispanismo”, pues si se han visto valores tradicionales amenazados por la evolución política y espiritual moderna, estos son los de la sociedad hispánica colonial, no los del mundo precolombino. Una actitud indigenista ha estado ligada a movimientos progresistas y libertarios; lejos de responder a un temple de ánimo conservador, ha expresado un afán de transformación y aún de ruptura con el pasado heredado. En suma, el indigenismo no puede entenderse a la luz de otros movimientos de defensa frente a una influencia externa pues no nace propiamente en el seno de la cultura que reivindica. Su paradoja consiste en ser una tendencia de rasgos occidentales, que pretende reconocerse a sí misma, en otra cultura, en gran medida perdida. Más que la preservación de un bien actual, lo mueve la nostalgia de una ausencia; y lejos de obedecer a una voluntad de permanencia, suele incitarlo un afán de descubrimiento”.¹⁹⁰

Por último, ¿Cómo resolver esta aparente paradoja del indigenismo? El filósofo mexicano nos propone la siguiente reflexión:

“El indigenismo contemporáneo parte de una situación de separación entre distintos sectores de la población nacional, propia de lo que los sociólogos llamarían una “sociedad plural”. Las poblaciones indígenas se presentan separadas del núcleo más importante: alejamiento económico tanto como cultural. Nadie ha destacado mejor que los indigenistas contemporáneos la inadaptación, la extrañeza de los indios a la cultura nacional. Pero, al propio tiempo, nadie ha hecho notar con mayor fuerza la indignidad de gran parte de América. Lo indio especifica y distingue a muchos países americanos frente a otros pueblos. Así, lo indígena se presenta separado de nosotros a la vez que nos especifica; es lo propio y a la vez lo escindido, lo desgarrado, el elemento inadaptado de nuestra realidad. Ante la mirada del indigenista contemporáneo aparecerá, pues, lo indio como algo propio que permanece aún extraño. Esta paradójica situación se repite cuando se vuelve la mirada de la realidad social al interior del espíritu...El indigenismo contemporáneo podría presentarse como el intento de eliminar esa paradoja, el proyecto de recuperar definitivamente el ser indígena, suprimiendo de raíz su alteridad, para lograr su integración personal y comunitaria. Es una manifestación del afán por conseguir la unidad en los elementos de una sociedad plural, así como la armonía interior en el seno de una alma escindida. Sin la función simbólica del mundo indígena, quizás no hubiera podido nunca cobrar conciencia de esa imperiosa necesidad de integración...La fuerza del indigenismo no depende de la mayor o menor persistencia, en las sociedades americanas, de valores culturales precolombinos, sino del significado simbólico que puede adquirir ese mundo”.¹⁹¹

En relación al tema de la identidad colectiva y el significado de comunidad en América Latina, Luís Villoro nos revela que éste ha sido un tema de gran trascendencia a lo largo del proceso histórico-social de los pueblos autóctonos y su proyección en el presente y el futuro latinoamericano.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, pp. 430-431.

¹⁹¹ *Ibíd.*, pp. 434 y 436.

Villoro nos expone, de manera amplia y profunda, su visión sobre la identidad colectiva de los pueblos:

“La búsqueda de la propia identidad ocupa aún un lugar importante en el pensamiento de muchos pueblos antes colonizados, ahora dependientes y marginales. Forma parte de un discurso que expresa un proyecto de liberación de formas culturales consideradas enajenantes y de creación de una cultura auténtica. Pero una preocupación semejante se encuentra también en otros pueblos; provocada por la dislocación de valores tradicionales o por la pérdida del papel que les asignaba la historia, una “crisis de identidad” de muchos pueblos puede estar a la base del renuevo de los nacionalismos en este siglo...La búsqueda de la propia identidad se plantea pues en situaciones muy diversas. Sin embargo, presenta en todas ellas rasgos comunes: 1. En todos los casos se trata de oponer a la imagen desvalorizante con que nos vemos al asumir el punto de vista de otro, una imagen compensatoria que nos revalorice. En los países dependientes o marginalizados, reacción frente a la mirada atribuida al dominador, en las naciones en pérdida de su antiguo rol mundial, contra la imagen de inferioridad con que creen ser vistos por cualquier otro país desde la escena internacional. 2. En todos los casos esa representación de sí mismo permite reemplazar la disgregación de imágenes con que puede verse un pueblo, por una figura unitaria, ya sea al rechazar las otras imágenes por “ajenas” o al integrarlas en una sola. 3. La representación de sí mismo intenta hacer consistente el pasado con un ideal colectivo proyectado. La identidad encontrada cumple una doble función: evitar la ruptura en la historia, establecer una continuidad con la obra de los ancestros, asumir la herencia la proyectarla al futuro; al hacer esto, propone valores como objetivos y otorgan un sentido a la marcha de una colectividad...En el acervo cultural de una nación, en sus gestas históricas, somos nosotros quienes tenemos que elegir las características auténticas que constituirían una identidad en la cual reconocernos. Así, el descubrimiento de nosotros mismos está guiado por la proyección de lo que deseamos ser. Cada pueblo intenta encontrar en sí mismo aquellos caracteres básicos que le den respuesta a sus anhelos actuales. La identidad de un pueblo no es una realidad oculta por descubrir, sino una representación por dibujar. Su búsqueda obliga a revisar la propia tradición, trillar en el pasado, destacar en él las características que permitan proyectar nuevas tareas, rechazar las que lo impidan. En cada momento hay que elegir un pasado propio y desprenderse de otro, porque en cada momento debemos integrar el pasado a un proyecto coherente con una nueva situación...En suma, la identidad de un pueblo no está dada, debe ser en cada momento reconstruida. No consiste en una singularidad que nos constituya, sino en un ideal en el que coincidirían nuestros deseos con nuestros proyectos. No es legado, sino propuesta de vida en común”.¹⁹²

La reflexión que Villoro hace sobre la identidad de los pueblos, lo conduce finalmente y de manera lógica, a considerar el análisis y el significado sobre el cual se construye y se mueve la identidad colectiva: la significación y el valor de comunidad.

Villoro lo explica así:

“En toda América, pese a los cambios introducidos por la colonia, los antiguos pobladores indígenas mantuvieron el sentido tradicional de la comunidad en coexistencia con las instituciones sociales y políticas derivadas del pensamiento occidental. La estructura comunitaria forma arte de la matriz civilizatoria americana, tanto en el norte como en el sur del continente. Los grandes

¹⁹² Luís Villoro. “Sobre la identidad de los pueblos” en *América Latina. Historia y Destino. Homenaje a Leopoldo Zea, Tomo II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp. 395, 399, 400 y 405.

estados teocráticos anteriores a la conquista se mantuvo esta estructura comunitaria en los ámbitos locales, aunque desapareció, desde luego, en la amplitud del estado. Aún bajo la colonia lucharon por permanecer y ahora, cinco siglos más tarde, reivindican de nuevo sus derechos. Con mayor o menor pureza, la idea de comunidad permanece como un ideal por alcanzar. A menudo se encuentra adulterado por nociones derivadas de la colonización, primero, de modernidad, después. La comunidad originaria se corrompe a veces por las ambiciones de poder ligadas a las estructuras propias del estado nacional; otras, se superponen a ellas. Pero la comunidad permanece como un ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales aunque no se realicen plenamente. Es este proyecto el que trata de renovar los nuevos movimientos a favor de los derechos indígenas en toda nuestra América. En muchas comunidades indias su sustento económico, la tierra, no es apropiable individualmente, no es una mercancía, sino un bien común; el trabajo colectivo es muy importante, al igual que el disfrute de todos en la fiesta. La relación con los otros implica reciprocidad de servicios: el *tequio*, el cumplimiento de cargos, son servicios desinteresados a que todo individuo está obligado; en correspondencia, todos, ante sus dificultades, son objeto de ayuda colectiva. No existen funcionarios permanentes. En sus sistemas de cargos las autoridades ocupan una función por tiempo limitado y no perciben remuneración alguna; por el contrario, a menudo gastan en el servicio su escaso patrimonio. Las decisiones se toman en asambleas, en las que participa toda la población, moderadas por un “consejo de ancianos”... Cuando los zapatistas actuales, recogiendo un lema tradicional en los pueblos indígenas, hablan de que las autoridades deben “mandar obedeciendo”, se refieren a ese tipo de vivencia de una comunidad en ejercicio. Pero ese ideal comunitario siempre se realiza: La convivencia durante 500 años con una concepción diferente de poder, la fragilidad de los pueblos indígenas que subsisten, la corrupción y el ansia de enriquecimiento de caciques locales y grupos de interés económico, pervierten con frecuencia el espíritu comunitario. Sin embargo, en muchos pueblos aborígenes subsiste como un modelo ideal por alcanzar y a cuya pureza original hay que regresar. En los últimos años el movimiento de restauración de la comunidad está en obra. Frente al individualismo de la mentalidad liberal, contra la idea de una sociedad resultante de la lucha entre intereses particulares, ese ideal proclama la supeditación del beneficio individual a un fin común: “para todos todo, nada para nosotros”. En ese lema zapatista podría resumirse el ideal del comunitarismo indígena”.¹⁹³

En lo que refiere al tema sobre el Estado plural y el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas en América Latina, Luís Villoro, en su ya clásico libro intitulado ***Estado plural, pluralidad de culturas***¹⁹⁴, nos va a explicar lúcidamente su concepción analítica del Estado plural y la inaplazable necesidad de alcanzar la autonomía de los pueblos indígenas latinoamericanos. Dicha tarea, la llevará a cabo bajo el principio crítico, riguroso y utópico de reemplazar las ideas fundamentales y envejecidas del pensamiento moderno, cuya lenta crisis de descomposición durante el siglo XX se hizo evidente, por una nueva perspectiva de nuestras circunstancias actuales. En palabras de Villoro: “En lugar de ver al mundo como una palestra de lucha entre Estados, verlo como una unidad de

¹⁹³ Luís Villoro. *De la libertad a la comunidad*. México, Editorial Ariel y Tecnológico de Monterrey, 2001, pp. 32-34.

¹⁹⁴ Luís Villoro. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós/UNAM, 2002, 184 pp.

pueblos, de regiones, de etnias. En vez de subordinar la multiplicidad de culturas a una sola manifestación de la razón, comprender la razón como resultado de una pluralidad inagotable de culturas”.¹⁹⁵

El análisis de Villoro se desarrolla a partir del contexto histórico de la última década del siglo XX, en el que los conflictos indígenas en América Latina, particularmente el levantamiento histórico del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, deviene emblemático por cuanto pone de manifiesto, de manera significativa, las profundas contradicciones económicas, sociales y culturales de la globalización que pusieron al mundo, entre otras absurdas manifestaciones, al borde de la destrucción. Frente a tal escenario de crisis estructural mundial, se cuestionan y se formulan preguntas de aliento esperanzador. A saber: ¿Podrá verse al mundo como una unidad cultural de pluralidad de pueblos, etnias y regiones, en las actuales estructuras globales de dominación cultural? ¿Es posible construir una nueva racionalidad instrumental plural y alternativa a la neoliberal actual como resultado de una nueva diversidad de culturas?

Para empezar nuestra reflexión en torno al pensamiento de Villoro en este tema de fundamental importancia, diríamos que ambas cuestiones remiten a la posibilidad de transitar de la quimera de un estado homogéneo a la concreción de un estado plural. Para ello es preciso definir y precisar los conceptos de nación y de nacionalidad. En efecto, el hecho de pertenecer a una nación no viene determinado por la sangre, raza o lugar de nacimiento; antes bien consiste en asumir una forma de vida, incorporarse a una cultura, hacer propia una historia colectiva, ligar el sentido de vida a la construcción de un destino común y colectivo que va a constituir el núcleo integrador de una identidad cultural.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 9.

No obstante, es importante señalar aquí, que la creación del estado-nación moderno es producto de una decisión tomada por individuos que comparte una sola cualidad, la de ser ciudadanos. Y es sobre esa base y ese principio jurídico que se produce la homogenización de la sociedad como una manifestación de modernidad. En su expresión socio-política, esa modernidad consistió en reducir la diversidad cultural mediante la implementación de un proyecto cultural basado en la educación pública común y en la implantación de una lengua oficial, como válida. El triunfo de la concepción del Estado homogéneo e individualista se impone a los pueblos indígenas sin su consulta, consentimiento y aprobación expresa. En consecuencia, se diluyó la enorme riqueza cualitativa de las formas culturales identitarias de los diversos grupos étnicos. De modo que la nación no se construyó en un proceso de convergencia e integración voluntaria de diversas culturas, sino mediante la imposición violenta o pacífica y espiritual de una cultura única y uniforme que negó y deconstruyó las formas culturales de identidad preexistentes.

Sin embargo, la tendencia homogenizadora de la globalización cultural neoliberal crea, dialécticamente, su contradicción, su antípoda, su antagónico. En otras palabras, a la nación única, hegemónica y dominante del capitalismo mundial, se opone la *otra* nación. En efecto, con la emergencia de poderes mundiales globalizados que trascienden las estructuras estatales, los individuos y los imaginarios sociales buscan fortalecer sus vínculos personales en comunidades colectivas, capaces de ser vividas y no sólo pensadas, que puedan dar sentido a sus vidas y a sus identidades. En este sentido, los movimientos étnicos y sus reivindicaciones están marcando esas nuevas formas de pensar y hacer una sociedad diferente, una sociedad diversa, una sociedad plural.

En esto consiste el derrotero de la apuesta de Luís Villoro: es posible imaginar-crear una nueva forma de organización del Estado posterior a la modernidad: el Estado plural. Villoro señala:

“Es también el cobro de conciencia de la mayoría de los pueblos indígenas, que se organizan y reclaman su autonomía y el respeto de sus derechos...esa corriente se presenta con características nuevas: no busca la subversión de la democracia, sino su realización plena; no pretende la disolución del Estado sino su transformación; no está contra la “modernidad”, sino contra su injusticia. Por primera vez, se abre la posibilidad de unificar las dos corrientes que recorrieron la historia de México en una nueva concepción del Estado y de la nación...frente al Estado-nación *homogéneo* se abre ahora la posibilidad de un Estado *plural* que se adecue a la realidad social, constituida por una multiplicidad de etnias, culturas, comunidades...El adelanto hacia un Estado plural es así, una vía hacia una democracia radical”.¹⁹⁶

Pero, ¿En qué radica un estado plural? ¿Cuál sería la concepción de un Estado Plural en una visión de totalidad?

De acuerdo con Villoro, éste supone tanto el derecho a la igualdad como a la diferencia. Pues igualdad no es uniformidad sino capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida conforme a sus propios valores. Esto significa igual respeto a las diferencias, trato semejante a todo lo diferente, equidad. El movimiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional al proclamar su derecho a la autonomía, señala Villoro, “puede igualmente aplicarse a los pueblos, a los sindicatos, a los grupos sociales, a los grupos campesinos, a los gobiernos de los Estados, que son nominalmente libres y soberanos dentro de la Federación”.¹⁹⁷

Es decir, para Luis Villoro, el Estado plural se sintetiza -en una perspectiva de totalidad histórica- en dos ideas fundamentales: pluralidad y derechos al reconocimiento de la diferencia.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, pp. 47-48.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 59.

Villoro lo expone, de manera concreta, así:

“En la nueva situación mundial es claro que no existe un solo agente social que sea disruptor del sistema de dominación. No es sólo el proletariado el portador de la liberación frente a un sistema de dominación, como tendía a pensar una interpretación del marxismo en años pasados. En la situación actual hay muchos grupos sociales que presentan reivindicaciones diferentes, se trata de una pluralidad de agentes que tienen interés en la transformación del régimen de dominación existente, que en principio pueden ser agentes de una práctica izquierda. ¿Cuáles son estos agentes? En todo sistema de dominación los dominados siempre son excluidos, y son ellos los que tienen interés en romper con el sistema de dominación que los excluye. ¿Y quienes son los excluidos? En la sociedad actual hay muchos grupos excluidos. Los pueblos indígenas en México lo están, por eso las reivindicaciones de los derechos indígenas es un interés particular de los pueblos que no coincide con el interés de los sindicatos, pero sin embargo tienen la misma característica de reivindicación que tienen los sindicatos obreros. Los sindicatos obreros a su vez, están excluidos de los beneficios de la producción y de la ganancia del capital. Las mujeres. Todo el movimiento feminista es un movimiento que lucha contra cierta exclusión social y de derechos de la mitad género humano, y así sucesivamente. La nueva izquierda, tiene que ser plural, y dar satisfacción a los intereses de todos los grupos excluidos. Estos intereses pueden ser muy distintos, pero todos ellos deben ser parte de una política de derechos a las diferencias y de satisfacción de todos los intereses de los excluidos. Esto supone la concepción de un Estado plural frente al Estado liberal burgués que se presenta como un Estado homogéneo, donde todos son absolutamente iguales en sus derechos, donde un ciudadano es intercambiable por otro cualquiera, porque son ciudadanos abstractos. Una política de izquierda debe admitir la pluralidad y multiplicidad del Estado. La multiplicidad del Estado es cultural, en la medida que es producto de pueblos diferentes. La pluralidad del Estado es una pluralidad también frente al derecho a la igualdad, que es el derecho fundamental a las diferencias de los ciudadanos”¹⁹⁸.

En suma, el sendero hacia un Estado plural es una forma de lucha por una democracia participativa (democracia radical de acuerdo con Villoro) en todos los ámbitos sociales que implica una acción gradual de distribución del poder. Se trata entonces, de un proyecto impulsado por la decisión de cooperar en un destino común sin avasallar las diversas identidades y culturas colectivas. Sin embargo, para comprender cabalmente qué es una identidad vivida por los miembros de una comunidad, es necesario reconocer las variadas situaciones históricas (crisis y absorción de dominación cultural, pérdida de referentes identitarios producidos por guerras, migraciones, etc.) en que su afirmación o búsqueda de identidad se presenta como necesidad imperiosa. Por ello, la identidad cultural no es un dato, sino un proyecto en construcción dinámica orientado por una voluntad de ser, que expresa necesidades y deseos de un pueblo, al mismo tiempo que moviliza la capacidad de imaginar los modos de hacerlos concretos, reales y viables.

¹⁹⁸ Luís Villoro. “Los proyectos alternativos en México” en *Dialéctica*, Nueva Época. Año 26, Núm, 35, Universidad Autónoma de Puebla, 2002, p. 18.

Ahora bien, la posibilidad de comprender la identidad como proyecto, presenta una exigencia rigurosa, la de trabajar con la noción de *autonomía* en el campo de las relaciones políticas. Es decir, reconocer el derecho que tiene un grupo social o una institución a dictar sus propias reglas, dentro de un ámbito limitado de competencias, sin que ello implique la secesión del Estado. Así, en un Estado federal podrían reconocerse los siguientes niveles de autonomía: el municipio, el estado, la región la federación nacional. En el caso del reconocimiento de las autonomías indígenas, se trata de partir de su unidad básica y fundamental: la comunidad, dotándola de entidad jurídica. No obstante, esta posibilidad, de acuerdo con Villoro, produce no pocas dificultades; en particular aquellas que surgen de la aparente contradicción entre el concepto moderno de *ciudadanía*, que implica igualdad de derechos y obligaciones de los individuos frente al Estado, y el de *autonomía*, que parece introducir una diferenciación de la ciudadanía. Esto último significaría el doble riesgo de reinstalar desigualdades políticas y sociales premodernas, ya superadas por las revoluciones burguesas y democráticas, y de favorecer la disgregación del todo social.

Sin embargo, Luís Villoro lo resuelve, de modo brillante y didáctico, en los siguientes términos:

“Desde el siglo XVI, los pueblos indios de América han sido, para criollos y mestizos, lo otro, lo otro juzgado y manipulado para su explotación o por lo contrario, para su redención. Somos nosotros, lo no indios, lo que decidimos por ellos. Somos nosotros los que los utilizamos, pero también quienes pretendemos salvarlos. La opresión de los pueblos indígenas es obra de los no indios, pero también lo es el indigenismo, que pretende ayudar a su liberación. Mientras seamos nosotros quienes decidamos por ellos, seguirán siendo objeto de la historia que otros hacen. La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros los hemos siempre juzgado; sujeto capaz de ejercer su libertad sin restricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo. El “problema” indígena sólo tiene una solución definitiva: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios...Los pueblos indígenas, en Indoamérica, plantean una doble exigencia: autonomía para decidir respecto de sus formas de vida y participación en la unidad del Estado. La solución deberá hacer justicia a ambas pretensiones. No consistirá, por lo tanto, en la diferenciación de la ciudadanía, sino en la separación entre ciudadanía y nacionalidad dominante. Una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y no tiene por que ser incompatible con el establecimiento de autonomías, con tal de no incluir en la ciudadanía ninguna característica inaceptable para cualquiera de los pueblos que deciden convivir en el mismo Estado...Ciudadanía restringida constituye un marco común para la unión de pueblos diferentes. La unión se lleva a cabo al nivel

del Estado, no de la nación que tiene su propia identidad histórica. Pero la común pertenencia a un Estado permite la trascendencia de las diferencias entre pueblos diversos en una realidad asocial y política más amplia, en la cual se establece un espacio de comunicación entre ellos. De esa comunicación puede surgir un lazo común aun más fuerte...El fin de las autonomías es garantizar el mantenimiento de la identidad y el desarrollo de los pueblos en el marco de un Estado plural. Las facultades autónomas serán, por lo tanto, las que contribuyan a ese fin. Ante todo, derechos culturales. La cultura nacional ha solido ser instrumento de dominio de un grupo social, al dictar un patrón al que deben integrarse los demás grupos. Un Estado plural propiciaría una cultura de distintas raíces, nacida del encuentro y la diversidad. Los países latinoamericanos están en una situación privilegiada para lograr ese objetivo, pues nacieron del encuentro entre las culturas más diversas; en su propia historia pueden encontrar las fuentes de un proyecto nuevo de dialogo intercultural...Ciudadanía y autonomía no son términos contradictorios”.¹⁹⁹

Por último, de acuerdo a nuestro guión de investigación, Luís Villoro va hacer una importante reflexión sobre el tema de la universalización de la cultura occidental –la llamada globalización- del capitalismo mundial y sus efectos de desintegración y deconstrucción en las culturas particulares.

Villoro parte de un hecho decisivo de fines del siglo XX e inicios del nuevo: la llamada globalización, en su dimensión cultural, presenta dos procesos contradictorios: por un lado, la globalización fue concebida como la esperanza de la integración final de la humanidad en una cultura universal, la comunicación de todos los pueblos sin restricciones, la convergencia de todas las culturas en una cultura planetaria de unidad superior. Por el otro, la globalización significó, entre otros factores, la enajenación, la desintegración de las culturas particulares que esa convergencia ha arrastrado hasta ahora. La conversión de una cultura en dominante y única que responde sólo a los grandes intereses económicos y políticos particulares y a una ideología de dominación mundial.

Villoro lo dice así:

“A finales de este siglo parece acelerarse una tendencia característica de la modernidad: el progresivo encuentro y unificación de las culturas particulares en una cultura universal en escala planetaria. Ésta aún no se configura pero está a la vista, presente ya en muchos campos, los de la ciencia y de la técnica especialmente. La realización de una cultura planetaria, en la que participaran todas las culturas particulares, está en el interés general de la especie. Permitiría la comunicación universal y establecería las bases, al fin, de una comunidad que abarcara a todos los hombres. Sin embargo, la tendencia a la universalización de la cultura no ha sido obra de la comunicación racional y libre, sino, antes bien, de la dominación y de la violencia. El acceso a una

¹⁹⁹ Ibíd., pp. 79, 103-105 y 108.

cultura universal ha significado para muchos pueblos la enajenación de en formas de vida no elegidas. De ahí que la aceleración de la tendencia a la unificación de las culturas se acompañe a menudo de una reacción por afirmar el valor insustituible de las particularidades culturales, su derecho a la pervivencia y a la defensa de las identidades nacionales y étnicas. Frente al papel hegemónico de la cultura occidental, en este proceso de unificación, se insistirá entonces en el valor semejante de todas las culturas. Estaríamos, parece, ante un conflicto de valores. La tendencia a la universalidad cultural realizaría el sueño de una comunicación y comunidad que abarcaran a todos los hombres: la afirmación de la pluralidad de las culturas, en cambio, querría preservar la autenticidad y la singularidad de cada pueblo; a la homogeneidad cultural se opondría la riqueza y complejidad de las diversidades histórica. Este aparente conflicto ha dado lugar a múltiples debates. Por desgracia, casi todos lo presentan en términos que da lugar a una antinomia: “universalidad” frente a “particularidad” cultural. Presentado en esos términos el conflicto se vuelve insuperable”.²⁰⁰

Sin embargo, Villoro explica y propone, acertadamente, una salida del aparente conflicto y, a la vez, indica los derroteros del proceso de lucha por la preservación de la identidad cultural, la autonomía de los pueblos indígenas y la construcción de una nueva sociedad y una nueva democracia colectiva desde abajo y en libertad. Lo hace en tres niveles de reflexión: 1) Cultura universal y cultura particular, 2) Identidad cultural y autenticidad y 3) universalidad-particularidad y multiculturalidad.

1) Villoro dice en relación a Cultura universal y cultura particular:

“Este proceso obliga a plantear una pregunta: ¿Es posible la convergencia hacia una cultura universal sin pasar por la desintegración o la enajenación de las culturas particulares? Esa pregunta no expresa un acertijo teórico sino una cuestión vital en muchos países cuyas culturas sufren la dominación de culturas ajenas. En distintos países de África, Asia y América Latina, sin que haya habido influencias recíprocas, la situación común de dependencia ha dado lugar a movimientos que intentan volver a las raíces culturales propias, que incitan a cobrar conciencia de su identidad, frente a un proceso de homogeneización que se vive como enajenación. Esos movimientos tienen en común el intento de recuperación de una identidad cultural propia frente a la imposición de formas ajenas”.²⁰¹

²⁰⁰ Luís Villoro. “Aproximaciones a una ética de la cultura” en León Olivé.(compilador) *Ética y diversidad cultural*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 130-131.

²⁰¹ Luís Villoro. “Globalización e Identidades Culturales” en *Globalidad e Identidades: México y América Latina en el cambio de siglo*. Cuadernos de la Globalidad núm., 3. México, Centro Latinoamericano de la Globalidad, 2000, pp. 28-29.

2) Luís Villoro y la identidad cultural y la autenticidad:

“Sin embargo, la búsqueda de la identidad cultural puede seguir una vía equivocada. Puede adoptar la reivindicación de una realidad que considera “propia” o “peculiar” y el rechazo de lo ajeno. Se piensa que la identidad de un pueblo está constituida por ciertos caracteres que tiene en propiedad y que lo distingue de cualquier otro. Se crea así un falso dilema entre universalidad y particularidad cultural. La universalidad se opondría a la peculiaridad de la identidad de cada pueblo y viceversa. Sin embargo, la búsqueda de la identidad de un pueblo exige el descubrimiento de nada peculiar o propio que lo constituyera. La identidad de un pueblo está constituida por la imagen en que se reconoce una comunidad. No es una realidad oculta, por descubrir, sino una forma de vida elegida por un pueblo; esa forma de vida puede expresarse en un proyecto común, en el que una comunidad intenta hacer coherente su pasado con un ideal libremente asumido. La cultura no es valiosa por ser **peculiar**, sino por ser **auténtica**. Podemos definir la autenticidad de una cultura por dos notas: en primer lugar, una cultura es auténtica si es autónoma, es decir, si es producto de hombres libres y no es el resultado de la dominación ajena. Es auténtica, en segundo lugar, si responde a los deseos y las necesidades reales de la comunidad en que se expresa y no a los intereses de grupo dominante. Lo contrario de una cultura es una cultura imitativa de formas culturales que sirven a intereses ajenos”.²⁰²

3) Villoro y la universalidad-particularidad y multiculturalidad:

“El falso dilema universalidad-peculiaridad se disuelve si lo que se busca en la primera alternativa no es la universalidad en cuanto tal, sino la integración de las particularidades culturales en una unidad superior que asegure la comunicación entre todas ellas. Se disuelve también si se comprende que lo valioso de la segunda alternativa no es el particularismo, sino la afirmación de una cultura auténtica, libre de sujeción a intereses dominantes. El falso dilema universalidad-peculiaridad se ve remplazado entonces por otra oposición: cultura auténtica frente a cultura de dominación. La cultura auténtica no es la que se retrae en su pretendida peculiaridad frente a otras culturas, es la que responde a las propias necesidades y no está sujeta a las necesidades de los poderes dominantes, tanto nacionales como mundiales”.²⁰³

De esta manera, Villoro concluye:

“Una nueva izquierda democrática debería asumir, en mi opinión, una política cultural que buscara la autenticidad en la cultura. Estaría guiada por dos objetivos: en el ámbito nacional, el respeto a la libre expresión de las culturas que componen la nación y la lucha contra la influencia de las formas que imponen una cultura al servicio de los intereses de grupos particulares. No podría suscribir la uniformidad de una pretendida “cultura nacional” que a menudo es la expresión de un sistema de poder político y social establecido. En los Estados multiculturales como España, Canadá o México tendría que reconocerse la autonomía cultural de todas las naciones o etnias que los componen, sin imponerles una forma de cultura homogénea. En el ámbito internacional cooperaría en la construcción que resultara de la conjunción armónica de las distintas culturas

²⁰² Ibidem.

²⁰³ Ibidem.

nacionales...Labor del Estado sería promover la equidad en la expresión de culturas diferentes e imponer controles, en cambio, a la pseudocultura comercializada. Ni la cultura occidental actual ni, mucho menos, su caricatura propagada por los grandes medios de comunicación internacionales, son la cultura universal. Ella está aún por construirse y resultará de la comunicación de todas las culturas autónomas, unida en su cima y diversa en su base”.²⁰⁴

Finalmente, Luís Villoro, sintetiza su visión general sobre la cuestión de la identidad latinoamericana y la nueva construcción de la sociedad participativa, democrática y autónoma, en el modelo de democracia que están construyendo los movimientos indígenas latinoamericanos, de manera particular el movimiento indígena mexicano zapatista, y su nueva forma de hacer y de pensar una nueva democracia participativa para una nueva sociedad.

En efecto, para Villoro el movimiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional es tomado como modelo aplicable en la vía hacia la construcción de un “Estado plural”, vía que es una forma de lucha por una forma de democracia participativa en todos los ámbitos sociales y cuya meta es alcanzar la justicia natural en tanto que condición de justicia general. De acuerdo con Villoro, un instrumento ideal de este proceso debería (ser) ofrecer la democracia comunitaria directa que se practica en las comunidades indígenas zapatistas.

Villoro dice:

“El zapatismo no se concreta en un programa político, sino se muestra en ciertas ideas fuerza que regula su camino hacia una situación de no-dominación. Podemos expresar esas ideas-fuerza entres imágenes. La primera es la de un camino hacia “mandar obedeciendo”. Camino hacia un poder social y político que no es dominación sobre otros. El poder se vive como servicio. ¿Esto es democracia? Sí, en tanto poder del pueblo. Pero no es “democracia representativa”, porque no puede distinguir entre un estrato de representantes y los representados. Cada persona participa en el poder en la medida en que participa en el servicio. Nadie está excluido. En una sociedad, así, dirían los antiguos, rige la virtud republicana. La segunda idea-fuerza se expresa en la comunidad. Es una idea ética: “para todos, todo, nada para nosotros”. La noción de comunidad no es la misma que la cooperación entre individuos. El vínculo de la comunidad no es sólo el trabajo compartido sino el reconocimiento del otro. La tercera idea-fuerza del zapatismo se expresa en una imagen: la de “un mundo en el que quepan

²⁰⁴ Ibíd., p. 30.

muchos mundos”. Es la imagen de la pluralidad. La izquierda se expresa en esas ideas-fuerza del movimiento zapatista. Es el camino y la praxis que recorre ese camino”.²⁰⁵

Y, finalmente Villoro concluye:

“El zapatismo con *la otra campaña* plantearía una meta: llegar a una democracia participativa. Con ello señala un ideal para alcanzar, inspirado en la realidad de las comunidades indígenas. Las comunidades indígenas de Chiapas podrían verse como ejemplo de lo que podría llegar a ser una democracia participativa en todo el país. En la comunidad se discuten los distintos pareceres, se sopesan sus pros y sus contras. Después de su discusión, se resumen sus resultados y se busca un consenso. El consenso toma en cuenta la opinión de las minorías y, después de esta consulta, toma una dedición. Este podría ser un ejemplo, en pequeño, de una democracia participativa que podría extenderse a todo el país: No estaría basada en una elección, pero sí en la revocación del mandato si el mandato no cumpliera, en la obligación del rendimiento de cuentas en tal caso, y también en la rotación de los mandatarios: Así se eliminará la corrupción por la prevaencia de intereses personales o de grupo. El ejercicio de una democracia análoga a ésta en toda la nación sería el anhelo del zapatismo, por difícil que fuere su realización”.²⁰⁶

En conclusión, el hecho de haber considerado las ideas centrales del pensamiento y las reflexiones filosófico-políticas en torno a la identidad cultural latinoamericana y la cuestión indígena de José Martí, José Carlos Mariátegui, Leopoldo Zea y Luís Villoro –cuatro de los pensadores críticos más significativos y originales de América Latina-, constituye un marco histórico de referencia, esencial y obligada, para comprensión y análisis de la emergencia y el significado de los nuevos movimientos indígenas latinoamericanos de las últimas décadas del siglo XX, y en un contexto internacional creciente de globalización de las resistencias sociales creativas y alternativas a la pretendida dominación cultural global del imperialismo en la apertura del siglo XXI.

En efecto, hoy en el inicio del siglo XXI, la desesperada y grave situación de las culturas indígenas en América Latina sigue siendo uno de los grandes problemas sin soluciones justas por parte de los estados nacionales,

²⁰⁵ Luís Villoro. “La izquierda como una postura moral” en Varios, *Las Izquierdas en México y América Latina. Desafíos, peligros y posibilidades*. México, Fundación Heberto Castillo Martínez A.C., 2004, p. 145.

²⁰⁶ Luís Villoro. “La alternativa de la democracia” en *La Jornada*, diario, México, 2 de abril de 2006, p.16.

prácticamente, como lo hemos visto, desde la época de la conquista. La marginación y pobreza extrema de los pueblos indígenas es común a casi todas las sociedades y pueblos latinoamericanos. Las injusticias a que están sometidos, además de ser comunes a las estructuras de explotación y dominación rural y campesina en América Latina, se agravan por el desconocimiento y las violaciones a sus derechos y personalidades étnicas y a sus formas culturales (costumbres, tradiciones, cultura autóctona, lenguaje, leyes, modos de producción, religión, y organización social y productiva comunitaria).

Por esta razón, en América Latina es imposible concebir la construcción de proyectos nacionales democráticos y alternativos o hablar de Estados nacionales democráticos, sin considerar y dar solución a la histórica situación de oprobio, desigualdad y represión de las condiciones de vida de las comunidades, pueblos y culturas indígenas de los países de latinoamericanos. En este sentido, los movimientos indígenas latinoamericanos como sujetos y actores de una nueva dimensión socio-política y una nueva construcción de sociedad latinoamericana alternativa al neoliberalismo, son los nuevos hacedores del nuevo pensamiento social latinoamericano que, hoy día, están transformando la realidad social de América Latina. El análisis de esta nueva realidad socio-política y cultural se abordará en el siguiente capítulo.

3.- La Identidad y el re-surgimiento del Movimiento Indígena en América Latina: alternativas a la globalización cultural.

“Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá como una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo. El realismo de una política revolucionaria, segura y precisa, en la apreciación y utilización de los hechos sobre los cuales toca actuar en estos países, en que la población indígena o negra tiene proporciones y rol importantes, puede y debe convertirse el factor raza en un factor revolucionario”.

José Carlos Mariátegui.²⁰⁷
Junio de 1929.

“Una larga historia de dolor y sufrimiento, pero también una larga lucha de resistencia y rebeldía. Hoy ha llegado la hora de romper los muros y las cadenas de injusticia. Ha llegado la hora de los pueblos indios. Los sin voz y los sin rostro tendrán por fin el rostro y la palabra que resonará en todos los rincones de la tierra. Ese conjunto de pensamientos los llamamos Acuerdos de San Andrés Sakamch´en de los Pobres. Significa garantizar la vida, el respeto y los derechos fundamentales de los pueblos indios; significa la construcción de una nueva sociedad basada en la justicia, en la igualdad y en el respeto a los indígenas con toda su diversidad de lenguas y culturas; una sociedad donde como indígenas no seamos ya humillados, marginados ni excluidos. Donde ya no tengamos que levantarnos en armas para ser escuchados y ser tomados en cuenta como pueblos”.²⁰⁸

Comandante Insurgente David.
Ejercito Zapatista de Liberación Nacional. EZLN.
Marzo de 2001.

“Para América Latina, el problema indígena es, en mi opinión, el verdadero problema central. Y pienso además que todo el fenómeno de Chiapas es precisamente una manifestación de este problema indígena. Es decir, que algo que está detrás de este problema de Chiapas, es el hecho de que los indígenas consideran que no tienen, todavía hoy, un reconocimiento o una legitimación completas, un verdadero “droit de cité” dentro de su propio país”.²⁰⁹

Immanuel Wallerstein.

²⁰⁷ José Carlos Mariátegui. *Obras*. Tomo 2. Casa de las Américas. La Habana, Cuba. 1982. p. 185.

²⁰⁸ Comandante Insurgente *David*. Ejercito Zapatista de Liberación Nacional. *Revista Chiapas No. 11. 2001*. México, Era Ediciones. P. 4.

²⁰⁹ Immanuel Wallerstein y Carlos Antonio Aguirre Rojas. *Chiapas en perspectiva histórica*. México, Universidad Autónoma de Querétaro. 2004, p. 134.

3.1.- El contexto histórico-social de la cuestión indígena en América Latina.

Los pueblos y naciones indígenas en el mundo y particularmente en América Latina, han sido, históricamente, las raíces, el fundamento y el manto freático de las grandes culturas y civilizaciones y, a su vez, depositarios de los conocimientos y saberes hereditarios aplicados al desarrollo de la humanidad y su proceso civilizatorio en el devenir histórico. Asimismo, tienen sus propias tradiciones y valores, su tiempo y su espacio, sus narraciones e historias, sus cosmovisiones y filosofías, sus culturas y artes, sus medicinas y ciencias que, además, están todas en relación dialéctica con la naturaleza. Sin embargo, desde la época de la conquista y colonización hasta nuestros días, los pueblos indígenas de América Latina han estado permanentemente confrontados con las prioridades políticas, económicas, sociales, culturales y espirituales de una estructura de poder y una cultura dominante basada en una relación impuesta y sustentada en la exclusión y la explotación del capitalismo mundial.

La historia de desarrollo capitalista de las formaciones económico-sociales de América Latina, específicamente a partir del de la segunda mitad del siglo XIX, nos muestra cuán grandes han sido los impactos que el proyecto capitalista ha tenido en los pueblos indígenas latinoamericanos, muchos de los cuales se agregaron o reforzaron a los que se habían producido en la época colonial, y que justificaron concebir el desarrollo en términos de la modernización de las sociedades tradicionales precapitalistas, regidas por las relaciones económica, políticas y sociales neocoloniales.

Asimismo, también la historia nos muestra que el proceso de desarrollo de los países de América latina estuvo estrechamente vinculado a la formación y consolidación del Estado nacional, y que el liberalismo fue el sustento ideológico y político a partir del cual se definieron las directrices centrales –las políticas públicas- del proyecto modernizador y por lo tanto la determinación de las

relaciones entre los indígenas y los no-indígenas. Formalmente éstas fueron: la igualdad general de todos los individuos ante la ley y la libre concurrencia y la competencia económica, inclusive en el mercado de trabajo. Sin embargo, en la experiencia político-social de la realidad concreta latinoamericana, estas ideas formales y, particularmente, los intereses económicos de las elites dominantes del Estado nacional, sirvieron de fundamento y justificación a la desigualdad y a la asimetría que desde entonces han caracterizado las relaciones sociales y económico-políticas de las sociedades latinoamericanas y han configurado la situación histórica de marginalidad y exclusión propia del proyecto de desarrollo dominante.

De esta manera, el impacto del capitalismo modernizador en los pueblos indígenas latinoamericanos se tradujo, de manera contundente, en la profunda devastación de la construcción cultural indígena. La destrucción de las bases de las culturas etno-comunitarias significó la pérdida de los referentes identitarios y de la cosmovisión, a partir de los cuales se construye y se define las relaciones político-económicas. En este sentido, el proyecto modernizador de desarrollo nacional adquirió dimensiones etnocidas, donde la extinción física de un número considerable de grupos étnicos, o los procesos de extinción que están abocados muchos otros; la desaparición de numerosas lenguas autóctonas, y aún la fuerte y amarga negación de ser indígena, constituyen las pruebas irrefutables del costo humano, cultural y civilizador de este etnocidio de la modernización.

En efecto, desde, durante y después del proceso histórico de invasión y colonización, los pueblos indígenas latinoamericanos han sufrido y resistido la manipulación, la expoliación y destrucción de sus civilizaciones. Es decir, después de ser mayoría natural, los pueblos indígenas de América Latina fueron convertidos, por decreto constitucional, en la minoría oficial en desventaja y en una gran desigualdad del derecho de la existencia y de la vida digna. Muchas culturas y pueblos fueron erradicados, otros han sido transformados, convirtiéndolos en “comunidades” –*neoreservaciones*- sin instituciones. La pérdida

del equilibrio y la armonía de vida y existencia ha provocado la devastación, tanto al interior como en el exterior de sus sociedades y ambientes.

Sin embargo, aquellos pueblos indígenas que han resistido el proceso histórico de la colonización que significó explotación, marginación y exclusión social –llevan resistiendo por más de cinco siglos-, lo han hecho sobreviviendo en condiciones de extrema pobreza en los ahora nuevos estados nacionales independientes. Estos no han reconocido el derecho histórico de los pueblos indígenas para recobrar el derecho a la libre determinación para participar libremente dentro y fuera del Estado nacional. Por ello, después del proceso de la Independencia Nacional en América Latina y la conformación del Estado Nacional, la realidad indígena se caracterizó por la subordinación, la explotación y la servidumbre, y sobre todo, por la exclusión social por ser y constituir la “minoría oficial” y por el sistema de tenencia de la tierra.

En efecto, Rodolfo Stavenhagen, relator oficial de los pueblos indígenas en la Organización de las Naciones Unidas y activo promotor de los derechos indígenas, nos expone objetivamente una lúcida síntesis el proceso histórico-social sobre la situación indígena pos-independencia nacional en América Latina.

Stavenhagen señala:

“El concepto de Estado-nación, y el de cultura nacional, era el de las clases más altas, los descendientes de los blancos de los colonos europeos, la aristocracia terrateniente, la burguesía urbana. El modelo de nación moderna que surgió a la par de la expansión de la economía capitalista era el de las democracias liberales occidentales, y tenía por modelo a Francia, Inglaterra y Estados Unidos. Así, las constituciones políticas latinoamericanas eran de hecho copias fieles de la constitución estadounidense...Las elites latinoamericanas se veían a sí mismas como parte de la civilización occidental; por religión (catolicismo romano), lengua (español y portugués) y valores culturales...En consecuencia, las poblaciones indígenas eran vistas como un obstáculo para la integración nacional y, por ende, como una amenaza para el sitio que las elites nacionales consideraban como el propio entre las naciones civilizadas del mundo. Los principales líderes intelectuales del siglo XIX se mostraban abiertamente desdeñosos de las culturas indígenas y las consideraban inferiores a la cultura dominante de la época. Sin duda, mucha de la anterior grandeza de las civilizaciones prehispánicas había desaparecido hacía ya tiempo, y las poblaciones indígenas sobrevivientes no eran sino una pálida sombra de sus ancestros, pero la culpa de ello no puede ser atribuida a las culturas indígenas mismas (como lo hicieron los intelectuales de la época), sino al sistema de explotación colonial que había desmembrado y desorganizado a las culturas indígenas, reduciéndolas apenas algo más que una masa de

trabajadores explotables. A esto se añadía ahora el destructivo impacto de la expansión capitalista. Por lo tanto, la ideología dominante (basada en el liberalismo y el positivismo) consideraba que el elemento indígena no tenía cabida en las nuevas culturas nacionales que entonces emergían. El estado y las clases gobernantes echaron mano de mecanismos para deshacerse de esta “lacra” que, consideraban, amenazaba sus posibilidades de construir verdaderas naciones modernas. En muchos países, la violencia estatal y las expediciones militares “limpiaron el terreno” para los ganaderos y los nuevos empresarios de la frontera agrícola, de manera que los pueblos indígenas fueron exterminados. Esto ocurrió en Uruguay, Argentina y el sur de Chile, así como en el Brasil y otros lugares. El patrón seguido recuerda el proceso de “colonizar la frontera” que tan eficazmente funcionara a principios de la historia estadounidense”.²¹⁰

En suma, desde el llamado *Pacto Colonial* de la dominación española, la diferencia cultural entre los pueblos indígenas y los colonizadores europeos ha constituido el argumento central sobre el que se construyó la justificación de las relaciones de desigualdad estructural de dominación y explotación, de exclusión y discriminación de los invasores europeos sobre las culturas y naciones indígenas latinoamericanas.

En conclusión, desde que entró en funcionamiento el modelo colonial hasta la segunda mitad del siglo XIX, para las elites criollas de América Latina “la idea de construir naciones poderosas y soberanas suponía la eliminación –física o política y social- de los factores de atraso que impedían a los países latinoamericanos crecer al ritmo y modo de sus admirados modelo –el europeo y el anglosajón-, y el mayor signo de atraso para ellos era la presencia indígena con sus formas de vida, cosmovisión y lenguas diferentes. En el programa liberal decimonónico, los indios eran el obstáculo fundamental para el progreso”.²¹¹

²¹⁰ Rodolfo Stavenhagen. La cuestión étnica. México, El Colegio de México, 2001, pp. 84-85.

²¹¹ Fabiola Escárzaga. “La emergencia indígena contra el neoliberalismo” en Revista *Política y Cultura. Dimensiones de la desigualdad*. México, Universidad Autónoma Metropolitana. Otoño 2004, No. 22, p. 106.

En este sentido, las luchas de los pueblos indígenas latinoamericanos, por recobrar el derecho a la libre determinación²¹², han existido desde que ocurrió la invasión-ocupación del imperialismo europeo. Las políticas devastadoras llevadas a cabo por los conquistadores en los países de América Latina fueron muy parecidas en cuanto al conjunto de sus propósitos y estilos, aunque cada formación económico-social latinoamericana guarda sus especificidades particulares. Posteriormente, las *políticas indigenistas* impuestas por los Estados nacionales de América Latina fueron esencialmente caracterizadas por ser políticas asimiladoras e integradoras de las diversas culturas indígenas a una sola y nueva cultura nacional y occidental.

El resultado de la aplicación de estas políticas *semi-colonialistas* fue, sin la menor duda, que las culturas y pueblos indígenas de América Latina han sido continuamente víctimas de violaciones y atropellos en sus derechos humanos más elementales. Las elites de los Estados coloniales y, posteriormente, las elites de los Estados republicanos e “independientes”, responsables de la negación de la identidad indígena y todas las atrocidades, exclusiones políticas, discriminaciones sociales, marginación económica, genocidios y exterminio de las poblaciones originales de América Latina. No obstante, es partir de la tercera década del siglo XX que las *políticas indigenistas* fueron institucionalizadas por los Estados nacionales latinoamericano.

En efecto, durante las décadas de los años treinta, cuarenta, cincuenta y sesenta del siglo XX fue el llamado tiempo del “indigenismo”. En una síntesis de interpretación política breve y concreta, el indigenismo fue una tendencia hacia la

²¹² Es importante señalar que el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, acorde con la ley internacional, fue expresado por primera vez en 1991, en el borrador de la Declaración del Grupo Internacional de Trabajo de Asuntos Indígenas de las Naciones Unidas. El documento estipula que, en virtud de tal derecho “ellos determinan libremente la relación con los estados en que viven, en un espíritu de coexistencia con otros ciudadanos y procuran libremente su desarrollo económico, social, cultural y espiritual en condiciones de libertad y dignidad”. En este sentido, el autogobierno y la autonomía, como veremos en los capítulos que siguen en presente investigación, la libre determinación puede ser *interna*. Se refiere a la política y a la organización económica social, política y cultural de los pueblos, sin afectar, en ningún modo, las relaciones externas existentes con el conjunto de la sociedad nacional.

homogeneización cultural y política del Estado nacional latinoamericano de todos sus “ciudadanos” que integraban la *Nación*, y en donde muchos no indígenas hablaron a nombre de los indígenas. Es decir, el indigenismo representó las grandes tendencias paternalistas del Estado latinoamericano de integración-asimilación gradualista de los pueblos indios a la cultura de la modernidad, y llevada a cabo institucionalmente por gente no indígena indicando y orientando a los indígenas su devenir en la historia.

Así, por ejemplo, durante los años dorados de las reformas agrarias latinoamericanas de los años sesenta del siglo pasado, los indígenas fueron tratados por la sociedad y por el Estado como “campesinos”. Aún más, en muchos países latinoamericanos durante casi todo el siglo XX, el indigenismo oficial consistió en sostener que *todos somos mexicanos, todos somos chilenos, todos somos bolivianos, ecuatorianos, guatemaltecos, peruanos* etc. Lo nacional cubrió lo étnico, el estado Nacional y sus fronteras territoriales borrarón o dividieron a las diversas culturas indígenas al demarcarlas dentro de un espacio nacional. En algunos casos se pensó que los indígenas habían desaparecido. En Chile, por ejemplo, nos dice José Bengoa, la opinión pública, incluso autoridades, pensaban que los indígenas no existían o eran un grupo en extinción.²¹³ Y, en fin, en muchos otros países latinoamericanos se les consideraba parte del folklore y no pocas veces se les utilizaba en fotos y “*posters*” para propaganda turística. Basta recordar los dos sexenios presidenciales en México, durante la década de los años setenta.

El caso mexicano es particularmente ilustrativo, toda vez que la cuestión del indigenismo tuvo una importancia política significativa en la historia nacional. Consuelo Sánchez en su obra sobre el indigenismo y la autonomía de los pueblos

²¹³ José Bengoa nos dice que en el Censo de Población de 1992 de Chile, fue una sorpresa para muchos ya que por primera vez se consultó sobre la pertenencia indígena. En José Bengoa. *Censo de Comunidades y Localidades mapuches*. Instituto Nacional de Estadística y Ediciones del Sur. Santiago de Chile, 1997.

indígenas, nos brinda una excelente visión crítica sobre este peculiar fenómeno socio-político latinoamericano.

Consuelo Sánchez expone:

“Para la burguesía en ascenso, los pueblos indígenas obstaculizaban la realización de su proyecto modernizador. Varios intelectuales afines a este proyecto desarrollaron un punto de vista basado en el enfoque evolucionista, el cual definía los rasgos socio-culturales de los pueblos indígenas (sus costumbres, hábitos, ideas y formas propias de vida) como tradicionalistas y, al mismo tiempo, opuestos al progreso y a la civilización que representaba el México mestizo. Como solución propusieron la incorporación de los indígenas a la civilización occidental, mediante la transformación y disolución de sus sistemas socioculturales...Para arribar a la unidad nacional, en su opinión, había que construir una sociedad étnicamente homogénea. Esto implicaba la “mexicanización” del indígena; esto es, su integración a la comunidad mestiza. Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio, José Vasconcelos y Moisés Sáenz, sentaron las bases de una perspectiva que consideraba a la heterogeneidad étnica de la población mexicana como un obstáculo para la conformación plena de la nación. Pensaban que la construcción de una verdadera nación y una identidad nacional requería de homogeneización de la sociedad. El México unificado brotaría del mestizaje: de la fusión racial y la unificación cultural, lingüística y económica de la sociedad. Para estos intelectuales, la heterogeneidad étnica debía eliminarse por medio de la integración gradual de los grupos indígenas a la nacionalidad dominante (de la que aquellos formaban parte), acrecentando así su adhesión al Estado. Para ellos, una integración exitosa significaba al mismo tiempo el fortalecimiento del Estado y la conciencia nacional. Gamio y Vasconcelos se abocaron a la elaboración de las políticas estatales para fomentar la integración. Gamio, por ejemplo, desarrolló aspectos teóricos del indigenismo integrativo (a partir de los elementos trazados por Molina Enríquez) y las bases e un programa de acción para la política indigenista del Estado. Este programa incluía cuatro aspectos fundamentales: “equilibrar la situación económica, elevando la de las masas proletarias; intensificar el mestizaje, a fin de consumir la homogeneización racial; sustituir las deficientes características culturales de esas masas, por las de la civilización moderna, utilizando, naturalmente aquellas que presenten valores positivos; unificar el idioma a quienes sólo hablan idiomas indígenas” (Manuel Gamio. *Antología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p.35). Para el autor, en suma, la integración de los indios a la cultura nacional, con lo que supuestamente se garantizaría su ingreso al progreso y a la civilización, implicaba su transformación y desaparición en tanto grupos diferenciados”.²¹⁴

Cuestión parecida ocurre, con otro de los grandes pensadores e ideólogos del indigenismo mexicano, Gonzalo Aguirre Beltrán. Al respecto Consuelo Sánchez nos dice:

“Gonzalo Aguirre Beltrán, discípulo y continuador del enfoque integracionista de Gamio, señaló que la “Revolución” sacrificó “el principio de la libre determinación de los pueblos para regirse conforme a sus propios patrones, pues consideró más valiosa meta de la consecución de la unidad nacional como requisito ineludible en el logro de un progreso efectivo y de un modelo de convivencia mejor”. De este modo se les negó a las comunidades indígenas “el derecho a gobernarse conforme a sus patrones tradicionales”...Como se puede ver, la uniformidad cultural fue considerada como un requisito para conseguir la unidad nacional. Aguirre Beltrán no sólo justificó la negación del derecho de los indígenas a autogobernarse; cuando el fue funcionario del

²¹⁴ Consuelo Sánchez. *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México, Siglo XXI Editores, 1999, pp. 28-30.

INI, también desarrolló una perspectiva teórica y práctica para su integración que fue adoptada como versión oficial y como programa de acción por parte del Estado mexicano...Aguirre Beltrán rechazó la definición de los grupos indígenas como naciones o pequeñas nacionalidades, así como la denominación de los países latinoamericanos con población indígena como multinacionales. En su opinión, los grupos indígenas no habían logrado construir “una unidad mayor que pudiera abarcar a los componentes de un grupo lingüístico o cultural de magnitud y, mucho menos, un conglomerado más amplio que pudiera comprender una nación”...según el autor...lo que encontraba en el país era: “la presencia de una o dos decenas de millar de comunidades indígenas independientes” situadas en regiones de refugio. En consecuencia afirmó: “No hubo ni hay naciones indígenas; hubo y hay grupos étnicos indígenas organizados en comunidades parroquiales segregadas”...El ideólogo indigenista propuso también un conjunto de acciones para ser aplicadas a las comunidades indígenas, que consistían básicamente en: 1) desconocer jurídica y políticamente las formas de gobierno indígena; 2) bloquear e impedir cualquier pretensión de los indígenas de reconstruir o construir identidades supracomunales, así como unidades sociopolíticas regionales que abarcaran a varias comunidades (como lo ilustra su rechazo de los Consejos Tarahumara); 3) “imponer y sostener en las comunidades indígenas” el municipio libre como única forma de gobierno reconocido constitucionalmente, con el objeto de propiciar la disolución de las formas de gobierno tradicional en el “nuevo molde” e integrar a los indígenas a las formas de gobierno de la mayoría de la población nacional...A partir de la década de 1940...la problemática indígena pasó a un segundo plano en el interés nacional. Aguirre Beltrán contribuiría, en el terreno teórico y con la acción indigenista, a reducir y encerrar la cuestión de la heterogeneidad étnica del país en ciertos ámbitos regionales restringidos. La problemática indígena perdía así su alcance nacional y, más importante aún, su agudo carácter político”.²¹⁵

En síntesis, lo que significó las políticas del *indigenismo* en América Latina y, particularmente, en México, podemos hacer la siguiente interpretación general:

El indigenismo y las políticas del indigenismo, como expresión concreta de las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado nacional, han sido la representación y el instrumento del etnocidio, no tanto por su naturaleza profundamente perversa, sino porque ellas fueron concebidas y llevadas a cabo bajo las premisas del proyecto político y cultural dominante de desarrollo, que planteaba como condición de su viabilidad la homogenización social y cultural de las sociedades nacionales. En otras palabras, el modelo civilizador dominante, anclado en la tradición occidental, consideraba como condición necesaria, inherente a la fundación y consolidación del Estado nacional, la unificación de la economía, en la forma de la creación de mercado nacional; la centralización de la política, como dominación local y regional, y la homogenización cultural, como imposición y predominio del *moderno* sistema de educación nacional. En concreto,

²¹⁵ Ibíd., pp. 44-50.

el proyecto de desarrollo nacional planteaba la confrontación de dos modelos y procesos civilizatorios diferenciados cultural y socialmente, que definían de manera contradictoria, incluso antagónica, los factores, sectores y prioridades del cambio modernizador.

Finalmente, durante las décadas de los años ochenta y noventa del siglo pasado, la cuestión indígena en América Latina, se acentuó social y culturalmente y tuvo una mayor significación e importancia política en México, Perú, Bolivia, Nicaragua, Guatemala, Ecuador y Brasil. De hecho, es importante señalar que gracias a las luchas históricas de resistencia de los pueblos indígenas, se ha avanzado en los procesos de reconocimiento parcial, en algunas constituciones políticas latinoamericanas, de la *existencia* de los pueblos indígenas. Es decir, se dieron cuenta constitucionalmente de que existen indígenas en América Latina: entre las constituciones que han reconocido a los indígenas son Brasil 1988, Colombia 1991, México 1992, Guatemala 1985, Nicaragua 1987, Ecuador 1978, Panamá 1972, Canadá 1982, Paraguay 1992 y Perú 1993.

Sin embargo, la realidad actual latinoamericana muestra, después de casi sesenta años de acción indigenista, en su versión integracionista, que los resultados “no han sido los esperados por sus promotores: ni resolvieron los problemas socioeconómicos de los indígenas ni éstos fueron disueltos por la acción gubernamental. A finales del siglo XX, por el contrario, los pueblos indígenas se han revitalizado: han fortalecido su conciencia étnica y han ampliado sus demandas políticas. El aferramiento del gobierno mexicano al indigenismo, como enfoque y política de Estado, se ha convertido en el principal obstáculo para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y para buscar solución a sus necesidades socioeconómicas”.²¹⁶

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 50.

En conclusión, como advierte el destacado antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla: “El orden colonial implica la diferencia cultural entre colonizados y colonizadores. La matriz colonial de las sociedades latinoamericanas es una de las causas fundamentales de la persistencia de los pueblos con cultura e identidad distintivas que integraron al mundo amerindio colonizado. Hoy son los grupos indígenas... Su presencia actual no obedece sólo a la escisión indispensable de las sociedades coloniales, ni a la dominación a la que han estado sujetos durante casi cinco siglos; es el resultado en mayor medida aún, de su voluntad de resistencia y sobrevivencia para seguir siendo ellos mismos: sistema sociales permanentes, creadores de cultura y forjadores de su propia historia”.²¹⁷

²¹⁷ Guillermo Bonfil Batalla. *Pensar nuestra cultura*. México, Alianza Editorial, 1999, p. 27. También debe consultarse la magna obra de compilación sobre el pensamiento indígena en América Latina del mismo autor: *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México, Editorial Nueva imagen, 1981.

3.2.- El re-surgimiento de los Movimientos Indígenas en América Latina en el inicio del siglo XXI.

Hoy un nuevo actor político y fenómeno social global recorre el mundo: los movimientos étnicos. Estos movimientos étnicos están modificando y alterando tanto los discursos, las representaciones y los contenidos ideológicos como las formas y maneras del pensar y hacer el arte de la política.

Rodolfo Stavenhagen, uno de los investigadores más importantes sobre la cuestión indígena a nivel mundial, nos advierte sobre la emergencia de los movimientos indígenas en América Latina:

“Actualmente, la temática indígena es una de las más importantes de nuestra región latinoamericana, y es que tenemos que reconocer que hay un fenómeno nuevo en el mundo: la emergencia de los pueblos indígenas como nuevo factor, como nuevos actores políticos y sociales, en México, en otros países de América Latina y en otras regiones del mundo... Cuando nos referimos a la emergencia de movimientos indígenas fuertes, hablamos de un muy variado, muy importante, muy poderoso, muy articulado movimiento social y político de pueblos indígenas, que han surgido en el continente y en todo el mundo; en Guatemala, Nicaragua, Ecuador, Bolivia y México, para hablar de nuestra región, también en Canadá, Estados Unidos, Filipinas y Nueva Zelanda, por mencionar algunos. Así, insistimos en que hay un cambio, y este cambio, desde el ángulo de la política es importante, así como desde los ángulos del derecho nacional e internacional. También es importante desde el ángulo académico, en un intento por entender, desde nuestras disciplinas, el significado de estos cambios que se han generado”²¹⁸.

²¹⁸ Rodolfo Stavenhagen. “La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina”. En Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez. *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. México. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Casa Juan Pablos. UNAM. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Gobierno del Distrito Federal. 2005. pp. 49 – 50.

En efecto, en las últimas décadas del pasado siglo XX y los primeros años del siglo XXI, los movimientos étnicos han surgido con una presencia combativa y forma compleja en todas las regiones del mundo. Baste recordar, a guisa sumaria de ejemplos, que, por un lado, el ocaso y evaporización de la Unión Soviética, la extinción de Checoslovaquia, la violencia xenofóbica inusitada en la quiebra y derrumbamiento de la ex Yugoslavia, los cruentos procesos de limpieza étnica de algunas regiones de África (*Tutsi* contra los *Hutus*, en Ruanda) y Europa del Este y, por el otro, características y especificidades aparte, los casos de los irlandeses frente al Estado británico, el de los vascos en el Estado español, el de los *quebequenses* en Canadá y el de los indígenas *miskitus* en Nicaragua, entre otros muchos, son todos fenómenos sociales anclados en una misma matriz de conflictiva étnica y la referencia obligada para señalar la reemergencia de los movimientos étnicos a escala mundial.

América Latina no podía ser la excepción y menos aún tratándose de un región con 40 millones de indígenas compuesta por más de 410 –según otras fuentes 518-²¹⁹ grupos étnicos que representan el 10% del total de la población de América Latina²²⁰ estimada en 474 millones 619 latinoamericanos en el año 2000²²¹.

Este escenario puede apreciarse, de manera concreta, en el siguiente Cuadro 1, donde sólo se muestra los datos de aquellos países latinoamericanos donde la población indígena ha sido social e históricamente significativa, demográficamente fundamental y políticamente importante, toda vez que, hoy día, las principales rebeliones y movimientos indígenas en América Latina y, algunos ejerciendo ya el poder y el gobierno –Bolivia, por ejemplo- se han dado, precisamente, en esos países.

²¹⁹ Ricardo Melgar. *Muchos Chiapas en América Latina. Las Políticas Etnocidas de los militares y tecnócratas neoliberales*. www.colciencias.gov.co/seiaal/documentos. p. 7.

²²⁰ Saúl Velasco Cruz. *El movimiento indígena y la autonomía en México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 58.

²²¹ Melgar. *op. cit.* p. 8.

Cuadro 1
Población indígena en algunos países de América Latina.

País	Población indígena	% de la población total
Argentina	360,000	1.1
Belize	27,000	14.7
Bolivia	5,600,000	81.2
Brasil	1,500,000	1.0
Colombia	744,000	2.2
Chile	1,000,000	10.3
Ecuador	4,600,000	35.3
El Salvador	400,000	7.0
Guatemala	5,300,000	50.0
Honduras	50,000	1.3
México	11,900,000	12.6
Nicaragua	67,000	1.8
Panamá	194,000	8.3
Paraguay	30,000	0.7
Perú	9,000,000	40.0
Venezuela	315,000	1.0

Fuente: CEPAL, “Etnicidad, ‘raza’ y equidad en América Latina y el Caribe”, Doc. LC/R.1967, marzo de 2000.

Ahora bien, es importante destacar, que en una revisión étnica-demográfica continental no puede dejarse de lado, por la importancia de los conflictos indígenas nacionales que hoy día se manifiestan en América Latina, que de los 40 millones de indígenas, 36 millones, es decir, el 98.8% habitan en seis países: México 12 millones, en Perú 9 millones, en Bolivia 5 millones y medio, en Guatemala 5 millones 300 mil, en Ecuador 4 millones 100 mil y en Chile 1 millón²²².

²²² Ídem.

Como podrá reconocerse es en estos países latinoamericanos donde el conflicto étnico-social entre el Estado nacional y los movimientos indígenas y campesinos, la resistencia activa y creativa de las poblaciones originarias han tenido importantes logros y avances políticos en sus demandas por la autodeterminación y la autonomía. Así, hacia fines del siglo XX, una nueva configuración de los movimientos dinámicos campesinos e indígenas ha pasado a ocupar el centro de la escena política y la noticia internacional en América Latina.

De manera general, estos movimientos se encuentran en toda América Latina, pero se concentran particularmente en Ecuador, Bolivia, Paraguay, Brasil, Colombia, México, Guatemala, República Dominicana, Haití y, en un menor grado, Perú, Chile y el norte de Argentina. Resulta muy significativo que sean estos movimientos indígenas los que han conducido la oposición contra el neoliberalismo.

Como en el pasado, advierte Petras “el crecimiento y la radicalización de los principales movimientos indígenas están íntimamente relacionados con la aplicación –imposición- de las políticas económicas del Estado. En el caso de México, por ejemplo, la inauguración del TLCAN (Área de Libre Comercio del América Norte) fue el detonante del surgimiento del levantamiento del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) en 1994. De manera similar, un importante levantamiento indígena y campesino, y la toma de Quito, la capital de Ecuador, en enero del 2000 y al año siguiente, fue en gran parte una respuesta a las políticas neoliberales que implementó el gobierno nacional. En Brasil, el *Movimiento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* ((MST) ha combinado las ocupaciones de tierra y las demostraciones masivas a fin de ejercer presión sobre el gobierno para legalizar y financiar la redistribución de la tierra. Otros movimientos que emplean tácticas similares, como la Federación Nacional Campesina, se han formado en Paraguay, donde la acción directa y las tácticas de redistribución de la tierra se combinan con enfrentamientos con el Estado para legalizar y financiar créditos e insumos agrícolas. En Bolivia, Colombia y Perú, los

movimientos campesinos han estado al frente de la lucha por desarrollar y mantener cultivos alternativos -por ejemplo, la coca- como una fuente de vida frente a las políticas neoliberales de mercado libre que han inundado los mercados locales con importaciones baratas”²²³.

En efecto, la emergencia en la escena continental de los movimientos de los pueblos indígenas constituye uno de los fenómenos más importantes de la historia sociopolítica y cultural de América Latina en los últimos veinte años. Caracterizados esencialmente por las relaciones de dominación, de explotación, de exclusión y de discriminación a las que fueron sometidos desde la época de la colonización, y estando durante 500 años confinados dentro del estatus de *pueblos-objetos*, los pueblos y los movimientos indígenas surgen, hoy día, como *sujetos*, es decir, como actores potenciales determinantes dentro de un proceso de afirmación y defensa nuevo: afirmación, defensa y reconocimiento de su diversidad cultural, de sus derechos sociales y políticos, y, sobre todo, de sus valores e identidades lingüísticas y culturales.

Tal y como fue, puntualmente, advertido en la *Declaración de los Escritores en Lenguas Indígenas de 1997* donde se señaló que “la diversidad es nuestro proyecto. Por ello pensamos que no puede haber igualdad mientras nuestras lenguas y culturas sigan subordinadas; no puede haber verdad mientras se siga negando nuestra existencia, no puede haber razón mientras no comprendamos que la diversidad es la riqueza, no puede haber equidad mientras se privilegie una cultura y se someta a las otras. No puede haber respeto mientras la recriminación persista y no puede haber justicia mientras el flagelo de la marginación social, económica y cultural forme parte de la vida cotidiana de nuestros pueblos”.²²⁴

²²³ James Petras y Henry Veltmeyer. *Un Sistema en Crisis. La dinámica del Capitalismo de Libre Mercado*. Buenos Aires-México, Grupo Editorial Lumen, 2003, p. 226.

²²⁴ “Declaración de los Escritores en Lenguas Indígenas en torno a la Diversidad Étnica, Lingüística y cultural de México, Octubre de 1997” en *Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001-2006. Estado, pueblos indígenas y sociedad. Hacia una nueva relación*. México, Instituto Nacional Indigenista, 2002, p. 78.

En esta perspectiva, en una excelente y lúcida investigación sobre el estado del arte de los movimientos indígenas en América Latina, Fabiola Escárzaga nos explica que:

“los movimientos indígenas y campesinos han florecido de manera incontenible en distintos países de América Latina como resultado de la maduración de sus propuestas, de su desarrollo organizativo y de su capacidad para incorporar más y mejores herramientas políticas modernas. Tales movimientos han adquirido expresiones peculiares en cada país, tendiendo puentes con otros sectores populares y cuestionando los estrechos marcos de los Estados nacionales; sus propuestas programáticas expresan un potencial democratizador y transformador que interpela a la sociedad en su conjunto y no sólo a la población indígena de cada país. El avance logrado hasta hoy es resultado de décadas de luchas y movilizaciones de los pueblos indígenas, que adquieren según los países distintas formas e intensidades... esto es relevante pues, por un lado, la ola contemporánea de movilización y lucha indígena ha sido básicamente un movimiento general de resistencia a la ofensiva neoliberal de desmantelamiento de derechos, reestructuración estatal y apertura comercial y financiera que se ha llevado a cabo de manera similar en los países de América Latina; por otro, en las diversas y variadas acciones de resistencia y lucha que asume todas las formas –desde la insurrección armada, los bloqueos y cercos a las ciudades, las marchas de protestas y protestas pacíficas, la participación en las instituciones estatales a través de los partidos políticos, y la negociación y el diálogo con autoridades de los distintos poderes del Estado-, los propios pueblos indígenas y los movimientos que conforman han ido bosquejando proyectos alternativos de convivencia y regulación social, que no necesariamente pasan por la toma del poder como es el caso del movimiento indígena zapatista en México, que en momentos pueda comprometerse con la participación política en instituciones estatales, como es el caso ecuatoriano y, parcialmente, el boliviano, o que postulan formas de transformación social que implica la confrontación directa con el Estado, como es el caso de sectores aymaras bolivianos en determinados momentos”²²⁵.

Ahora bien, en una visión general sobre la caracterización de las demandas colectivas de los movimientos indígenas latinoamericanos, debemos advertir que sólo se trata de señalar los aspectos comunes a todos los movimientos, por lo general, muy diferentes entre sí y ubicados en procesos políticos distintos y momentos históricos diferentes. En este sentido, en primer lugar se encuentra la cuestión del “*Reconocimiento*”. La demanda fundamental que atraviesa a todos los movimientos indígenas en América Latina es el tema del “reconocimiento” que exige al Estado nacional y a la sociedad los reconozca como indígenas. Es decir, que se reconozcan como colectivos imaginarios existentes, reales, esto es, pueblos indígenas, al interior de una sociedad nacional. En concreto, es la demanda por una sociedad y un Estado multiétnico, multicultural.

²²⁵ Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez. *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. México. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Casa Juan Pablos. UNAM. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Gobierno del Distrito Federal. 2005. pp. 13 y 15.

En segundo lugar, una demanda indígena característica, común a los demás movimientos étnicos latinoamericanos, lo constituye, de manera central, el derecho al ejercicio de sus identidades indígenas y a la participación de éstas en la configuración de su ser multicultural. Es decir, se trata de un discurso de identidad étnica arraigado profundamente en la tradición, pero con la capacidad de construir un puente para entrar y salir –dialogar- de la modernidad que viven los países latinoamericanos.

Por último, el tema político latinoamericano e internacional más importante: la cuestión de la autonomía indígena. La autonomía indígena se ha convertido, en la actualidad, en el principal tema del debate político en América Latina. La lucha por la autonomía de los pueblos indígenas se ha convertido, en la realidad social latinoamericana, de vital importancia por los derechos indígenas – culturales, sociales, económicos y políticos- diferentes a los derechos de todos los ciudadanos del Estado nacional. El reconocimiento de esos derechos constituye la esencia de la demanda de autonomía.

Esto significa, entonces, que proteger el derecho democrático a la autonomía de todos los imaginarios sociales colectivos étnicos, es proteger la decisión de dejar en manos de cada grupo, comunidad, pueblo o movimiento indígena, su modo, su forma y su representación de existencia.

Sin embargo, quienes nos brindan una visión analítica y enriquecedora sobre la complejidad y los dilemas del tema de la autonomía indígena que se ha alzado, de manera reveladora, como la demanda esencial y capital de los movimientos indígenas latinoamericanos, son Héctor Díaz-Polanco y Gilberto López y Rivas, dos mexicanos de reconocimiento internacional por su vasta obra de investigación sobre la historia socio-política y cultural de los pueblos indígenas y, sobre todo, por su permanente interés en la defensa de los derechos humanos y los valores de las identidades y culturas indígenas en América Latina.

Héctor Díaz-Polanco, desde una perspectiva global sobre el significado y sentido de la demanda de autonomía de los movimientos indígenas latinoamericanos, nos señala que:

“En los últimos años, la demanda de autonomía ha ocupado un lugar central en el proyecto político planteado por los pueblos indios de Latinoamérica. Los grandes impulsos provenientes principalmente de dos acontecimientos históricos separados por un decenio: del proceso autonómico de la Costa Atlántica nicaragüense, que arranca en 1984, y del levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994, encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En ambos casos, la autonomía se propone como el ejercicio concreto del derecho a libre determinación. Al mismo tiempo en el plano político-ideológico, se levanta un obstáculo formidable para la realización de ese derecho. Nos referimos al afianzamiento en la región del pensamiento liberal *no pluralista*, y su consecuencia inevitable: la negación de la autodeterminación como un atributo de esos pueblos... ello dificulta la reflexión racional en torno a la autonomía, e induce a posiciones inflexibles que se refuerzan mutuamente a partir de evaluaciones equivocadas”²²⁶ ... [En efecto]... “El debate sobre la autonomía de los pueblos indígenas en México se ha convertido en un galimatías, en el escenario de confusiones cada vez más oscuras y de posiciones cargadas de tópicos ideológicos. Deliberadamente, muchos participantes en la discusión han buscado convertir a la autonomía en una especie de bestia negra; estos *–los derechos a la autonomía de los indígenas–*, se dice, son una gran amenaza para la unidad de la nación, para la convivencia entre los mexicanos y los derechos humanos y en las regiones indígenas (también llamadas etnoregiones) e incluso para el progreso general del país. Parecería que los pueblos indígenas de México están reclamando un derecho extraño, están planteando una demanda fuera de lugar. ¿Es exacta esta apreciación? ¿Los pueblos indígenas de México aspiran a algo que no exista en ninguna otra parte del mundo?. Lo primero que habría que establecer claramente, por si hiciera falta, es que regímenes de autonomía –con grados y especificidades acordes con el desarrollo histórico, la matriz socioeconómica y la tradición política de cada una de las respectivas sociedades- se ha establecido y funcionado con más o menos éxito en numerosos países del mundo. Vale la pena recordar que la autonomía como sistema de descentralización política y fórmula para reconocer derechos a grupos étnicos, configuraciones regionales, nacionalidades, etc. –existen desde hace tiempo en Europa (Dinamarca, Finlandia, España, Portugal, Italia, Alemania, etc.) y en América Latina (Nicaragua, el proceso establecido constitucionalmente en Colombia y en marcha varios otros, por ejemplo, en Canadá). En ninguno de esos países, la población o las autoridades consideran que la autonomía se ha convertido en un problema. Por el contrario, observan la autonomía como la solución a problemas, a veces de larga data histórica y que en el pasado fueron agudos conflictos. A partir del establecimiento de las autonomías, dichos problemas han cedido, se han resuelto o han comenzado a resolverse, y en todo caso ya no son fuente de enfrentamientos sociales y de inestabilidad política”.²²⁷

Por su parte, Gilberto López y Rivas desde un ángulo y visión crítica acerca del concepto de autonomía en el marco del proceso de globalización neoliberal actual.

²²⁶ Héctor Díaz-Polanco. *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*. México, Universidad de la Ciudad de México, 2004, pp. 28 y 29.

²²⁷ Héctor Díaz-Polanco. “Autonomía de los pueblos indios”. En Gabriel García Coronado y Irma Eréndida Sandoval. *Autonomía y Derechos de los Pueblos Indios*. México. Instituto de Investigaciones Legislativas, LVII Legislatura Cámara de Diputados, 2000, pp. 237 y 238.

López y Rivas nos plantea que:

“La autonomía, como una de las formas del ejercicio del derecho a la libre determinación, implica, en esencia, el reconocimiento de autogobiernos comunales, municipales o regionales en el marco del Estado nacional. Autonomía no es independencia ni implica soberanía, elementos indispensables en la integración de un Estado. Autonomía es una entidad menor en el interior de una identidad mayor única y soberana... Más allá del concepto, está claro que en el marco del actual Estado-nación capitalista, construido y hegemónico por un sector minoritario, los pueblos indios no han tenido una alternativa de desarrollo viable, al mismo tiempo que se hace necesario reconocer, a estas alturas de la democracia formal, el derecho cultural y político a la libre determinación de los pueblos, el derecho que tienen las etnias a decidir su futuro en tanto comunidades integrales históricamente construidas. La autonomía es, por otra parte, una distribución de competencias en los distintos niveles de organización del gobierno y en torno a variadas atribuciones políticas, económicas, sociales y culturales. La autonomía permite definir formas de participación de etnias y pueblos dentro del actual Estado nacional en términos de programas sociales políticos y económicos. En consecuencia, la autonomía organiza los mecanismos de participación de los autogobiernos indígenas en los espacios regionales y municipales, esto es, distribuye las distintas formas en que expresa la autoridad indígena sobre espacios tanto locales, como regionales y municipales... La lucha por las autonomías habrá de romper el cerco mayor que significa la lógica del mercado capitalista. Es ésta la epopeya que habrán de llevar a cabo los indios, acompañados de otros sectores. No obstante, lo que estamos planteando ahora es la necesidad de un proyecto autonómico dada la inviabilidad del la actual figura del Estado-nación, en la medida en que no está dando alternativas a los excluidos y sufre el asedio de la globalización. Es en este sentido que adquieren una importante actualidad las luchas indígenas por las autonomías, ya que está en ello implicada la viabilidad misma de la nación”.²²⁸

En este contexto general de globalización capitalista y Estado nacional neoliberal, las luchas de los movimientos y pueblos indígenas en América Latina al reivindicar, por tanto, el derecho a la autodeterminación como eje rector de la relación con el Estado-nación para alcanzar su demanda de autonomía, les permite cumplir estratégicamente con un doble juego: lograr que el Estado Nacional y la sociedad internacional en su conjunto, reconozcan sus derechos y sus culturas tradicionales ancestrales y garantizar la protección de sus valores y formas de vida, es decir, su identidad cultural, así como sus propias formas de organización política y social.

Sin embargo, el derecho a la autodeterminación y a su autonomía, se presentan como incompatibles y contradictorios a los intereses colectivos de las elites en el poder del actual Estado neoliberal latinoamericano.

²²⁸ Gilberto López y Rivas. *Autonomías Democracia o Contrainsurgencia*. México. Ediciones Era. 2004. pp. 39 – 41.

Por ello, las demandas y las luchas indígenas y de la sociedad civil latinoamericana en su conjunto, deben apuntar también hacia la lucha por la transformación de un Estado neoliberal hacia un Estado democrático multicultural, no excluyente, tolerante hacia la diversidad y diferencia y, sobre todo, multiétnico.

Ejemplo de un primer paso, es la lucha que los movimientos indígenas del mundo están librando, por la aprobación de el **Proyecto de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas**²²⁹ que, sin embargo, desde 1994, no se ha podido lograr -en la Comisión de Derecho Humanos de las Naciones Unidas-, debido a la oposición de diversos gobiernos, particularmente, el de Estados Unidos.

Los Artículos -cuarenta y cinco en total- se refieren a numerosos temas de gran importancia tales como el autogobierno, las tierras y los territorios, la cultura, formas de vida y existencia de los pueblos indígenas. El Artículo Primero de la Declaración establece que: *“Los pueblos indígenas tienen derecho al disfrute pleno y efectivo de todos los derechos humanos y libertades reconocidas en la Carta de las Naciones Unidas”*.

Sin embargo, los artículos que destacan, de manera significativa, por su importancia política en la *Declaración* son:

Artículo 3. : “Los pueblos indígenas tienen derecho a la autodeterminación. En virtud de este derecho, determinamos libremente nuestro estatus político y libremente acometemos nuestro desarrollo económico, social y cultural”.

Artículo 8. : “Tenemos el derecho colectivo e individual de conservar y desarrollar nuestras identidades y características distintivas, incluido nuestro derecho a identificarnos como indígenas y a que se nos reconozca como tales”.

²²⁹ En el *Anexo documental* que se incluye al final del presente trabajo, pueden consultarse los principales documentos, declaraciones y convenios jurídicos internacionales que han pretendido dar protección y resguardar los derechos, las identidades, los valores y las culturas de los pueblos indígenas a nivel mundial.

Artículo 12. : “Tenemos derecho a practicar y revitalizar nuestras tradiciones culturales y nuestras costumbres. En él se incluye el derecho a conservar, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de nuestras culturas, tales como nuestros enclaves arqueológicos e históricos, los artefactos, los diseños, las ceremonias, las tecnologías, las artes visuales y de representación y la literatura, además del derecho a que se nos restituyan los bienes culturales , intelectuales, religiosos y espirituales que se nos arrebataron sin nuestro consentimiento informado o contraviniendo nuestras leyes, tradiciones y costumbres”.

Artículo 21. : “Tenemos derecho de conservar y desarrollar nuestros sistemas político, económico y social, para garantizar el disfrute de nuestros propios medios de subsistencia y desarrollo, y llevar a cabo todas nuestras actividades económicas y de otro tipo tradicionales, Quienes hayan sido privados de sus medios de vida y desarrollo tienen derecho una indemnización justa”.

Artículo 24. : “Tenemos derecho a nuestras medicinas y costumbres sanitarias tradicionales, incluido el derecho a proteger las plantas, los animales y los minerales vitales”.

Artículo 25. : “Tenemos derecho a conservar y fortalecer nuestra relación espiritual y material distintiva con las tierras, los territorios, las aguas, las costas y otros recursos que tradicionalmente hayamos poseído o que hayamos ocupado o usado, y asumir nuestras responsabilidades en este sentido para con las generaciones futuras”.

Artículo 26. : “Tenemos derecho a poseer, desarrollar, controlar y utilizar las tierras y los territorios, incluido todo el en torno de la tierras, el aire, las aguas, las costas, los mares helados, la flora y la fauna y otros recursos que tradicionalmente hemos poseído, ocupado y usado. Se incluye aquí el reconocimiento pleno de nuestras leyes, tradiciones y costumbres, sistemas de tenencia de la tierra, y las instituciones para el desarrollo y la gestión de nuestros recursos. Los Estados deben ofrecer medidas protectoras para evitar cualquier interferencia con estos derechos o cualesquier cercenamiento de ellos”.

Artículo 29. : “Los pueblos indígenas tienen derecho a que se les reconozca la plena propiedad, el control y la protección de sus bienes culturales e intelectuales. Tenemos derecho a unas medidas especiales para controlar, desarrollar y proteger nuestras ciencias, tecnologías y manifestaciones culturales, incluidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la flora y la fauna, las tradiciones orales, la literatura, los diseños y las artes visuales y de representación”.

Artículo 30. : “Los pueblos indígenas tenemos el derecho a determinar y desarrollar prioridades y estrategias para el uso de nuestras tierras, territorios y otros recursos, incluido el de exigir que los estados obtengan nuestro consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a todo lo anterior, sobre todo los relacionados con el desarrollo, uso o explotación de los recursos minerales, hídricos o de otro tipo”.

*Artículo 31. : “Los pueblos indígenas como forma concreta de ejercer su derecho a la libre determinación, se reconoce el derecho a la autonomía o al autogobierno en cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, en particular la cultura, la religión, la educación, la información, los medios de comunicación, la salud, la vivienda, el empleo”.*²³⁰

De este modo, los movimientos indígenas latinoamericanos se proponen crear y fortalecer redes individuales y colectivas de solidaridad interna que enfatiza su capacidad real o potencial de producir y demandar el cambio. Esto hace diferente la concepción del “nosotros”, aquello que nos diferencia y nos hace comunes, pero iguales dentro de la diversidad.²³¹

Así, la memoria histórica de América Latina nos muestra que el fin e inicio de siglo, cerro y abrió con importantísimas rebeliones y movimientos de pueblos indígenas contra la aplicación de las políticas neoliberales del mercado y los modelos de integración-exclusión social selectiva de los distintos gobiernos latinoamericanos y, sobre todo, nos señalo la lucha por la demanda de autonomía y autodeterminación indígena y por el reconocimiento de la existencia de la otredad como forma de afirmación, defensa y liberación de los pueblos originales de Nuestra América.

²³⁰ Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos Indígenas. Comisión de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas, Nueva York, 1994.

²³¹ Horacio Cerutti Guldberd y Mario Magallón Anaya. *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* , México, CASA Juan Pablos/Universidad de la Ciudad de México. 2003. p. 118.

3.3.- El Ejército Zapatista de Liberación Nacional: el significado histórico de la resistencia creativa.

“El tiempo de la sumisión, la exclusión y la manipulación ya quedó atrás, ya pasamos el largo puente, cinco siglos de resistencia; nos pisotearon y no lograron desaparecernos y aquí estamos”²³².

**Comandante Insurgente Zebedeo
Ejército Zapatista de Liberación Nacional. EZLN.
Marzo de 2001.**

La intención en este apartado es exclusivamente analizar concretamente, por un lado, los significados y la trascendencia histórica del surgimiento de el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y, por el otro, el examen de los logros y avances del proceso autonómico y de reconocimiento del EZLN, fincados en el proceso de creación-construcción de la Juntas de Buen Gobierno y de la fundación de “Los Caracoles”. No es éste el espacio ni nuestra intención, por ahora, para analizar detenidamente el debate en torno a la patriota, heroica e histórica insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y su proceso de lucha y resistencia de los últimos 11 años.

Sin embargo, es importante señalar aquí que la historia de la digna lucha y la trayectoria ejemplar de resistencia de los 11 años desde su aparición pública en 1994, así como la historia de la formación del EZLN, el levantamiento armado y la heroica guerra contra el Estados mexicano, los acuerdos de Paz y el proceso fracasado de los Acuerdos de San Andrés, las Seis Declaraciones de la Selva Lacandona, todos los comunicados y documentos del EZLN, la ruptura del diálogo con el Gobierno federal mexicano por el rechazo a los Acuerdos de San Andrés, la fundación del Aguascalientes y la Convención Nacional, los análisis y el pensamiento del Subcomandante *Marcos*, la masacre de Acteal, la Marcha por la Dignidad a la ciudad de México del EZLN de marzo de 2001 y sus discursos ante el Congreso mexicano, se encuentran contenidos en diversos estudios, obras,

²³² **Comandante Insurgente Zebedeo. Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Revista Chiapas No. 11. 2001. México, Era Ediciones. P. 7.**

libros, documentos de consulta general que abordan y cubren la historia social y política del EZLN. Asimismo, las fuentes directas de toda la obra escrita hecha por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN y todos los escritos del Sub-comandante Insurgente Marcos, así como la evolución del pensamiento filosófico, político y social del EZLN esta contenida en *EZLN: Documentos y comunicado. 1994 – 2004*²³³.

Ahora bien, para emprender nuestro análisis referente a la significación y alcance de lo realizado por EZLN reflexionemos, primariamente, sobre la palabra y la voz zapatista.

La Comandante Insurgente Ana María:

“Queremos presentarnos. Nosotros somos el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Durante diez años estuvimos viviendo en estas montañas, preparándonos para hacer la guerra. Dentro de esas montañas construimos un ejército. Abajo, en las ciudades y en las haciendas, nosotros no existíamos... No teníamos palabra. No teníamos rostro. No teníamos nombre. No teníamos mañana. Nosotros no existíamos... Éramos un número inútil para las cuentas del gran capital. Nuestras vidas valían menos que las máquinas y los animales. Éramos como piedras, como plantas que hay en los caminos... Entonces nos fuimos a la montaña para buscarnos... La montaña nos habló de tomar las armas para así tener voz, nos habló de cubrirnos la cara para así tener rostro, nos habló de olvidar nuestro nombre para así ser nombrados, nos habló de guardar nuestro pasado para así tener mañana... Esto somos nosotros. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La voz que se arma para hacerse oír. El rostro que se esconde para mostrarse. El nombre que se calla para ser nombrado”²³⁴.

El Subcomandante Insurgente Marcos:

“Hablamos con nosotros, miramos hacia dentro y miramos nuestras historia; vimos a nuestros más grandes padres sufrir y luchar, vimos a nuestros abuelos luchar, vimos a nuestros padres con la furia en las manos, vimos que no todo nos había

²³³ *EZLN: Documentos y comunicados. 1994-2004*, México, Ediciones Era, 2004.

²³⁴ *Crónicas intergalácticas EZLN-Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*. Chiapas: Planeta Tierra, Montañas del Sureste Mexicano. 1996. pp. 66-67.

sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la DIGNIDAD para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la DIGNIDAD a habitar en nuestro corazón, y fuimos nuevos todavía, y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos todavía y nos llamaron, otra vez, a la DIGNIDAD, a la lucha...²³⁵.

El Comandante Insurgente Tacho:

“Para nosotros se abre el camino de paz... Para nosotros ser indígena ahora es un orgullo porque antes nos habían obligado a negarnos. Tengo y hablo la lengua tojolabal, vivimos con costumbres de comunidad y tenemos nuestra manera de respetar a los demás. Ser indígena es tener nuestra cultura, nuestra creencia en que en la tierra ahí uno se muere y vive. Nosotros no vendemos la tierra como mercancía porque la tierra es la madre que nos mantiene”²³⁶.

En un primer acercamiento reflexivo, resulta evidente que la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional fue la síntesis de todo un proceso histórico de exclusión, de afirmación de la dignidad, de la toma de conciencia, de organización de lucha y de cimentación del imaginario social colectivo que se propuso, mediante la insurrección armada, el reconocimiento de los indígenas como sujetos sociales y la autodeterminación de forma de vida.

En este sentido, uno de los investigadores más destacados por sus obras e investigaciones históricas y contemporáneas sobre los pueblos indígenas, Arturo Warman, nos explica en un reciente estudio sobre los indios mexicanos en el umbral del milenio, que “la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional fue y es importante en muchas dimensiones de la vida nacional. Es una movilización y un proceso vigente... Es un hecho complejo que incide en muchos espacios y niveles de la sociedad. Con distinta intensidad afecta de manera

²³⁵ Subcomandante Insurgente *Marcos*. La Jornada. Diario. 6 de febrero. 1994.

²³⁶ Comandante Insurgente *Tacho*. *Bienvenida la dignidad. Por qué marchan los comandantes del EZLN*. México, Causa Ciudadana. 2001. p. 14.

directa o cotidiana a muchos niveles de la sociedad. Con distintas intensidades afecta de manera directa o cotidiana a muchos miles de indígenas o que no se consideran como tales; también involucran de manera derivada a todos los mexicanos que debemos buscar una solución civilizada y justa... La insurrección del EZLN colocó a la cuestión indígena en el centro de la agenda nacional y su debate... El tema indígena vuelve a plantearse como el problema de los indios y no como el de la nación plural y democrática que debe asumir y resolver su diversidad”²³⁷

Asimismo, desde una perspectiva ética y humanista por el imperativo de transformar la vida y la sociedad actuales con un sentido y una necesidad de equilibrio, equidad y justicia de la sociedad mundial opuesta a la visión del conformismo generalizado, la indiferencia social e inusitada levedad de la existencia inducida por la globalización de las industrias culturales, los *mass media* y las nuevas tecnologías, Víctor Flores Olea nos revela, de manera crítica y lucida, que la gran aportación cultural-existencial de la rebelión del EZLN a la historia social de México es que “simbólicamente, el día en que debíamos ingresar al Primer Mundo estos mexicanos y patriotas nos recordaron que esa fantasía olvidaba una parte de nosotros mismos, de nuestro propio ser. Un olvido que no era de ayer sino que nos había acompañado durante varios siglos, haciéndonos ver además que habías colocado a los pueblos indígenas a la orilla del mundo que habitamos, sin apenas percibirlos ni reparar en su condición, en sus necesidades reales, en sus formas de vida, en sus angustias y esperanzas. Un “olvido”, por supuesto, que no es ingenuo sino culpable, porque no se ha tratado de una “distracción” mas de la vida moderna, sino de un trata discriminador y francamente explotador que los ha despojado de su riqueza y que ha significado la negación de condición de hombres, de su dignidad, de su cultura, es decir, la negación de una parte entrañable de nosotros mismos, y por consiguiente de valores que son también fundamentales para la nación. Toma de conciencia de ellos que nos

²³⁷ Arturo Warman. *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México. Fondo de Cultura Económica. 2003. pp. 271 y 272.

obliga a tomar conciencia a nosotros, los “olvidadizos”, y que no sólo se presenta como acción moral sino como rotunda posición política”.²³⁸

En efecto, a rebelión e insurrección armada y revolucionaria del primero de enero de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) puso a la sociedad, a la nación y al Estado mexicano frente a un espejo. En este sentido, el levantamiento indígena del EZLN en el estado mexicano de Chiapas, se ha convertido en el espejo para analizar y mostrar la problemática indígena en México y en las Américas, así como la condición general de las minorías étnicas en resistencia del mundo contemporáneo.

Como prisma permite analizar desde el mirador indígena, tanto el papel de las fuerzas armadas y de los gobiernos nacionales frente a sus demandas de autonomía en sus territorios primordiales, así como los límites culturales, políticos y económicos de los programas asistencialistas de desarrollo de los gobiernos latinoamericanos frente a sus poblaciones locales.²³⁹

En otras palabras, a partir del 1º de enero de 1994 doce días de guerra e intenso combate entre el EZLN y el ejército mexicano, bastaron para que las estructuras políticas del país se cimbraran en lo más profundo de su historia contemporánea. Se derrumba la imagen moderna –construida quiméricamente– de México en el extranjero. Cae el mito del último milagro mexicano y de la economía que crecía incorporando y beneficiando simultáneamente al gran capital y a las mayorías trabajadoras. Se destruye la creencia en las bondades innatas del TLC, contra el cual se levantan expresamente los indígenas chiapanecos.

²³⁸ Víctor Flores Olea. *Tiempos de abandono y esperanza*. México, Siglo XXI Editores. 2004. p. 44.

²³⁹ Ricardo Melgar. *Muchos Chiapas en América Latina. Las Políticas Etnocidas de los militares y tecnócratas neoliberales*. www.colciencias.gov.co/seiaal/documentos.

Se hace visible lo que el régimen neoliberal mexicano ocultaba: las condiciones infrahumanas de hambre, miseria, explotación y opresión en la que vivían esos habitantes de la selva Lacandona ignoradas por los medios de comunicación.²⁴⁰

Como lo señalo acertadamente, en su momento, el gran lingüista e intelectual más destacado y crítico del orden global neoliberal y de la política internacional del imperialismo norteamericano, Noam Chomky, que al referirse al levantamiento zapatista de 1994, advirtió:

“Han ocurrido grandes cambios en el orden global durante último cuarto del siglo XX. El triunfalismo de los estrechos sectores elitistas es bastante comprensible, lo mismo que la desesperanza y la rabia fuera de los círculos fuera de los círculos privilegiados. El levantamiento, el día de año nuevo, de los campesinos indígenas de Chiapas resulta fácilmente comprensible en este contexto general. El levantamiento coincidió con la entrada en vigor del TLC, que el ejército zapatista calificaba de sentencia de muerte para los indios, un regalo para los ricos que ahondará la división entre la riqueza estrechamente concentrada y la mísera de las masas, destruyendo lo que queda de la sociedad indígena. La conexión con el TLC es en parte simbólica siendo los problemas mucho más profundos. ‘Somos el productos de 500 años de lucha’, afirmaba la declaración de guerra zapatista. La lucha es hoy ‘por el trabajo, por la tierra, por la vivienda, por la comida, por la asistencia sanitaria, por la enseñanza, por la independencia, por la libertad, por la democracia, por la justicia y por la paz’. ‘Los verdaderos antecedentes’, agregó el vicario general de la diócesis de Chiapas, ‘son la absoluta marginalización y pobreza y la frustración de muchos años de intentar mejorar la situación’. Los campesinos indígenas son las víctimas más perjudicadas por la política del gobierno mexicano. Pero su zozobra se comparte ampliamente. Cualquiera que tenga oportunidad de estar en contacto con millones de mexicanos que viven en la extrema pobreza sabe que vivimos junto a una bomba de relojería. Los zapatistas pulsaron en realidad una cuerda que abarca un gran segmento del pueblo mexicano, pero poco después de la rebelión, prediciendo que los efectos serían de amplio espectro, incluidos avances hacia el agotamiento de la dictadura con elecciones que hace tanto tiempo que perdura. Las encuestas mexicanas respaldan esta conclusión, indicando el apoyo mayoritario a las razones dadas por los zapatistas para su rebelión. Una cuerda similar se pulsó a escala mundial, incluidas las sociedades industriales ricas, donde muchas personas reconocieron que las preocupaciones de los zapatistas no eran diferentes a las propias, a pesar de las muy distintas circunstancias. El apoyo fue adicionalmente estimulado por las imaginativas iniciativas de los zapatistas para llegar a sectores más amplios y hacerlos participar en el empeño común, o en empeños paralelos, por hacerse con el control de la propia vida y el propio destino. La solidaridad dentro del país e internacional fue sin duda un factor fundamental para impedir la brutal represión que se esperaba, y ha tenido un espectacular efecto revitalizador en el sindicalismo y los activistas de todo el mundo. Las protestas de los campesinos indígenas de Chiapas sólo es un parco vislumbre de las bombas de relojería que han de explotar, no solo en México”.²⁴¹

²⁴⁰ Marta Harnecker. “EZLN: Movimiento armado que abre espacios políticos”. En Cuba Siglo XXI / Rebelión. mepla@mail.infocom.etcসা.সু 7 de octubre de 2001. Párrafo 14 y 15.

²⁴¹ Noam Chomky. *El beneficio es lo que cuenta. Neoliberalismo y orden global*. Barcelona, España. Editorial Crítica. 2003. pp. 135-144.

Sin embargo, quien mejor resume los nuevos significados históricos del surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacionales, es el reconocido investigador e incasable luchador social a favor de la autonomía de los pueblos indígenas latinoamericanos y, particularmente, del movimiento indígena zapatista, Gilberto López y Rivas.

El destacado antropólogo nos dice:

“La aparición del EZLN abrió una etapa renovada en la lucha por instaurar un nuevo modelo político, económico, social y cultural para México. En este sentido...la sencillez y profundidad de sus objetivos, la contundencia de sus tácticas, la dignidad de sus posiciones, la claridad de sus planteos generales y su decisión de lucha catalizaron por principio de cuentas a una sociedad hundida en la división, el desaliento y la perversión. Además, la originalidad del discurso zapatista radica en que, a diferencia de otras guerrillas latinoamericanas, el objetivo primero no es tomar el poder y crear un gobierno rebelde, ni abolir las clases sociales y desmantelar al Estado, sino asegurar para los pueblos indios el control de sus propios recursos y decidir su presente y su futuro, además de señalar la necesidad de la democratización de la república entera a través de un gobierno de transición que convoque a elecciones limpias y transparentes...Esto es, los zapatistas renuncian al maximalismo y al vanguardismo y, En. Lugar, convocan a la sociedad civil a construir un régimen de democracia nacional en el marco de la participación de las más amplias fuerzas políticas y de los sectores populares usualmente relegados y manipulados...El movimiento del EZLN actuó de acuerdo a la lógica de que una colectividad, al sentirse privada de sus derechos, se organiza con el fin de restablecerlos, aún si el método es violento y el precio alto...el accionar del EZLN dinamizó a las organizaciones políticas y sociales; hundió al régimen de partido de estado en una crisis de la cual hasta el día de hoy no logra salir...La presencia en la política nacional del EZLN, ha profundizado la complejidad de la lucha por la transformación democrática de México...constituye en realidad el primer movimiento armado en contra del neoliberalismo en América Latina y, en consecuencia, uno de los rasgos fundamentales radica en su contemporaneidad y su modernidad en términos estrictos del término...El EZLN ha abierto la posibilidad para que los planteamiento democráticos, como el de la autonomía regional, ganen terreno en nuestras naciones como forma de garantizar los derechos históricos de los pueblos indios”.²⁴²

En suma, la rebelión zapatista en Chiapas es el significado, expresión y reflejo de una nueva y doble realidad de lucha socio-cultural e ideológico-política. Por un lado, desde el nivel local, refleja la opresión étnica mundial bajo las diversas estrategias etnocidas de los Estados nacionales diseñada por la lógica neoliberal de la modernidad y, por el otro, expresa los nuevos términos y posibilidades globales de proyectar una nueva concepción de la resistencia social y cultural alternativa en el escenario de dominación global imperial.

²⁴² Gilberto López y Rivas. *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*. México, Plaza y Valdés editores, 1995, pp. 65-71.

En conclusión, cuando el primero de enero de 1994, en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, el EZLN dio a conocer mundialmente las causas y los objetivos de su rebelión armada, los zapatistas fundaron y abrieron un nuevo proyecto político y cultural nacional para un nuevo México.

La rebelión zapatista es, sin duda alguna, “uno de los hechos que caló más hondo en la sociedad mexicana de finales del siglo XX. En particular, 1) Impugnó seriamente el proyecto “modernizador” del régimen salinista y, más allá, los fundamentos y las secuelas del modelo neoliberal; 2) impulsó el consenso en torno a la impostergable transición a la democracia en el país, que implicaba, pero no sólo, la eliminación del régimen de partido de Estado, y 3) dio nuevo prestigio a la identidad étnica de las colectividades autóctonas, restableció su dimensión nacional a la cuestión indígena y confirió la merecida proyección política a los reclamos de autonomía de los pueblos indios. Después de la insurgencia zapatista, el México diverso resplandeció como nunca. La pluralidad como valor y como proyecto, al parecer, llegó para quedarse”.²⁴³

²⁴³ Héctor Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez. *México diverso. El debate por la autonomía*. México, Siglo XXI Editores, 2002, p. 79.

3.4.- La construcción de una cultura y política alternativa a la neoliberal: la experiencia de las comunidades autónomas zapatistas.

“En los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, los Consejos Autónomos tienen, entre sus tareas, reorganizar las condiciones para la salud y educación, no se limitaron a construir clínicas y farmacias, también formaron agentes de salud y mantienen campañas permanentes de higiene comunitaria... construyeron escuelas con sus propios contenidos educativos y pedagógicos... impartición de justicia; la vivienda; la tierra; el trabajo; la alimentación; el comercio; la información y la cultura; el tránsito local”²⁴⁴.

Subcomandante Insurgente Marcos.

La demanda por la autonomía del EZLN y del movimiento indígena mexicano no sólo es una demanda contra el Estado mexicano, sino sobre todo una lucha por la construcción de nuevos imaginarios sociales colectivos latinoamericanos. La atención puesta en la trascendencia de las demandas zapatistas por su autonomía hizo factible una reflexión y debate nacional en torno a la legitimidad de los derechos de los pueblos indígenas, en particular su derecho a la autodeterminación y a la autonomía como ejercicio concreto de ese derecho que no se había dado en el país desde la misma Independencia nacional. Los acuerdos, conflictos y negociaciones que se están dando en torno al concepto y la práctica de la autonomía, son parte de esa confrontación histórica contra el discurso hegemónico del Estado nacional y el Estado imperial neoliberal por el reconocimiento a la construcción de nuevos significados culturales que forjan los nuevos imaginarios –identidades indígenas- colectivas que ven y van más allá de mera lucha política y económica que la demanda de autonomía y autodeterminación significan.

En esta perspectiva el zapatismo ha crecido y madurado. Se opone no sólo a formas históricas de dominación interna sino también a aquellas que provienen de los centros del poder mundial, se ha convertido en una manifestación

²⁴⁴ Subcomandante Insurgente Marcos. “Chiapas: la treceava estela (quinta parte): una historia”, México, *La Jornada*, 28 de julio de 2003, pp. 5-7. y “Chiapas: la treceava estela (sexta parte): un buen gobierno”, México, *La Jornada*, 29 de julio de 2003, pp. 10-11.

de esta cultura de la resistencia. La conservación y protección de los valores propios, el rescate de la memoria histórica y la lucha por la defensa y afirmación de la identidad cultural en el contexto no sólo de lo indígena, sino también de lo mexicano, son elementos de la nueva concepción de la resistencia zapatista.

En este sentido, la lucha del EZLN no es “esencialista” de la “pureza indígena” o del “fundamentalismo de lo autóctono”. Es decir, la lucha por la identidad adquiere aquí una nueva resonancia, para impedir la conversión de lo indígena en un elemento utilitario mercantilizado como expresión folklórica, costumbrista y pintoresca. El zapatismo no se envuelve en su afán de defender sólo “lo propio” y resistir la penetración cultural, en su visión política-filosófica está comprendida la asimilación de “lo ajeno” de todo valor universal con vistas al fortalecimiento de un proyecto que aspira a la inclusión de todos aunque sean diferentes. Unidad en la diversidad: una sociedad donde quepan todos. En síntesis, una búsqueda, una lucha y una defensa que no se quede en los marcos de lo autóctono sino se extiende a la conservación y defensa de los valores nacionales y de una afirmación de la identidad cultural latinoamericana.

El movimiento y el proyecto indígena zapatista se manifiesta como una cultura de la resistencia en el intento de búsqueda de una alternativa emancipadora frente a las estructuras de dominación cultural global del capitalismo mundial. No propone “acciones aisladas que se circunscriben a la defensa de los valores indígenas, se van de esos marcos, trascienden como un movimiento de ideas en el que subyace el esquema de pensamiento que niega la dominación totalitaria no solo del indio, también de todos los sectores excluidos. Esquema éste que está en construcción, que se supera constantemente a sí mismo –continuidad y ruptura-, que rompe esquemas, abre caminos para alcanzar la liberación real... El zapatismo ha demostrado ser muy creativo a la hora de hacer propuestas, y también en el momento que ha sido necesario un cambio de táctica. Las propuestas del EZLN se han desarrollado en la medida que las circunstancias y los momentos de lucha han ido cambiando. Eso lo demuestran

los cambios de discurso que se han ido produciendo a lo largo de estos once años, en los cambios dentro de sus cinco declaraciones, en la forma en que se reeducan a sí mismos”²⁴⁵.

El resultado es una nueva forma zapatista de pensar y hacer un mundo diferente y alternativo. La construcción de redes de resistencia y autonomía: la creación de las Juntas de Buen Gobierno y el nacimiento de “Los Caracoles” el 9 de agosto de 2003. Estos son:

Caracol I. La Realidad “Madre de los Caracoles del Mar de Nuestros Sueños”.

Caracol II. Oventic “Resistencia y Rebeldía por la Humanidad”.

Caracol III. La Garrucha “Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer”.

Caracol IV. Morelia “Torbellino de Nuestra Palabra”.

Caracol V. Roberto Barrios “El Caracol que Habla para Todos”.

Asimismo, la difusión de sus tareas, avances y la vida cotidiana –de todos los Municipios Autónomos Rebeldes- de zonas zapatista, son llevadas a cabo por las transmisiones diarias de *Radio Insurgente*²⁴⁶.

La fundación de más de cuarenta Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas en un periodo de globalidad económico-financiera pareciera un tanto contradictoria con la tendencia mundial de homogeneización y estandarización cultural del capitalismo; sin embargo, la autonomía representa, al igual que otros movimientos de resistencia nacionales e internacionales, una respuesta alternativa precisamente a esta tendencia universalista hegemónica neoliberal.

²⁴⁵ Mely del Rosario González Aróstegui. *Cultura de la resistencia: una visión desde el zapatismo*. www.nodulo.org/ec/2002. p. 2.

²⁴⁶ Voz Oficial del Ejército Zapatista de Liberación Nacional que transmite desde la frecuencia de 6.0 megahertz en Onda Corta de 49 metros, inaugurado en febrero de 2002 y que opera en tres regiones zapatistas: en Los Altos, en la selva tzeltal y en la selva fronteriza.

Pablo González Casanova en su *Ensayo de Interpretación sobre Los Caracoles zapatistas*, nos describe y explica la esencia y el significado local, latinoamericano y universal de la construcción y fundación de “Los Caracoles”:

“Cuando el gobierno incumplió los Acuerdos de San Andrés y se negó a reconocer los derechos de los pueblos indios, faltando a sus compromisos, los zapatistas no llamaron a las armas. Se pusieron a construir la autonomía en los “territorios rebeldes” (un objetivo, por cierto, que habían enarbolado” desde principios de la insurgencia). Las comunidades nombraron a sus autoridades locales y a sus delegados para que cumplieran sus mandatos en los distintos niveles a sabiendas de que si no los cumplían serían revocados. Al mismo tiempo, siguieron impulsando medidas prácticas del “mandar obedeciendo”. También fortalecieron los vínculos de solidaridad especial entre las comunidades locales de distintas etnias... En todos los casos, practican el conocimiento y manejo de la política interna y externa, de barrio y de poblado, de conjunto de poblados y autoridades que articulan varios municipios. La dimensión y profundidad que alcanza el nuevo proyecto zapatista corresponde a la capacidad que ha mostrado este movimiento para definir su proyecto rebelde en los hechos y también en los conceptos, manteniendo al mismo tiempo sus objetivos fundamentales de un mundo con democracia, libertad y justicia para todos. La concreción del proyecto se da al convertir las luchas por las autonomías y la creación de autonomías en redes de pueblos autónomos. Se trata de un programa de acción, de conocimiento, de perseverancia y dignidad para construir un mundo alternativo, organizado con respeto a las autonomías y a las redes de autonomías... que desde ahora formen mallas a la vez articuladas, coordinadas y autogobernadas... El nuevo proyecto zapatista se liga a todas las fuerzas que luchan contra el neoliberalismo, contra la guerra económica y militar que hace estragos en los países sujetos a los sistemas de endeudamiento y saqueo que impone el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial de Comercio, las grandes potencias encabezadas por el gobierno de Estados Unidos y sus aliados y subordinados locales como el actual gobierno de México, y todos los partidos que en el Senado y la Cámara de Diputados de México les negaron y quitaron a los pueblos indígenas los derechos que se habían comprometido a reconocerlos. La miopía o ceguera de las fuerzas dominantes es tal, y su soberbia o capacidad de engañarse tan obcecada, que no alcanzan a ver la inmensa posibilidad que se abre con la marcha de los Caracoles para imponer un cambio histórico pacífico mediante la negociación sin cooptación ni mediatización de líderes y fuerzas que luchan por sobrevivir y por un mundo alternativo. Los zapatistas ofrecen un novedoso camino de paz a México, con las puertas y ventanas abiertas a la humanidad”²⁴⁷.

La nueva estructura de gobierno y organización zapatista Los Caracoles, retoman este símbolo del imaginario colectivo maya. Representan una doble ventana. Por ella, los zapatistas se asoman al exterior, al proceso de resistencia a la actual globalización, del que forman parte. Y por esa misma ventana, miran hacia adentro, hacia las comunidades bases de apoyo zapatistas –el pueblo mismo–, para encontrar formas de organizarse y de tomar decisiones. Al mismo tiempo que el EZLN anunciaba el nacimiento de estos nuevos puntos de convergencia y entendimiento, hizo públicas también las Juntas de Buen

²⁴⁷ Pablo González Casanova. “Los Caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía”. En Julio Moguel. *Los caminos de la izquierda*. México. Casa Juan Pablos. 2004. pp. 60 –69.

Gobierno, instancias de coordinación de los municipios autónomos en cada zona, cuyas instalaciones se encuentran en cada uno de los Caracoles, junto con otras instalaciones administrativas autónomas, oficinas de cooperativas productivas, clínicas, escuelas. Las Juntas de Buen Gobierno son:

Caracol I Junta de Buen Gobierno “Hacia la Esperanza”.

*Caracol II Junta de Buen Gobierno “Corazón Céntrico de los Zapatistas
Delante del mundo”.*

Caracol III Junta de Buen Gobierno “El Camino del Futuro”.

*Caracol IV Junta de Buen Gobierno “Corazón del Arco Iris de
La Esperanza”*

Caracol V Junta de Buen Gobierno “Nueva Semilla para Producir”.

Este nuevo nivel en la organización autónoma de las comunidades indígenas no significa la demanda de independencia territorial de los pueblos indígenas de México, como han querido manipular algunos sectores políticos y miembros del Gobierno Federal que ven en el reconocimiento de los derechos indígenas una amenaza a sus intereses, argumentando que se ataca a la soberanía y unidad nacional. Es sólo el ejercicio de la autonomía en el marco del Estado. “Para nosotros la autonomía, señala el Subcomandante *Marcos*, no es fragmentación del país o separatismo, sino el ejercicio del derecho a gobernar y gobernarnos, según establece el artículo 39 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”²⁴⁸.

²⁴⁸ La Jornada, 30 de julio 2003.

3.4.1.-Organización, estructura y funcionamiento de las Juntas de Buen Gobierno.

Las Juntas de Buen Gobierno tienen su sede, como señalamos arriba, en cada uno de los cinco Caracoles. Existe una Junta para cada una de las zonas rebeldes y están formadas por uno o dos delegados de cada uno de los Consejos Autónomos de la zona. Estos delegados tienen un cargo rotativo y se turnan por períodos de una semana. Las Juntas son un paso más en la construcción del autogobierno, el nivel más alto -hasta ahora- de organización autónoma. Reúnen alrededor de 40 municipios autónomos zapatistas. También significan la autonomía de las autoridades civiles, bases de apoyo zapatistas, de la estructura militar del EZLN. En efecto, el Subcomandante *Marcos*, en un ejercicio altamente democrático y honesto, señala y reconoce que “la estructura militar del EZLN ‘contaminaba’ de alguna forma una tradición de democracia y autogobierno. El EZLN era, por así decirlo, uno de los elementos ‘antidemocráticos’ en una relación de democracia directa comunitaria”²⁴⁹.

En un comunicado difundido el 29 de julio de 2003, *Marcos* señala los propósitos de estas Juntas: contrarrestar el desequilibrio en el desarrollo de los municipios autónomos y de las comunidades y mediar en los conflictos que pudieran presentarse. Y reconoce que, de momento, el sistema normativo autónomo basado en los usos y costumbres de las comunidades indígenas debe convivir con el sistema normativo occidental. Otro reconocimiento importante es que las autoridades entre municipios autónomos y autoridades de municipios gubernamentales autónomas pueden incurrir en violaciones a los derechos humanos, por lo que las Juntas de Buen Gobierno también atenderán las denuncias contra los Consejos Autónomos por violaciones a los derechos humanos, las protestas y las inconformidades.

²⁴⁹ *Ibidem.*,

Otras tareas son vigilar y promover la realización de proyectos y tareas comunitarias en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas; vigilar el cumplimiento de las leyes que, de común acuerdo con las comunidades, funcionen en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas; y atender y guiar a la sociedad civil nacional e internacional para visitar las comunidades, llevar adelante proyectos productivos, instalar campamentos de paz, realizar investigaciones y cualquier actividad permitida en las comunidades rebeldes. Existen disposiciones para que las Juntas de Buen Gobierno equilibren el desarrollo económico de las comunidades zapatistas y para controlar los proyectos que en ellas se realicen.

El primer paso para acercarse a una Junta de Buen Gobierno es hablar con el Comité de Vigilancia, integrado por hombres y mujeres, autoridades autónomas que recogen las identificaciones de los visitantes, y escuchan pacientemente el asunto que quieren tratar con la Junta. Pacientemente, porque deben escuchar a cualquier cantidad de personas con cualquier tipo de ideas cualquier día de la semana. Después, el Comité gira instrucciones prácticas a los recién llegados hasta que son recibidos por la Junta. Las Juntas van dando cauce a las peticiones y propuestas que llegan desde la sociedad civil local, nacional e internacional.

La Junta debe evaluar cada planteamiento y suele indicar que se regrese más tarde. Y como los turnos son rotativos, puede suceder que, al regresar, las autoridades en turno no estén informadas del asunto en cuestión, lo que a veces retrasa los trámites y pone a prueba la paciencia –tolerancia y comprensión- de la gente que llega. Este es un ejemplo de la dignidad de ejercer el autogobierno en un territorio tan amplio y de llevar a un nivel de mayor complejidad la idea zapatista del “mandar obedeciendo”.

En su primer año de funcionamiento, las Juntas de Buen Gobierno han enfrentado otro tipo de dificultades, quizás los más difíciles. Tienen que ver con el hecho ignominioso que ejercen su autonomía en un contexto de guerra, de persecución, de vigilancia, de espionaje y de hostigamiento gubernamental. Han

emitido una serie de denuncias por violaciones a los derechos humanos cometidas en contra de personas o a las comunidades bases de apoyo del EZLN bajo su jurisdicción.

El caso más significativo fue el de las comunidades de Jechvó y Elambó Alto y Bajo, en el municipio de Zinacantán, en los Altos de Chiapas. Decenas de familias zapatistas fueron privadas de agua potable durante meses y esta situación culminó en abril 2004 con el ataque con piedras, palos y armas de fuego en contra de una marcha de zapatistas de la zona en apoyo al reclamo de estas comunidades y en conmemoración del aniversario de Emiliano Zapata. Hubo unos treinta heridos, dos de gravedad.

Entre los logros más evidentes de la organización autónoma está el garantizar atención en salud de calidad y sin discriminación a la población indígena, zapatista o no, que acude a las clínicas. Asimismo ha habido importantes avances en la educación bicultural. Unos días antes de la celebración del primer aniversario de la fundación de las Juntas de Buen Gobierno y nacimiento de Los Caracoles se celebró, con un baile de tres días en la remota comunidad de La Culebra, en el Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón, la inauguración de una escuela autónoma, producto de la cooperación greco-tseltal. Los tseltales son uno de los principales grupos étnicos de Chiapas.

Ante el descrédito y la corrupción de las instancias oficiales de administración de justicia, que ignoran los usos y costumbres indígenas en la resolución de conflictos, decenas de personas, zapatistas o no, han acudido a las Juntas de Buen Gobierno con una amplia gama de problemas por resolver. Y los han resuelto. De este modo, los zapatistas han celebrado el primer aniversario de las Juntas de Buen Gobierno, una experiencia de resistencia y de construcción de alternativas entre tantas otras que conforman la resistencia de la humanidad o, mejor dicho, la mundialización de las resistencias al modelo de exclusión global que constituye el neoliberalismo.

Se trata de una respuesta local-global ante la pérdida de soberanía identitaria nacional, que está dejando desprotegidas a millones de personas, que ven desvanecerse derechos sociales y políticos ganados por los pueblos a lo largo de la historia social. Es también la auto-afirmación de un pueblo frente al paternalismo, en ocasiones populista, de ciertas Organizaciones No Gubernamentales y agencias financieras internacionales, que les niegan su natural protagonismo histórico y los convierten en “beneficiarios” y objetos de asistencia utilitaria y mercantil. Por último, La Juntas de Buen Gobierno y su práctica autónoma en Los Caracoles es también una nueva propuesta organizativa que ve en el acceso a los cargos públicos un auténtico y probado servicio a la comunidad y no una oportunidad para enriquecerse y obtener poder político.

Finalmente, el espíritu rebelde y de lucha de los pueblos indígenas por la alcanzar su autonomía y autogestión, recorre el país. Ejemplo de ello, podemos encontrar proceso en curso como “La policía comunitaria en la Montaña de Guerrero y el municipio autónomo de Suljaa²⁵⁰”; en la Sierra Norte de Puebla; la Organización Independiente Totonaca y la Unidad Totonaca Nahua en la Sierra Norte de Veracruz; el Gobierno Municipal en Texcatepec en Oaxaca; Qutzaltepec Mixe y Unión Hidalgo en el Istmo; San Isidro Alopán, San Isidro Yosotatu, San Isidro Vista Hermosa en la Mixteca; todo el Consejo Popular Indígena Ricardo Flores Magón, Los Loxichas, Xochiltepec, Toéjomalco y Zaniza en la Sierra Huichola y la Comunidad Tepehuana de Santa María Ocotlán.²⁵¹

²⁵⁰ En el caso de la policía comunitaria de la montaña de Guerrero, es un ejemplo de autodefensa, autonomía, paz y seguridad que la esta compuesta por más de 600 compañeros voluntarios y meritorios sin ningún tipo de paga o salario. Voluntarios elegidos, como señala Florentino García, Comandante de dicha policía, “por el Mando Superior que es Pueblo, ya son del pueblo y trabajamos para el y cubren los municipios de San Luis Acatlán, Manilaltepec, Metlatónoc, Marqueli, Cochoapa El Grande, Tlapa de Comonfort, Iliatenco, y Atlajamatzingo. Todos de Costa Chica y la Montaña”. Las organizaciones colectivas más importantes esta en la comunidad de Me[^]phaa en Santa Cruz del Rincón y colaboran los compañeros de Radio Nómadaa, Colectivo en Rebeldía Suljaa (Municipio autónomo del Estado de Guerrero) y La Organización por la Defensa de la Cultura Madre, de Malinaltepec que hizo un reciente llamado a “defender nuestros territorios, nuestra lengua, nuestra policía comunitaria, nuestros usos y costumbres, nuestra autonomía, nuestras formas de aplicar justicia indígena, el reconocimiento de nuestros derechos como pueblos originarios; para decirlo en palabras sencillas, organizarse y luchar por tener un lugar es este mundo”. *La Jornada*. Diario, 19 de abril de 2006, p. 18.

²⁵¹ Magdalena Gómez. “Las izquierdas y las autonomías”. En *Las Izquierdas en México y América Latina*. México. Fundación Heberto Castillo Martínez, A. C. 2004. p. 164.

En este sentido, si bien la experiencia zapatista no es la única ni la primera experiencia de autonomía indígena en México, su ejemplo empieza a cundir, como lo hemos señalado, en otros estados del país y hasta en lejanas comunidades indígenas latinoamericanas allende las fronteras mexicanas, que hoy se hermanan y se conectan en una gran red de comunicación indígena con los municipios autónomos rebeldes zapatistas buscando echar a andar su propia autonomía, su propia esperanza, su propia utopía y su futuro propio de liberación.

Como observación final, no podemos dejar de señalar la necesaria participación y contribución de la sociedad civil mexicana con el compromiso de la digna lucha del movimiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que desde 1994 salió a la luz pública como expresión de la profunda crisis estructural que se abate sobre nuestro país. En efecto, un importante estudio e informe sobre los avances problemas, retos y dilemas de las Juntas de Buen Gobierno, fue realizado del 17 al 20 de febrero de 2005, por el organismo civil Grupo Paz con Democracia²⁵² en una visita y misión de observación.

La visita incluyó una “serie de intercambios con distintos actores sociales y civiles de Chiapas a fin de construir una visión más amplia y cercana a su percepción sobre el contexto actual... Paz con Democracia visitó cuatro de los cinco *Caracoles* (La Garrucha, Roberto Barrios, Morelia y Oventic), realizado entrevistas a los integrantes de las respectivas Juntas de Buen Gobierno con base a una guía que cubría temas generales de gobierno, justicia, economía, conainsurgencia y paramilitarismo”.²⁵³ Una de las conclusiones generales y

²⁵² **Grupo de Paz con Democracia** es un organismo de la sociedad civil que surge en el contexto del conflicto en Chiapas. **Paz con Democracia** lo integran Luís Villoro, Gilberto López y Rivas, Paulina Fernández, Carlos Fazio, Miguel Concha Malo, Teresa Estrada, Alicia Castellanos, Dolores González, Fernanda Navarro, entre otros. El texto sobre el balance de las Juntas de Buen Gobierno fue suscrito también por Pablo González Casanova, Víctor Flores Olea, Alfredo López Agustín, Ana Esther Cenceña, Manuel Pérez Rocha, Magdalena Gómez, entre otros.

²⁵³ Misión de Observación del Grupo Paz con Democracia. “Chiapas y las alternativas zapatistas. Balance de las Juntas de Buen Gobierno”. *La Jornada*. Diario. 17 de abril de 2005. Masiosare No. 382. p. 3

colectivas a que llega el Informe General del Grupo Paz con Democracia²⁵⁴ es que, “a más de un año de existencia de los *Caracoles* zapatistas, la experiencia de gobiernos que *mandan obedeciendo* destacan ante la crisis de legitimidad y credibilidad de la democracia formal y de la clase política que la sustenta. Experiencia que se agiganta ante el contexto de cerco militar de penetración, guerra de desgaste, actividades de hostigamiento paramilitar, precariedad de sustentación económica y alimenticia, amenaza permanente de corporaciones y proyectos gubernamentales que afectan el territorio y los recursos naturales de los mayas zapatistas... Observamos que la resistencia, condición histórica de los pueblos indígenas, define las practicas autonómicas de los mayas zapatistas, y éstas, a su vez, van construyendo ese mundo posible al que aspiramos todos y todas”.²⁵⁵

²⁵⁴ El desarrollo pormenorizado y el informe completo puede consultarse en *La Jornada* Diario 17 de abril de 2005 y en www.jornadasinfronteras.com

²⁵⁵ op. cit. pp. 3 y 5,

3.4.2.-Notas sobre la naturaleza y significado de *La Sexta Declaración de la Selva Lacandona y La Otra Campaña*.

Sin duda alguna, resulta muy difícil elaborar alguna reflexión general o análisis concreto sobre un fenómeno social en plena construcción y, sobre todo, si se trata de un complejo proceso político, ideológico, social y cultural en marcha, vivo, en movimiento y de acción directa diaria. Sin embargo, podemos esbozar algunas tendencias e ideas generales y reproducir, particularmente, algunos importantes testimonios coyunturales sobre este nuevo proceso de lucha, resistencia y creatividad nacional y mundial del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

La Sexta Declaración de la Selva Lacandona inicia con las siguientes palabras: “Nosotros somos los zapatistas del EZLN...nosotros dijimos ¡Ya basta!...Y entonces, también dijimos que queremos una democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos, aunque más bien nos concentramos en los pueblos indios...pero no queremos luchar sólo por el bien de los indígenas de Chiapas, sino que queremos luchar junto a todos los que son gente humilde y simple como nosotros y que tienen gran necesidad y que sufren la explotación y los robos de los ricos y sus malos gobiernos aquí en nuestro México y en otros países del mundo”.²⁵⁶

La Sexta Declaración constituye un trascendental giro para el propio zapatismo y para las mayorías excluidas del país y del mundo. De entrada, como puede apreciarse en las palabras introductorias de la *Sexta Declaración*, se ha puesto en la mesa de discusión, de nueva cuenta, el tema de la forma y la vía de la transformación de la social sociedad: la vía electoral a través de sus instituciones política (los partidos políticos) o la construcción del poder en la sociedad misma, desde abajo, desde la base de los excluidos y crear un movimiento que mantiene ha la población en movimiento.

²⁵⁶ *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. Comité Clandestino Revolucionario Indígena Comandancia General del EZLN. México, Junio del 2005, pp. 1y 2.

De modo general, *La Sexta Declaración* hace un balance más positivo que negativo sobre toda su lucha de los pasados 11 años y lo logrado hasta ahora, y da un paso muy importante hacia adelante: la construcción de un amplio frente político y social indígena, campesino, obrero, estudiantil y popular que luche no sólo por las demandas indígenas, sino, sobre todo, por cambiar la Constitución creando, a la vez, una alternativa para las clases más desposeídas de la nación y del mundo. Sin embargo, de manera particular, los planteamientos y objetivos centrales son: la defensa de la memoria contra el olvido, la construcción de una nueva patria contra la destrucción neoliberal y el ejercicio de nuevas formas de hacer y de pensar la política contra el modelo de *partidocracia* dominante en el país.

Las acciones concretas para avanzar en estos objetivos son: la realización, a nivel mundial, de nuevos encuentros intercontinentales en contra del neoliberalismo y por la humanidad en donde todos hablen y escuchen en un diálogo que no sea “de templete”, sino “puro plano”, una “Campaña Nacional” para construir un programa nacional de izquierda y una nueva Constitución, así como la construcción y la promoción a nivel nacional de nuevas prácticas y formas de hacer política y cultura como las que se están impulsando y desarrollando en Chiapas por los propios zapatistas con sus Juntas de Buen Gobierno y sus Consejos Autónomos.

En palabras del historiador inglés, Neil Harvey:

“El EZLN retoma la necesidad de vincularse con las luchas de otros sectores nacionales e internacionales. En la sexta declaración los zapatistas reconocen lo riesgoso de su nueva iniciativa. Es una apuesta a la unidad con las personas que comparten las mismas carencias y que no encuentra opciones en los partidos existentes. La decisión fue tomada para que las luchas indígenas tengan mayores posibilidades de desarrollarse al unirse con otros sectores en contra de la prolongación del neoliberalismo. La unidad que se logre debe servir para fortalecer tanto al zapatismo como a los otros grupos y personas que decidan entrar en alianza...La sexta declaración busca otro tipo de organización...La sexta declaración es un manifiesto contra el olvido y con un futuro de paz y dignidad. Reafirmar el compromiso de los zapatistas con la lucha pacífica e invita a la población a participar en la construcción, desde la izquierda. De alternativas económicas y políticas para el país. Su reto principal no es crear un nuevo frente con nombre y dirección nacional, sino tejer una nueva red de personas y grupos que puedan aportar sus

experiencias de lucha para que los riesgos de esta iniciativa sean minimizados mientras sus apuestas sean acertadas”.²⁵⁷

Desde la visión sociológica y cultural, Pablo González Casanova, nos brinda, en dos momentos diferentes, una perspectiva reflexiva sobre el significado de la nueva representación social que subyace en la Sexta Declaración y en *La Otra Campaña* del EZLN.

González Casanova expone en un primer momento:

“La Sexta Declaración se trata de un nuevo paso creador en un de los movimientos más originales y genuinos de nuestro tiempo. Sus integrantes declaran que han aprendido a aprender; es decir, a seguir aprendiendo...los zapatistas hicieron notables innovaciones en relación a la importancia de la dignidad, de la autonomía, del pluralismo ideológico y religioso, de la superación de diferencias aldeanas, de diferencias de etnia o de barrio, en la articulación de las luchas de los pueblos indios entre sí y con el resto del pueblo mexicano y de los pueblos del mundo; en el rescate de la memoria propia, de las experiencias vividas, y también de las que viven y han vivido otros pueblos, culturas y civilizaciones. Juntaron así, como nunca, lo universal y lo local, para liberar a uno y otro del coloniaje mental o de las actitudes colonizadoras y autoritarias subsistentes. E hicieron algo más: rearticular y redefinir la lucha nacional y la social, la lucha de los pueblos indios y la de los trabajadores, la de las comunidades y la de los ciudadanos...para establecer las bases sociales de un nuevo movimiento de liberación, en que los pueblos se organicen mental, moral y materialmente para mandar obedeciendo y para cambiar la correlación de fuerzas a favor de los intereses generales, nacionales, individuales y universales...La nueva historia de México se está forjando. Ni la ven ni la oyen los que van a perder, los obcecados en una política de opresión e injusticias que cada vez pueden ocultar menos con sus invocaciones a Dios en vano, con su poderío militar y con sus mentiras descubiertas, realmente increíbles. Como los zapatistas, “nosotros” vemos que en nuestro país, que se llama México, hay mucha gente que no se deja, que no se rinde, que no se vende. O sea que digna...Pensamos que ojala nuestro “nosotros” incluya todas las rebeldías, a todas las corrientes de pensar y hacer que otro México sea posible”.²⁵⁸

En un segundo momento, González Casanova advierte:

“Los zapatistas significan el esfuerzo más avanzado del ser humano en la lucha por la liberación, la democracia y el socialismo. Los mayas zapatistas y quienes se suman a ellos están aportando otra medida de dimensión mundial y los medios para alcanzarla: la lucha por las autonomías de las personas y de las comunidades, por su articulación en “redes” y “nidos” presenciales y a distancia, que permitan la construcción del poder alternativo a través de la comunicación, la información, el diálogo y “la práctica del mandar obedeciendo los lineamientos señalados por pueblos y trabajadores”, todo con una dignidad que hará de *la otra campaña* el inicio de una nueva lucha en que se organicen los pueblos de todas las civilizaciones, creencias y filosofías a su modo y desde sus tierras. *La otra campaña* empezó en la Lacandona y estamos

²⁵⁷ Neil Harvey. “Apuestas y riesgos en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona” en *La Jornada*, Diario, 10 de julio de 2005, p. 12.

²⁵⁸ Pablo González Casanova. “Caminemos juntos” en *La Jornada*. Diario, 4 de julio de 2005. p. 23.

seguros que recorrerá todo nuestro país y aparecerá en otros países, hasta crear otro mundo, que posible y necesario para la sobrevivencia de la humanidad”.²⁵⁹

En torno a la visión de *La Otra Campaña*, podemos establecer el siguiente escenario y perspectiva general.

En primer lugar, por su naturaleza política, *La Otra Campaña* se caracteriza por ser un movimiento anticapitalista y de izquierda, que se relaciona directamente con los movimientos antisistémicos que suceden en otras latitudes del mundo, donde la lucha por transformar la sociedad, no es primero la toma del poder y después hacer la transformación, sino la construcción de poderes alternos, lo que lleva implícita la transformación, el cambio de la sociedad donde ocurre. Se trata también de una práctica política que recupera la ética y desenmascara el mundo de la política y los políticos institucionales, mostrando su incapacidad histórica para resolver, en lo particular, los ancestrales problemas de la cuestión indígena y, en lo general, la crisis multidimensional de los problemas de la gente a la que dice gobernar, proteger y servir.

“Estamos en la otra campaña y no vamos a hacer el juego a ningún candidato. Este no es su lugar. El lugar del PRI, el PAN, el PRD y el PT. Este es el lugar de la gente que no tiene partido político institucional”.²⁶⁰

En este sentido, la acción de pasar de la demanda del reconocimiento constitucional del derecho a la autonomía a la construcción de la misma por la vía de los hechos, muestra un aspecto general de la estrategia de *La Otra Campaña* en este tema. Es decir, la defensa del territorio, el fortalecimiento de los

²⁵⁹ Pablo González Casanova. “¿Por qué estamos aquí?” en Diario *La Jornada*, 23 de marzo de 2006, p. 18.

²⁶⁰ Subcomandante Insurgente Marcos. *La Jornada*, 6 de enero de 2006.

autogobiernos y el impulso a los programas de desarrollo que desemboquen en la creación y establecimiento de nuevos territorios autónomos.²⁶¹

En segundo lugar, *La Otra Campaña* se plantea otra lucha, una que quiere ser pacífica: por el poder de la sociedad civil, con los excluidos. Significa también construir una cultura de la cooperación que tiene en la historia de la humanidad tantas experiencias acumuladas de sus colectividades. Cultura de los ideales y la práctica de los ideales viendo cuáles son los puntos de consenso. Por ello, no se espera mucha gente en las reuniones, sino muchas reuniones con la gente.

En este sentido, el desafío mayor es trascender lo propio, pensar en formas de articulación comunal, regional, nacional e internacional en el ámbito del territorio como espacio de luchas y resistencias de cada organización para desarrollar o potenciar el trabajo en común. Por ello, la centralidad fundamental de *La Otra Campaña* es reconstruir la cultura y la práctica política para responder al reto de definir un nuevo rumbo distinto de la nación mexicana con base en la acción colectiva. Es decir, los zapatistas buscan unidad y congruencia entre el decir y el hacer. Mandar obedeciendo es una nueva concepción de la práctica política basado en sus tradiciones y valores pero, sobre todo, en el largo proceso de aprendizaje de la democratización de sus prácticas y su gran capacidad de autocrítica.

En síntesis, la caracterización de la causalidad político-cultural de *La Otra Campaña*, radica en la demanda de hacer política de otra forma, es decir, de otra política que va más allá del ámbito del juego de la *partidocracia* y la competencia electoral por el poder político alternado de las elites, en donde, por medio de pactos y acuerdos para preservar la paz del orden social y la gobernabilidad, sólo sea en beneficio de las elites del poder. Con esta visión e iniciativa, *La Otra Campaña* del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pretende transformarse en el eje sobre el cual se aglutinan una gran diversidad de grupos y organizaciones

²⁶¹ Gilberto López y Rivas. "Dos campañas, dos caminos". en Diario *La Jornada* del 13 de enero de 2006, p. 8.

sociales subalternos que luchan por el reconocimiento y respeto de las diferencias culturales y por el rechazo a cualquier proyecto público o privado que atente contra la integridad de las formas de vida de las comunidades y pueblos que signifiquen o conlleve el despojo de sus tierras y territorios.

Pablo González Casanova e Immanuel Wallerstein, dos de los más importantes y destacados académicos e intelectuales de las ciencias sociales y las humanidades a nivel mundial, y comprometidos con el proceso de resistencia, creatividad y liberación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional nos exponen, lucidamente, sus puntos de vista sobre *La Otra Campaña*.

González Casanova nos dice:

“Casi todos nuestros acercamientos a la historia actual parten de la coyuntura en que vivimos y de las tendencias que hemos vivido, o creído vivir. Cuando hay una ruptura nos resulta difícil percibir y entender de lo nuevo, lo distinto, lo otro de la historia...Se trata de una ruptura que acompaña la crisis de la teoría del todo. Esa crisis está hecha de dos o más crisis y con ella surgen, casi invisibles, dos o más alternativas, una dentro del sistema de dominación y acumulación existente, otras para construir otro sistema...En los momentos de inestabilidad de un sistema hay un momento en que los marcos de referencia también vacilan y empiezan a bambolearse. Caen parámetros que dominan, que ‘esclavizan’ y ‘cautivan’ a las interpretaciones colectivas de lo que ocurre. Hay un momento o punto crítico, en que empiezan a aparecer **otros** ‘marcos de referencia’ que *cautivan* el conocimiento en el doble sentido de atraerlo y liberarlo y de hacerlo consecuente en la conducta personal, y también en la colectiva...Un movimiento emergente como el zapatista desde su inicio se plantea el problema de los cuales son las diferencias respetables y las que son incompatibles con los valores y los objetivos del mismo, esto es, con la dignidad, la autonomía, los derechos de los pueblos indios...Se plantea así la articulación de los ‘pobres de la tierra’ y de las distintas corrientes del pensamiento rebelde y revolucionario que vienen de las luchas dentro del sistema, para que luchen efectivamente en ‘La otra campaña’ por otro sistema, y a quienes vienen de la resistencia o insurgencia armada para que acepten librar **otra lucha, pacífica y articulante**, abierta a una historia futura no esta prefijada...Crear otra cultura del diálogo y la dialéctica que respete la identidad y la autonomía plantea simultáneamente la necesidad de otro modo de lucha y de la ineludible separación de caminos...Aparece el carácter concreto de lo nuevo en la historia”²⁶².

²⁶² Pablo González Casanova. “El zapatismo y el problema de lo nuevo en la historia” en Revista *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*. No. 6, marzo-agosto de 2006, México, jitanjáfora Morelia Editorial/ Red Utopía A.C. pp. 31-40..

Por su parte Immanuel Wallerstein, de manera docta, señala:

“Desde 1994, la rebelión zapatista en Chiapas ha sido el movimiento social más importante en el planeta, barómetro y desencadenador de movimientos antisistémicos desarrollados a través de todo el mundo... Los Zapatistas enarbolaron la bandera de los segmentos más oprimidos de la población mundial, de los pueblos indígenas, y reclamaron sus derechos a la autonomía y al bienestar. Además, no lo hicieron reclamando la toma del poder del Estado en México, sino más bien buscando tomar el poder en sus propias comunidades, y pidiendo su reconocimiento formal por parte de ese Estado mexicano... De este modo, la importancia de los Zapatistas ha ido mucho más allá de los estrechos confines de Chiapas y aún de México. Porque ellos se volvieron ejemplo de lo que era posible hacer, para muchos otros y en cualquier parte del mundo. Y silos últimos cinco años, en muchos países sudamericanos han legado al poder gobiernos de izquierda o populistas, es porque el ejemplo Zapatista ha sido parte de sus factores desencadenantes... Pero ahora, inesperadamente, en junio de 2005, los Zapatistas proclamaron una alerta roja, llamando a todas las comunidades a dejar sus pueblos y a internarse en la Selva para una “consulta” masiva de sus bases. ¿La razón?. Dijeron que no podían continuar simplemente esperando, de manera indefinida, a que el Estado mexicano siguiera ignorando las promesas que había hecho una década antes, en los Acuerdos de la tregua. Así que se declararon listos a “arriesgar lo poco que habían ganado” (que es la limitada autonomía *de facto*, aún sin una bases jurídica), con el propósito de intentar algo nuevo. Entonces, esos Zapatistas declararon que había terminado la primera fase de su lucha, y que era tiempo de comenzar una segunda fase, que sería política y no militar, agregaron. En la tercera y última parte de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, fechada el 30 de junio de 2005, los Zapatistas nos han dado una clara indicación de la línea política por la cual están luchando... Más bien le dicen a la gente que en todo el mundo está luchando por sus derechos, y que están en posiciones de izquierda, que los Zapatistas están con ellos... En mi opinión, la virtud más importante de esta iniciativa, es su momento y su sentido de oportunidad. Pues han pasado ya once años desde que la marea comenzó a refluir, para ir en contra del neoliberalismo y del imperialismo. Pero para los Zapatistas, lo que se ha concretado hasta ahora no es todavía suficiente. Y creo que o son los únicos en pensar de esta manera. Tengo la sensación de que en toda América Latina, y especialmente en aquellos países en donde los grupos de izquierda o populistas han llegado al poder, hay un sentimiento similar de que no ha sido suficiente... En 1994, la rebelión Zapatista fue el barómetro del profundo rechazo frente al sentimiento de incapacidad que habían comenzado a cubrir a los movimientos antisistémicos mundiales. También sirvió como detonante de toda una serie de otras iniciativas. Así que hoy, cuando los zapatistas nos dicen que la primera etapa ha finalizado, y que no podemos quedarnos aquí estacionados, parecen ser de nueva cuenta, el barómetro del cambio de los sentimientos en todo el mundo. Los Zapatistas quieren pasar a una segunda etapa que es política e incluyente”.²⁶³ En suma, “Cuando los zapatistas lanzaron *La Otra Campaña*, relanzaron también un debate mayor acerca de la estrategia de la izquierda mundial. Esta idea sólo puede ser comprendida y evaluada desde la perspectiva histórica larga de la entera historia del sistema-mundo moderno”.²⁶⁴

En conclusión, la imposición del modelo colonial hace más de quinientos años significó para los pueblos indígenas de América Latina no sólo una invasión, conquista y sometimiento militar y una exclusión y despojo económico, sino sobre todo deformó el orden social, político, administrativo y, sobre todo, cultural, construido en un contexto de distintas civilizaciones y de distintas conformaciones

²⁶³ Immanuel Wallerstein. “Los Zapatistas: la segunda fase” en Revista *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*. No. 5, septiembre 2005 – marzo de 2006, México, jitanjáfora Morelia Editorial/ Red Utopía A.C. pp. 128-130.

²⁶⁴ Immanuel Wallerstein. “La otra campaña en perspectiva histórica” en Revista *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*. No. 6, marzo-agosto de 2006, México, jitanjáfora Morelia Editorial/ Red Utopía A.C. pp. 73.

étnicas y lingüísticas, que hacían del subcontinente latinoamericano una gran sociedad multicultural y multiétnica. Es decir, se trataba de una auténtica diversidad cultural de grandes dimensiones e importancia civilizatoria. En efecto, los pueblos indígenas de América Latina han sufrido, desde la época de la colonia hasta hoy en el siglo XXI, el despojo de sus tierras y territorios ancestrales y, sobre todo, la negación de su identidad étnica, lingüística y cultural.

Sin embargo, ante estos procesos históricos destructivos, se ha demostrado la vitalidad indígena, en los últimos quince años, no sólo de sobrevivir -resistiendo y luchando- como etnias y pueblos, sino también en reclamar su derecho a su autonomía y de demandar el derecho a su reconocimiento por parte de la sociedad y el Estado nacional. Como hemos visto, en la medida que los procesos de homogenización cultural de la globalización capitalista presenta retos cada vez más grandes para los pueblos indígenas latinoamericanos, también se está reconociendo cada vez más que preservar y defender su patrimonio natural, social, espiritual y cultural constituye no sólo la clave para un desarrollo indígena sin pobreza, sin injusticias y sin exclusiones, sino una forma de enfrentar los riesgos de la pérdida de su identidad cultural y lingüística ante el embate de los efectos sociales de la globalización de la economía mundial.

Por ello, el movimiento indígena latinoamericano reclama que el modelo dominante de desarrollo occidental ha sido depredador de todo lo humano, de todo lo cultural y natural, y ofrece una opción viable de conocimiento y de una construcción cultural alternativa basada en su espiritualidad, su organización social y productiva y su cosmovisión de resistencia y luchas históricas.

Es en este contexto que surge el movimiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y en su lucha de resistencia y creatividad de doce años, han mostrado al mundo la posibilidad de construir un mundo –un modo- alternativo al neoliberal y, sobre todo, en defensa, respeto y reconocimiento de su identidad, su diversidad cultural y su autonomía. Por ello, el movimiento indígena zapatista, en tanto movimiento autonómico como los que se han dado en España, Bolivia y

Ecuador, es uno de los que contienen mayor capacidad para construir de lo local a lo global y de lo particular a lo universal. De tal manera que lo universal signifique la unidad en la diversidad.

Finalmente, en un mundo global dominado por la ley del mercado, otras fuerzas, basadas en la identidad y la diversidad cultural, se pusieron en marcha y prepararon el retorno de la memoria histórica de los pueblos y naciones, el movimiento zapatista se presentó así como una tentativa -ni la única ni la primera, pero sí una de las más brillantes y creativas- de oponerse a la todopoderosa fuerza del liberalismo económico y político y de demandar el derecho al reconocimiento, a la autonomía de sus comunidades e identidades culturales, la democracia y la justicia. Creemos entonces que lo logrado en la resistencia hasta hoy día –muy poco, pero de una gran dignidad y significación social- por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, constituye el primer paso de muchos pasos en la liberación y construcción del hombre nuevo.

Conclusiones.

En primer lugar, antes de hacer una reflexión general y conclusiva sobre las ideas y conceptos expresados en el presente trabajo, queremos señalar que, en el ámbito de la construcción de nuevos paradigmas explicativos de la nueva realidad mundial, se comprobó, a través del desarrollo de nuestra investigación, nuestro propósito e interés inicial sobre la importancia que tiene para la teoría y la epistemología de la disciplina de las Relaciones Internacionales, la necesidad de reflexionar sobre el análisis de la cultura, pero no como un elemento más del hecho social, donde, en última instancia, el dominio la ciencia política o la economía determina el examen de la realidad social, sino como un nuevo paradigma metodológico del análisis internacional.

En efecto, la reflexión del análisis de la cultura, de la variable geocultural y la diversidad como un nuevo enfoque y paradigma esencial para estudio y debate de las relaciones internacionales, resulta, en el siglo XXI, una realidad ineludible y necesaria en la construcción de nuevos saberes. Por ello, hoy más que nunca, en la era de la globalidad, se comprueba sin duda alguna, la importancia de introducir el enfoque de la dimensión cultural y la perspectiva multidimensional de la diversidad como una nueva centralidad analítica del conocimiento y el saber internacionales. Los cambios epistemológicos y las transformaciones estructurales globales de la sociedad, la cultura y la política del sistema mundial ha si lo exigen.

Ahora bien, en una perspectiva y balance final sobre las reflexiones, ideas y planteamientos hechos en todo el desarrollo de la presente investigación, podemos arribar a una serie de puntos conclusivos que nos brinden una visión y caracterización general sobre los dilemas, las contradicciones y los desafíos de los derroteros que enfrentan, en el mundo del siglo XXI, los procesos del capitalismo y la globalización cultural, los retos de la identidad latinoamericana y el devenir de los movimientos indígenas de América Latina en el sistema mundial del siguiente modo.

El proceso de globalización que ocurre en el sistema mundial, debe interpretarse como una fase más –de gran magnitud- del desarrollo histórico-social del capitalismo mundial, que, sin embargo, conlleva, por un lado, elementos nuevos y seculares dando origen, a su vez, a otros procesos socio-culturales y, por el otro, una alteración significativa de los marcos de referencias sociales e identitarias de los individuos y las colectividades de la sociedad mundial.

Estamos, pues, en presencia de una ruptura histórica, de acuerdo con Octavio Ianni, o bien, en una bifurcación de la historia del sistema mundial, siguiendo a Immanuel Wallerstein. En este cambio civilizatorio lo que se creía establecido en términos de paradigmas, conceptos, teorías, categorías, leyes e interpretaciones analíticas de la realidad social internacional, hoy parecen haber perdido significado y contenido y, al mismo tiempo, adquirir otros sentidos, otras representaciones, otros símbolos culturales. En efecto, los territorios y las fronteras nacionales, los regímenes y las instituciones políticas, los formas de vida y modos de existencia y consumo y, en fin, las culturas y civilizaciones, parecen estar en un proceso dialéctico de vinculación-interacción e hibridación donde surgen otros modos, otras cosmovisiones y alternativas de creatividad posibles.

En este sentido, los lugares, las cosas, los colectivos sociales imaginarios y las ideas y representaciones interactúan en direcciones multidimensionales, se deslocalizan, hay un tránsito de los lugares y espacios comunes y tradicionales a los *no-lugares* de crisis de la modernidad, las nociones del tiempo y el espacio trastocan el sentido de lo cercano y lo lejano, de pasado y presente, de la velocidad del tiempo en lento y rápido, *de lo sólido que se desvanece en el aire*, de lo singular y lo universal, de la homogenización y la fragmentación.

En suma, estamos en presencia del surgimiento de una nueva totalidad histórico-social de la realidad internacional que, por su tendencia mundial, engloba, por un lado, a la política, la economía, la geografía, la etnología, la ecología, la demografía, la antropología y, especialmente, a la cultura y, por el otro, a la emergencia del globalismo que, como proceso ideológico-político,

comprende las relaciones y estructuras de dominación y apropiación que se desarrollan a escala mundial e influyen culturalmente en las formas y modos de vida y de consumo en las identidades nacionales de la sociedad internacional.

Por ello, como observamos en el desarrollo de la investigación, el proceso de globalización y sus efectos en las identidades y culturas nacionales, no sólo planteó una ruptura o bifurcación histórica del proceso civilizatorio, sino, concretamente, tuvo importantes transformaciones epistemológicas sobre las cuales es esencial seguir reflexionando y creando nuevos conocimientos y saberes a partir de nuestra realidad concreta.

En relación a la identidad cultural de América Latina, podemos establecer que el proceso de construcción de la identidad latinoamericana nos muestra, por un lado, que no es un proceso monolítico y autónomo propio de la esfera y determinación del Estado nacional y, por el otro, en el ámbito del pensamiento social latinoamericano, la identidad latinoamericana se ha reflexionado y estructurado sobre la base de una contradicción: modernización y rechazo. Es decir, de un lado, la fascinación por la copia o imitación de las ideologías, modelos políticos y modos de vida de la modernización dominante y, del otro, el rechazo a los saberes y formas ideológicas y políticas neo-coloniales, a partir de lo propio, basada en la reivindicación de la identidad cultural –pasada y presente- de la memoria histórica de los pueblos originales de América Latina.

En efecto, desde finales del siglo XIX y, particularmente, todo el siglo XX, el pensamiento latinoamericano sobre la identidad cultural se da en el juego del péndulo de la modernidad entre discursos por la modernización cultural occidental a ultranza y la construcción de lo identitario en y desde América Latina.

En este sentido, las reflexiones sobre la identidad latinoamericana de José Martí, José Carlos Mariátegui, Leopoldo Zea y Luís Villoro constituyeron, por una parte, el rechazo de las influencias del predominio del discurso modernizante de los saberes eurocéntricos y colonialistas y, por la otra, el rescate de la identidad

latinoamericana a través de la reivindicación de lo indígena como proceso de liberación.

Asimismo, las reflexiones sobre la riqueza de la identidad y las culturas indígenas de estos cuatro grandes pensadores latinoamericanos, constituyen un marco de referencia fundamental para la mayor comprensión de la emergencia y significado de los nuevos movimientos sociales y políticos indígenas latinoamericanos de las últimas décadas (como el reciente ascenso al poder del Presidente Boliviano, Evo Morales, de la etnia Aymara), de manera particular, los logros alcanzados por el movimiento indígena mexicano de el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y su lucha de resistencia y creatividad alternativa y autónoma.

Por lo que respecta al re-surgimiento de los movimientos indígenas en América Latina, en primer lugar debemos ubicar y caracterizar lo que significó en América Latina *el indigenismo* como la expresión de las políticas del Estado nacional latinoamericano aplicó a los pueblos indígenas. Así, comprobamos, que las *políticas indigenistas* del Estado latinoamericano dieron como resultado una persistente tensión entre la resistencia y la integración.

Es decir, los pueblos indígenas se han resistido a la integración y asimilación. Los diferentes proyectos que las elites del poder de los Estados nacionales latinoamericanos ha aplicado a la realidad indígena, sólo ha traducido en indigenismo de aculturación, de incorporación y asimilación forzada vuelta frustración. Esta crisis y fracaso del Estado latinoamericano en su relación a la otredad indígena, obedece esencialmente al carácter de las orientaciones ideológicas, políticas e históricas: asistencialistas, paternalistas, populistas nacionalistas, revolucionarias y tecnocráticas.

Una nueva política por los pueblos indígenas, significa, por tanto, replantear las relaciones entre sociedad nacional y los indígenas, para ello es fundamental concebir a la otredad indígena como actores reconocidos y respetados. Si bien es

cierto, que algunos Estados latinoamericanos han reconocido el carácter pluriétnico y pluricultural de la nación, y a partir de este reconocimiento constitucional se ha expresado el respeto por el *derecho a la diferencia*, no obstante, la concepción moderna del desarrollo nacional en América Latina, sigue negando en los hechos la posibilidad de un proyecto autónomo de autodesarrollo indígena, y, en esencia, sigue negando la identidad indígena convirtiéndose en un etnocidio oficial. Hecho que ha sido ilustrado y comprobado, dramática y nítidamente, con los levantamientos y rebeliones indígenas en América Latina, en especial, el levantamiento indígena del 1 de enero de 1994, por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

De esta manera, los zapatistas surgen en la escena nacional e internacional, oponiéndose y rechazando el nuevo orden global en un doble sentido: luchan contra las consecuencias excluyentes del modelo de la modernidad que, después de 500 años, casi los llevo a la extinción demandando, en consecuencia, la autonomía y el reconocimiento y respeto de su identidad, su cultura y su diferencia para un autodesarrollo en la libertad. Y también luchan contra el nuevo orden imperial geopolítico bajo el cual el capitalismo mundial se erige como forma universal de vida.

En suma, concluimos que la razón instrumental de la tendencia del proceso de acumulación a escala mundial y la nueva división internacional imperialista del trabajo, hoy, en su etapa *-tiempo y espacio-* de globalización, ha entrado en un conflicto profundamente contradictorio con los objetivos y valores éticos, sociales y culturales del género humano y su devenir civilizador. Sus dimensiones destructivas de los ecosistemas de la naturaleza, su histórico carácter desigual y de exclusión social de su modelo económico neoliberal y la devastación de pueblos y naciones enteras *-vía la invasión, ocupación y explotación-* crecen y se multiplican, paradójicamente, al mismo tiempo que sus dimensiones creadoras y reproductoras.

En consecuencia, nos encontramos inmersos en un vertiginoso proceso de abstracción, complejidad, incertidumbre, inmovilidad y crisis de las relaciones sociales. No solamente el espacio y el tiempo en los que los individuos organizan su vida desaparecen del ámbito de la experiencia, sino también el sentido de los valores culturales e identitarios. Aquello que se ha construido durante un largo proceso de civilización –las identidades culturales nacionales- se altera, atrofia y destruye.

En otras palabras, la dinámica del proceso económico-financiero-productivo mundial de la globalización se ha destacado, de un lado, por el carácter contradictorio, asimétrico, selectivo de inclusión-exclusión y de crisis políticas de ingobernabilidad de y entre los actores participantes y, del otro, por los agudos conflictos y tensiones sociales que ha producido los efectos de la llamada “sociedad global del mercado mundial” en la esfera de los valores

Así, los devastadores efectos de la globalización planetaria en las dimensiones y ámbitos de la cultura y las identidades locales, nacionales y mundiales, han producido como contrapartida –su contrario dialéctico- graves y profundas crisis socio-políticas *-ingobernabilidad-* en donde las funciones esenciales del Estado nacional se ha visto superadas y, sobre todo, por el surgimiento de conflictos étnicos locales, nacionales e internacionales donde los movimientos sociales indígenas han adquirido en los últimos años una dimensión excepcional en el escenario mundial: la lucha por el derecho a la identidad y la dignidad de los pueblos y movimientos indígenas que sienten amenazada su cultura por las tendencia a la homogenización cultural que impone la “globalización de los valores occidentales”.

En este sentido, el incremento de las luchas por el derecho a ser “diferentes” pero iguales y por el reconocimiento, respeto, y afirmación de su identidad y su diversidad cultural por parte de los movimientos indígenas latinoamericanos, está en correspondencia con los efectos –acelerados- de la globalización planetaria, por ello las resistencias sociales creativas y alternativas

frente a estas manifestaciones del capitalismo globalizado se han organizado también, aceleradamente, globalmente.

Es decir, paradójicamente, en tanto la actual globalización se revela bajo aspectos devastadores para los pueblos indígenas latinoamericanos y los pueblos marginales y excluidos del mundo, ésta ha creado también las condiciones de su emergencia en tanto actores sociales con identidad propia. La aceleración reproductora de la globalización lleva dialécticamente los gérmenes de las reafirmaciones *-resistencias-* culturales, locales, regionales y mundiales.

Así, las fuerzas desarticuladoras, fragmentarias, de desigualdad, selectivas y de exclusión social de la lógica económica del capitalismo del siglo XXI conduce, a su vez, a la construcción de una red mundial de las luchas de solidaridades nacionales e internacionales y promueven el resurgimiento y la expansión de los actores sociales en defensa de sus identidades colectivas: los movimientos indígenas latinoamericanos.

La construcción de alternativas sólo puede llegar, en consecuencia, a través de las luchas comprometidas contra ese sistema, luchas que emergen desde abajo, desde las clases sociales más desposeídas y desde los pueblos que son sus víctimas. Se trata de nuevas construcciones, y no de la reconstrucción de lo que fueron en el pasado. Las nuevas realidades imponen nuevas respuestas, más abiertas y más radicales. El ejemplo y el primer paso, se ha dado ya: El Ejército Zapatista de Liberación Nacional y la creación de las Juntas de Buen Gobierno y la fundación de *los Caracoles*.

Hoy día en México, América Latina y el mundo, los zapatistas construyen nueva etapa histórica de su existencia –500 años de resistencia-, una alternativa pacífica de transición a un mundo viable, sin exclusión, menos autoritario, menos opresivo, menos injusto, que tenga la capacidad práctica de seguir luchando para la paz con democracia, justicia y libertad: “mandar obedeciendo”. Son ellos quienes hacen y quienes harán la historia.

Concluimos nuestra investigación general dando, una vez más, la voz y la palabra al nuevo pensamiento y a las nuevas formas de hacer y de pensar la nueva sociedad plural, multicultural, diversa, autónoma y libertaria latinoamericana del presente y el futuro, la palabra y la voz indígena y zapatista:

“Yo no soy académica ni mucho menos especialista, simplemente formo parte del pueblo maya. Pueblo que tiene y ha tenido una larga historia cuyo aporte no sólo es parte de la historia de Guatemala sino que también es parte constituyente de la cultura e historia universal...por esta razón es muy importante tomar la palabra finalizando el siglo XX. No son muchos los indígenas que tienen la ocasión de hablar. No hablar por hablar, sino por el significado que tiene el uso de la palabra para nosotros. Palabra como acto de fe, como testimonio, como perteneciente a un a gran pueblo que siempre estuvo en silencio y que nunca tuvo la ocasión, ni siquiera a nivel formal, de legislar y diseñar su vida y su futuro...Por eso para nosotros el idioma es el universo mas grande que poseemos y el ara más importante de nuestros pueblos. Su desarrollo es parte de la reivindicación y de lucha por recuperar en nuestra lengua parte fundamental de nuestra identidad...Hoy asistimos a la necesidad de abrir espacios y generar una nueva cultura...Por esta razón, los indígenas tenemos una enorme responsabilidad...La lucha indígena comienza a tener un espacio muy importante y si no se comprende, tanto a nivel regional como nacional e internacional, las consecuencias serán negativas en el futuro...Hoy se ha tomado conciencia de lo que está pasando y se sabe lo que es la injusticia, la desigualdad, la arrogancia y la falta de libertad...Lo que son las luchas por la tierra, el territorio, la dignidad, los derechos humanos, por nuestra madre tierra, por nuestra naturaleza y la lucha por la vida es algo que encontramos cotidianamente en cualquier parte de América...Sobrevivimos políticamente, culturalmente, socialmente y hemos defendido nuestra identidad y nuestras legítimas aspiraciones: lo multiétnico, lo plural lo pluricultural, la representatividad de los pueblos legítimos en sus instituciones, en sus legislaciones, en la elección de su destino...Y nuestra gente lucha por ello”.²⁶⁵

Rigoberta Menchú.

²⁶⁵ Rigoberta Menchú. “Los pueblos indios en América” en Pablo González Casanova y Marcos Roitaman Rosenmann. *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México, La Jornada Ediciones y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencia y humanidades, UNAM, 1996, pp. 125-134.

“Queremos un país donde los indígenas seamos indígenas y mexicanos. Uno donde el respeto a la diferencia se balancee con el respeto a lo que nos hace iguales. Uno donde de la diferencia no sea motivo de muerte, cárcel, persecución, burla, humillación, racismo. Uno donde siempre se tenga presente que formada por diferencias, la nuestra es una nación soberana e independiente. Uno donde, en los momentos definitorios de nuestra historia, todas y todos pongamos por encima de nuestras diferencias que tenemos en común...y no ser una colonia donde abunden los saqueos, las arbitrariedades y las vergüenzas”.²⁶⁶

Comandanta Insurgente “Esther”. EZLN.

“Para mi ser indígena siento que es algo muy importante porque por lo que soy tengo mi propia manera de hablar y mi cultura y mis tradiciones, o sea tengo mi diferencia y debo tener mis derechos de esa diferencia. Somos humillados de muchas maneras, porque los sistemas han tratado de acabar con mi cultura, con mi lengua y con mi diferencia, pero he resistido. Estoy contento porque estoy luchando para lograr ese derecho de la diferencia y tengo la esperanza que sea respetado, porque podría servir para todos los indígenas del país”.²⁶⁷

Comandante Insurgente “Omar”. EZLN.

²⁶⁶ Comandanta Insurgente “Esther” del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Palacio Legislativo de San Lázaro, 28 de marzo de 2001. La Jornada, Diario, 29 de marzo de 2001.

²⁶⁷ Comandante Insurgente “Omar” de El Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Bienvenida la dignidad. Por qué marchan los comandantes del EZLN*. México, Causa Ciudadana. 2001. p. 7.

Anexo documental.

Documentos Fundamentales sobre los pueblos indígenas

1989-2005.

El presente anexo documental muestra las principales Declaraciones, Convenios e instrumentos jurídicos internacionales que constituyen el marco político y jurídico internacional donde se ha tratado de regular, proteger y preservar los derechos, la cultura, el patrimonio, los valores, la cosmovisión y la diversidad e identidad étnico-cultural de los pueblos indígenas a nivel mundial.

Los principales documentos fundamentales que se presentan son:

- 1.- *El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.***
- 2.- *El Proyecto de Declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.***
- 3.- *La Declaración Americana de Derechos de los Pueblos Indígenas. Comisión Interamericana de Derechos Humanos.***
- 4.- *La Declaración de la II Cumbre de los Pueblos Indígenas de las Américas.***

1.- Convenio (N. 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.

Adoptado el 27 de junio de 1989 por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo en su septuagésima sexta reunión

Entrada en vigor: 5 de septiembre de 1991, de conformidad con el artículo 38

La Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo:

Convocada en Ginebra por el Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo, y congregada en dicha ciudad el 7 de junio de 1989, en su septuagésima sexta reunión;

Observando las normas internacionales enunciadas en el Convenio y en la Recomendación sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957;

Recordando los términos de la Declaración Universal de Derechos Humanos, del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y de los numerosos instrumentos internacionales sobre la prevención de la discriminación;

Considerando que la evolución del derecho internacional desde 1957 y los cambios sobrevenidos en la situación de los pueblos indígenas y tribales en todas las regiones del mundo hacen aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia, a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación de las normas anteriores;

Reconociendo las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven;

Observando que en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población de los Estados en que viven y que sus leyes, valores, costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión;

Recordando la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales;

Observando que las disposiciones que siguen han sido establecidas con la colaboración de las Naciones Unidas, de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura y de la Organización Mundial de la Salud, así como del Instituto Indigenista Interamericano, a los niveles apropiados y en sus esferas respectivas, y que se tiene el propósito de continuar esa colaboración a fin de promover y asegurar la aplicación de estas disposiciones;

Después de haber decidido adoptar diversas proposiciones sobre la revisión parcial del Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957 (núm. 107), cuestión que constituye el cuarto punto del orden del día de la reunión, y

Después de haber decidido que dichas proposiciones revistan la forma de un convenio internacional que revise el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957,

adopta, con fecha veintisiete de junio de mil novecientos ochenta y nueve, el siguiente Convenio, que podrá ser citado como el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989:

PARTE I. POLITICA GENERAL

Artículo 1

1. El presente Convenio se aplica:

a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;

b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

3. La utilización del término "pueblos" en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.

Artículo 2

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.

2. Esta acción deberá incluir medidas:

a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población;

b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones;

c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros

de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

Artículo 3

1. Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos.
2. No deberá emplearse ninguna forma de fuerza o de coerción que viole los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos interesados, incluidos los derechos contenidos en el presente Convenio.

Artículo 4

1. Deberán adoptarse las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados.
2. Tales medidas especiales no deberán ser contrarias a los deseos expresados libremente por los pueblos interesados.
3. El goce sin discriminación de los derechos generales de ciudadanía no deberá sufrir menoscabo alguno como consecuencia de tales medidas especiales.

Artículo 5

Al aplicar las disposiciones del presente Convenio:

- a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente;
- b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos;
- c) deberán adoptarse, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y de trabajo.

Artículo 6

1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán:
 - a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente;
 - b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan;

c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.

2. Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas.

Artículo 7

1. Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.

2. El mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo y del nivel de salud y educación de los pueblos interesados, con su participación y cooperación, deberá ser prioritario en los planes de desarrollo económico global de las regiones donde habitan. Los proyectos especiales de desarrollo para estas regiones deberán también elaborarse de modo que promuevan dicho mejoramiento.

3. Los gobiernos deberán velar por que, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas.

4. Los gobiernos deberán tomar medidas, en cooperación con los pueblos interesados, para proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan.

Artículo 8

1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.

2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.

3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.

Artículo 9

1. En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

2. Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia.

Artículo 10

1. Cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales.

2. Deberá darse la preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento.

Artículo 11

La ley deberá prohibir y sancionar la imposición a miembros de los pueblos interesados de servicios personales obligatorios de cualquier índole, remunerados o no, excepto en los casos previstos por la ley para todos los ciudadanos.

Artículo 12

Los pueblos interesados deberán tener protección contra la violación de sus derechos, y poder iniciar procedimientos legales, sea personalmente o bien por conducto de sus organismos representativos, para asegurar el respeto efectivo de tales derechos. Deberán tomarse medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces.

PARTE II. TIERRAS

Artículo 13

1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación.

2. La utilización del término "tierras" en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.

Artículo 14

1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.

2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.

3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.

Artículo 15

1. Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.

Artículo 16

1. A reserva de lo dispuesto en los párrafos siguientes de este artículo, los pueblos interesados no deberán ser trasladados de las tierras que ocupan.

2. Cuando excepcionalmente el traslado y la reubicación de esos pueblos se consideren necesarios, sólo deberán efectuarse con su consentimiento, dado libremente y con pleno conocimiento de causa. Cuando no pueda obtenerse su consentimiento, el traslado y la reubicación sólo deberá tener lugar al término de procedimientos adecuados establecidos por la legislación nacional, incluidas encuestas públicas, cuando haya lugar, en que los pueblos interesados tengan la posibilidad de estar efectivamente representados.

3. Siempre que sea posible, estos pueblos deberán tener el derecho de regresar a sus tierras tradicionales en cuanto dejen de existir las causas que motivaron su traslado y reubicación.

4. Cuando el retorno no sea posible, tal como se determine por acuerdo o, en ausencia de tales acuerdos, por medio de procedimientos adecuados, dichos pueblos deberán recibir, en todos los casos posibles, tierras cuya calidad y cuyo estatuto jurídico sean por lo menos iguales a los de las tierras que ocupaban anteriormente, y que les permitan subvenir a sus necesidades y garantizar su desarrollo futuro. Cuando los pueblos interesados prefieran recibir una indemnización en dinero o en especie, deberá concedérseles dicha indemnización, con las garantías apropiadas.

5. Deberá indemnizarse plenamente a las personas trasladadas y reubicadas por cualquier pérdida o daño que hayan sufrido como consecuencia de su desplazamiento.

Artículo 17

1. Deberán respetarse las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra entre los miembros de los pueblos interesados establecidas por dichos pueblos.
2. Deberá consultarse a los pueblos interesados siempre que se considere su capacidad de enajenar sus tierras o de transmitir de otra forma sus derechos sobre estas tierras fuera de su comunidad.
3. Deberá impedirse que personas extrañas a esos pueblos puedan aprovecharse de las costumbres de esos pueblos o de su desconocimiento de las leyes por parte de sus miembros para arrogarse la propiedad, la posesión o el uso de las tierras pertenecientes a ellos.

Artículo 18

La ley deberá prever sanciones apropiadas contra toda intrusión no autorizada en las tierras de los pueblos interesados o todo uso no autorizado de las mismas por personas ajenas a ellos, y los gobiernos deberán tomar medidas para impedir tales infracciones.

Artículo 19

Los programas agrarios nacionales deberán garantizar a los pueblos interesados condiciones equivalentes a las que disfruten otros sectores de la población, a los efectos de:

- a) la asignación de tierras adicionales a dichos pueblos cuando las tierras de que dispongan sean insuficientes para garantizarles los elementos de una existencia normal o para hacer frente a su posible crecimiento numérico;
- b) el otorgamiento de los medios necesarios para el desarrollo de las tierras que dichos pueblos ya poseen.

PARTE III. CONTRATACION Y CONDICIONES DE EMPLEO

Artículo 20

1. Los gobiernos deberán adoptar, en el marco de su legislación nacional y en cooperación con los pueblos interesados, medidas especiales para garantizar a los trabajadores pertenecientes a esos pueblos una protección eficaz en materia de contratación y condiciones de empleo, en la medida en que no estén protegidos eficazmente por la legislación aplicable a los trabajadores en general.
2. Los gobiernos deberán hacer cuanto esté en su poder por evitar cualquier discriminación entre los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados y los demás trabajadores, especialmente en lo relativo a:
 - a) acceso al empleo, incluidos los empleos calificados y las medidas de promoción y de ascenso;
 - b) remuneración igual por trabajo de igual valor;
 - c) asistencia médica y social, seguridad e higiene en el trabajo, todas las prestaciones de seguridad social y demás prestaciones derivadas del empleo, así como la vivienda;

d) derecho de asociación, derecho a dedicarse libremente a todas las actividades sindicales para fines lícitos, y derecho a concluir convenios colectivos con empleadores o con organizaciones de empleadores.

3. Las medidas adoptadas deberán en particular garantizar que:

a) los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, incluidos los trabajadores estacionales, eventuales y migrantes empleados en la agricultura o en otras actividades, así como los empleados por contratistas de mano de obra, gocen de la protección que confieren la legislación y la práctica nacionales a otros trabajadores de estas categorías en los mismos sectores, y sean plenamente informados de sus derechos con arreglo a la legislación laboral y de los recursos de que disponen;

b) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sometidos a condiciones de trabajo peligrosas para su salud, en particular como consecuencia de su exposición a plaguicidas o a otras sustancias tóxicas;

c) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sujetos a sistemas de contratación coercitivos, incluidas todas las formas de servidumbre por deudas;

d) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos gocen de igualdad de oportunidades y de trato para hombres y mujeres en el empleo y de protección contra el hostigamiento sexual.

4. Deberá prestarse especial atención a la creación de servicios adecuados de inspección del trabajo en las regiones donde ejerzan actividades asalariadas trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, a fin de garantizar el cumplimiento de las disposiciones de esta parte del presente Convenio.

PARTE IV. FORMACION PROFESIONAL, ARTESANIA E INDUSTRIAS RURALES

Artículo 21

Los miembros de los pueblos interesados deberán poder disponer de medios de formación profesional por lo menos iguales a los de los demás ciudadanos.

Artículo 22

1. Deberán tomarse medidas para promover la participación voluntaria de miembros de los pueblos interesados en programas de formación profesional de aplicación general.

2. Cuando los programas de formación profesional de aplicación general existentes no respondan a las necesidades especiales de los pueblos interesados, los gobiernos deberán asegurar, con la participación de dichos pueblos, que se pongan a su disposición programas y medios especiales de formación.

3. Estos programas especiales de formación deberán basarse en el entorno económico, las condiciones sociales y culturales y las necesidades concretas de los pueblos interesados. Todo estudio a este respecto deberá realizarse en cooperación con esos pueblos, los cuales deberán ser consultados sobre la organización y el funcionamiento de tales programas. Cuando sea posible, esos pueblos deberán asumir progresivamente la

responsabilidad de la organización y el funcionamiento de tales programas especiales de formación, si así lo deciden.

Artículo 23

1. La artesanía, las industrias rurales y comunitarias y las actividades tradicionales y relacionadas con la economía de subsistencia de los pueblos interesados, como la caza, la pesca, la caza con trampas y la recolección, deberán reconocerse como factores importantes del mantenimiento de su cultura y de su autosuficiencia y desarrollo económicos. Con la participación de esos pueblos, y siempre que haya lugar, los gobiernos deberán velar por que se fortalezcan y fomenten dichas actividades.

2. A petición de los pueblos interesados, deberá facilitárseles, cuando sea posible, una asistencia técnica y financiera apropiada que tenga en cuenta las técnicas tradicionales y las características culturales de esos pueblos y la importancia de un desarrollo sostenido y equitativo.

PARTE V. SEGURIDAD SOCIAL Y SALUD

Artículo 24

Los regímenes de seguridad social deberán extenderse progresivamente a los pueblos interesados y aplicárseles sin discriminación alguna.

Artículo 25

1. Los gobiernos deberán velar por que se pongan a disposición de los pueblos interesados servicios de salud adecuados o proporcionar a dichos pueblos los medios que les permitan organizar y prestar tales servicios bajo su propia responsabilidad y control, a fin de que puedan gozar del máximo nivel posible de salud física y mental.

2. Los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales.

3. El sistema de asistencia sanitaria deberá dar la preferencia a la formación y al empleo de personal sanitario de la comunidad local y centrarse en los cuidados primarios de salud, manteniendo al mismo tiempo estrechos vínculos con los demás niveles de asistencia sanitaria.

4. La prestación de tales servicios de salud deberá coordinarse con las demás medidas sociales, económicas y culturales que se tomen en el país.

PARTE VI. EDUCACION Y MEDIOS DE COMUNICACION

Artículo 26

Deberán adoptarse medidas para garantizar a los miembros de los pueblos interesados la posibilidad de adquirir una educación a todos los niveles, por lo menos en pie de igualdad con el resto de la comunidad nacional.

Artículo 27

1. Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.
2. La autoridad competente deberá asegurar la formación de miembros de estos pueblos y su participación en la formulación y ejecución de programas de educación, con miras a transferir progresivamente a dichos pueblos la responsabilidad de la realización de esos programas, cuando haya lugar.
3. Además, los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos. Deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin.

Artículo 28

1. Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo.
2. Deberán tomarse medidas adecuadas para asegurar que esos pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país.
3. Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas.

Artículo 29

Un objetivo de la educación de los niños de los pueblos interesados deberá ser impartirles conocimientos generales y aptitudes que les ayuden a participar plenamente y en pie de igualdad en la vida de su propia comunidad y en la de la comunidad nacional.

Artículo 30

1. Los gobiernos deberán adoptar medidas acordes a las tradiciones y culturas de los pueblos interesados, a fin de darles a conocer sus derechos y obligaciones, especialmente en lo que atañe al trabajo, a las posibilidades económicas, a las cuestiones de educación y salud, a los servicios sociales y a los derechos dimanantes del presente Convenio.
2. A tal fin, deberá recurrirse, si fuere necesario, a traducciones escritas y a la utilización de los medios de comunicación de masas en las lenguas de dichos pueblos.

Artículo 31

Deberán adoptarse medidas de carácter educativo en todos los sectores de la comunidad nacional, y especialmente en los que estén en contacto más directo con los pueblos

interesados, con objeto de eliminar los prejuicios que pudieran tener con respecto a esos pueblos. A tal fin, deberán hacerse esfuerzos por asegurar que los libros de historia y demás material didáctico ofrezcan una descripción equitativa, exacta e instructiva de las sociedades y culturas de los pueblos interesados.

PARTE VII. CONTACTOS Y COOPERACION A TRAVES DE LAS FRONTERAS

Artículo 32

Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente.

PARTE VIII. ADMINISTRACION

Artículo 33

1. La autoridad gubernamental responsable de las cuestiones que abarca el presente Convenio deberá asegurarse de que existen instituciones u otros mecanismos apropiados para administrar los programas que afecten a los pueblos interesados, y de que tales instituciones o mecanismos disponen de los medios necesarios para el cabal desempeño de sus funciones.

2. Tales programas deberán incluir:

a) la planificación, coordinación, ejecución y evaluación, en cooperación con los pueblos interesados, de las medidas previstas en el presente Convenio;

b) la proposición de medidas legislativas y de otra índole a las autoridades competentes y el control de la aplicación de las medidas adoptadas en cooperación con los pueblos interesados.

PARTE IX. DISPOSICIONES GENERALES

Artículo 34

La naturaleza y el alcance de las medidas que se adopten para dar efecto al presente Convenio deberán determinarse con flexibilidad, teniendo en cuenta las condiciones propias de cada país.

Artículo 35

La aplicación de las disposiciones del presente Convenio no deberá menoscabar los derechos y las ventajas garantizados a los pueblos interesados en virtud de otros convenios y recomendaciones, instrumentos internacionales, tratados, o leyes, laudos, costumbres o acuerdos nacionales.

PARTE X. DISPOSICIONES FINALES

Artículo 36

Este Convenio revisa el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribuales, 1957.

Artículo 37

Las ratificaciones formales del presente Convenio serán comunicadas, para su registro, al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo.

Artículo 38

1. Este Convenio obligará únicamente a aquellos Miembros de la Organización Internacional del Trabajo cuyas ratificaciones haya registrado el Director General.
2. Entrará en vigor doce meses después de la fecha en que las ratificaciones de dos Miembros hayan sido registradas por el Director General.
3. Desde dicho momento, este Convenio entrará en vigor, para cada Miembro, doce meses después de la fecha en que haya sido registrada su ratificación.

Artículo 39

1. Todo Miembro que haya ratificado este Convenio podrá denunciarlo a la expiración de un período de diez años, a partir de la fecha en que se haya puesto inicialmente en vigor, mediante un acta comunicada, para su registro, al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo. La denuncia no surtirá efecto hasta un año después de la fecha en que se haya registrado.
2. Todo Miembro que haya ratificado este Convenio y que, en el plazo de un año después de la expiración del período de diez años mencionado en el párrafo precedente, no haga uso del derecho de denuncia previsto en este artículo, quedará obligado durante un nuevo período de diez años, y en lo sucesivo podrá denunciar este Convenio a la expiración de cada período de diez años, en las condiciones previstas en este artículo.

Artículo 40

1. El Director General de la Oficina Internacional del Trabajo notificará a todos los Miembros de la Organización Internacional del Trabajo el registro de cuantas ratificaciones, declaraciones y denuncias le comuniquen los Miembros de la Organización.
2. Al notificar a los Miembros de la Organización el registro de la segunda ratificación que le haya sido comunicada, el Director General llamará la atención de los Miembros de la Organización sobre la fecha en que entrará en vigor el presente Convenio.

Artículo 41

El Director General de la Oficina Internacional del Trabajo comunicará al Secretario General de las Naciones Unidas, a los efectos del registro y de conformidad con el Artículo 102 de la Carta de las Naciones Unidas, una información completa sobre todas las ratificaciones, declaraciones y actas de denuncia que haya registrado de acuerdo con los artículos precedentes.

Artículo 42

Cada vez que lo estime necesario, el Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo presentará a la Conferencia una memoria sobre la aplicación del Convenio, y considerará la conveniencia de incluir en el orden del día de la Conferencia la cuestión de su revisión total o parcial.

Artículo 43

1. En caso de que la Conferencia adopte un nuevo convenio que implique una revisión total o parcial del presente, y a menos que el nuevo convenio contenga disposiciones en contrario:

a) la ratificación, por un Miembro, del nuevo convenio revisor implicará, ipso jure, la denuncia inmediata de este Convenio, no obstante las disposiciones contenidas en el artículo 39, siempre que el nuevo convenio revisor haya entrado en vigor;

b) a partir de la fecha en que entre en vigor el nuevo convenio revisor, el presente Convenio cesará de estar abierto a la ratificación por los Miembros.

2. Este Convenio continuará en vigor en todo caso, en su forma y contenido actuales, para los Miembros que lo hayan ratificado y no ratifiquen el convenio revisor.

Artículo 44 Las versiones inglesa y francesa del texto de este Convenio son igualmente auténticas.

2.- Proyecto de declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas **1994/45**

La Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías,

Recordando sus resoluciones 1985/22 de 29 de agosto de 1985, 1991/30 de 29 de agosto de 1991, 1992/33 de 27 de agosto de 1992 y 1993/46 de 26 de agosto de 1993,

Teniendo en cuenta, en particular, el párrafo 3 de su resolución 1993/46, en el que decidió aplazar hasta su 46º período de sesiones el examen del proyecto de declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas acordado por los miembros del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, pedir al Secretario General que sometiera el proyecto de declaración a los servicios competentes del Centro de Derechos Humanos para su revisión técnica y, de ser posible, que presentara el proyecto de declaración a la Comisión de Derechos Humanos con la recomendación de que la Comisión lo aprobara en su 51º período de sesiones,

Recordando la resolución 1994/29 de la Comisión de Derechos Humanos, de 4 de marzo de 1994, en la que se instó a la Subcomisión a que terminara su examen del proyecto de declaración de las Naciones Unidas en su 46º período de sesiones y lo sometiera a la Comisión en su 51º período de sesiones, junto con cualesquiera recomendaciones al respecto,

Teniendo presentes la resolución 47/75 de la Asamblea General, de 14 de diciembre de 1992, el párrafo 12 de la resolución 1993/30 de la Comisión de Derechos Humanos, de 5 de marzo de 1993, el inciso a) del párrafo 6 de la resolución 1993/31 de la Comisión, de 5 de marzo de 1993, y el párrafo 28 de la parte II de la Declaración y el Programa de Acción de Viena (A/CONF.157/23),

Habiendo examinado el informe del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas acerca de su 12º período de sesiones (E/CN.4/Sub.2/1994/30 y Corr.1), en particular las observaciones generales sobre el proyecto de declaración y las recomendaciones, que figuran, respectivamente, en los capítulos II y IX del informe,

Teniendo en cuenta el examen técnico del proyecto de declaración preparado por el Centro de Derechos Humanos (E/CN.4/Sub.2/1994/2/Add.1),

1. Expresa su satisfacción por la conclusión de las deliberaciones del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas acerca del proyecto de declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas y por las opiniones generales de los participantes reflejadas en el informe del Grupo de Trabajo acerca de su 12º período de sesiones;

2. Expresa su satisfacción a la Presidenta-Relatora del Grupo de Trabajo, Sra. Erica-Irene A. Daes, y a los miembros anteriores y actuales del Grupo de Trabajo por su contribución al proceso de elaboración del proyecto de declaración;

3. Expresa su agradecimiento al Centro de Derechos Humanos por su examen técnico del proyecto de declaración;

4. Decide:

a) Aprobar el proyecto de declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas acordado por los miembros del Grupo de Trabajo, que figura en el anexo a la presente resolución;

b) Presentar el proyecto de declaración a la Comisión de Derechos Humanos en su 51º período de sesiones con la solicitud de que lo examine con la máxima rapidez posible;

c) Pedir al Secretario General que transmita el texto del proyecto de declaración a los pueblos y organizaciones indígenas, gobiernos y organizaciones intergubernamentales, y que en la nota de envío indique que el proyecto de declaración se presentará a la Comisión de Derechos Humanos en su 51º período de sesiones;

5. Recomienda a la Comisión de Derechos Humanos y al Consejo Económico y Social que tomen medidas efectivas para que puedan participar en el examen del proyecto de declaración que realicen esos dos órganos representantes de los pueblos indígenas, aunque no hayan sido reconocidos como entidades consultivas por el Consejo Económico y Social.

36ª sesión, 26 de agosto de 1994.

Anexo

PROYECTO DE DECLARACION DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE LOS DERECHOS DE LAS POBLACIONES INDIGENAS

Afirmando que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos en cuanto a dignidad y derechos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales,

Afirmando también que todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad,

Afirmando asimismo que todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o personas o que la propugnan aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas,

Reafirmando también que, en el ejercicio de sus derechos, los pueblos indígenas deben estar libres de toda forma de discriminación,

Preocupada por el hecho de que los pueblos indígenas se hayan visto privados de sus derechos humanos y libertades fundamentales, lo cual ha dado lugar, entre otras cosas, a la colonización y enajenación de sus tierras, territorios y recursos, impidiéndoles ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses,

Reconociendo la urgente necesidad de respetar y promover los derechos y las características intrínsecos de los pueblos indígenas, especialmente los derechos a sus tierras, territorios y recursos, que derivan de sus estructuras políticas, económicas y sociales y de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su concepción de la vida,

Celebrando que los pueblos indígenas se estén organizando para promover su desarrollo político, económico, social y cultural y para poner fin a todas las formas de discriminación y opresión dondequiera ocurran,

Convencida de que el control por los pueblos indígenas de los acontecimientos que les afecten a ellos y a sus tierras, territorios y recursos les permitirá mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades,

Reconociendo también que el respeto de los conocimientos, las culturas y las prácticas tradicionales indígenas contribuyen al desarrollo sostenible y equitativo y a la ordenación adecuada del medio ambiente,

Destacando la necesidad de desmilitarizar las tierras y territorios de los pueblos indígenas, lo cual contribuirá a la paz, el progreso y el desarrollo económico y social, la comprensión y las relaciones de amistad entre las naciones y los pueblos del mundo,

Reconociendo, en particular, el derecho de las familias y comunidades indígenas a seguir compartiendo la responsabilidad por la crianza, la formación, la educación y el bienestar de sus hijos,

Reconociendo también que los pueblos indígenas tienen el derecho de determinar libremente sus relaciones con los Estados en un espíritu de coexistencia, beneficio mutuo y pleno respeto,

Considerando que los tratados, acuerdos y demás arreglos entre los Estados y los pueblos indígenas son propiamente asuntos de interés y responsabilidad internacionales,

Reconociendo que la Carta de las Naciones Unidas, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos afirman la importancia fundamental del derecho de todos los pueblos a la libre determinación, en virtud del cual éstos determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural,

Teniendo presente que nada de lo contenido en la presente Declaración podrá utilizarse para negar a ningún pueblo su derecho a la libre determinación,

Alentando a los Estados a que cumplan y apliquen eficazmente todos los instrumentos internacionales, en particular los relativos a los derechos humanos, en lo que se refiera a los pueblos indígenas, en consulta y cooperación con los pueblos interesados,

Subrayando que corresponde a las Naciones Unidas desempeñar un papel importante y continuo de promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas,

Considerando que la presente Declaración constituye otro nuevo paso importante hacia el reconocimiento, la promoción y la protección de los derechos y las libertades de los pueblos indígenas y el desarrollo de actividades pertinentes del sistema de las Naciones Unidas en esta esfera,

Proclama solemnemente la siguiente Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas:

Parte

I

Artículo 1. Los pueblos indígenas tienen derecho al disfrute pleno y efectivo de todos los derechos humanos y libertades fundamentales reconocidos por la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y el derecho internacional relativo a los derechos humanos.

Artículo 2. Las personas y los pueblos indígenas son libres e iguales a todas las demás personas y pueblos en cuanto a dignidad y derechos y tienen el derecho a no ser objeto de ninguna discriminación desfavorable fundada, en particular, en su origen o identidad indígenas.

Artículo 3

Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Artículo 4

Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias características políticas, económicas, sociales y culturales, así como sus sistemas jurídicos, manteniendo a la vez sus derechos a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

Artículo 5

Toda persona indígena tiene derecho a una nacionalidad.

Parte II

Artículo 6

Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo a vivir en libertad, paz y seguridad como pueblos distintos y a gozar de plenas garantías contra el genocidio o cualquier otro acto de violencia, comprendida la separación de los niños indígenas de sus familias y comunidades, con cualquier pretexto. Además, tienen derechos individuales a la vida, la integridad física y mental, la libertad y la seguridad de la persona.

Artículo 7

Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo e individual a no ser objeto de etnocidio y genocidio cultural, en particular a la prevención y la reparación de:

- a) todo acto que tenga por objeto o consecuencia privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica;
- b) todo acto que tenga por objeto o consecuencia enajenarles sus tierras, territorios o recursos;
- c) toda forma de traslado de población que tenga por objeto o consecuencia la violación o el menoscabo de cualquiera de sus derechos;
- d) toda forma de asimilación e integración a otras culturas o modos de vida que les sean impuestos por medidas legislativas, administrativas o de otro tipo;
- e) toda forma de propaganda dirigida contra ellos.

Artículo 8

Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo e individual a mantener y desarrollar sus propias características e identidades, comprendido el derecho a identificarse a sí mismos como indígenas y a ser reconocidos como tales.

Artículo 9

Los pueblos y las personas indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate. No puede resultar ninguna desventaja del ejercicio de ese derecho.

Artículo 10

Los pueblos indígenas no serán desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. No se procederá a ningún traslado sin el consentimiento expresado libremente y con pleno conocimiento de los pueblos indígenas interesados y previo acuerdo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, con la posibilidad de regreso.

Artículo 11

Los pueblos indígenas tienen derecho a una protección y seguridad especiales en períodos de conflicto armado.

Los Estados respetarán las normas internacionales, en particular el Cuarto Convenio de Ginebra de 1949, sobre la protección de personas civiles en tiempo de guerra, y:

- a) no reclutarán a personas indígenas contra su voluntad para servir en las fuerzas armadas y, en particular, para ser utilizadas contra otros pueblos indígenas;
- b) no reclutarán a niños indígenas en las fuerzas armadas, en ninguna circunstancia;
- c) no obligarán a personas indígenas a abandonar sus tierras, territorios o medios de subsistencia ni las reasentarán en centros especiales con fines militares;

d) no obligarán a personas indígenas a trabajar con fines militares en condiciones discriminatorias.

Parte III

Artículo 12

Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, utensilios, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales y dramáticas y literaturas, así como el derecho a la restitución de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que han sido privados sin que hubieran consentido libremente y con pleno conocimiento o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres.

Artículo 13

Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder ellos privadamente; a utilizar y vigilar los objetos de culto, y a obtener la repatriación de restos humanos.

Los Estados adoptarán medidas eficaces, junto con los pueblos indígenas interesados, para asegurar que se mantengan, respeten y protejan los lugares sagrados de los pueblos indígenas, en particular sus cementerios.

Artículo 14

Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas y mantenerlos.

Los Estados adoptarán medidas eficaces para garantizar, cuando se vea amenazado cualquiera de los derechos de los pueblos indígenas, la protección de ese derecho y también para asegurar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas, proporcionando para ello, cuando sea necesario, servicios de interpretación u otros medios adecuados.

Parte IV

Artículo 15

Los niños indígenas tienen derecho a todos los niveles y formas de educación del Estado. Todos los pueblos indígenas también tienen este derecho y el derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones docentes impartiendo educación en sus propios idiomas y en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje.

Los niños indígenas que viven fuera de sus comunidades tienen derecho de acceso a la educación en sus propios idiomas y culturas. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar suficientes recursos a estos fines.

Artículo 16

Los pueblos indígenas tienen derecho a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en todas las formas de educación e información pública.

Los Estados adoptarán medidas eficaces, en consulta con los pueblos indígenas interesados, para eliminar los prejuicios y la discriminación y promover la tolerancia, la comprensión y las buenas relaciones entre los pueblos indígenas y todos los sectores de la sociedad.

Artículo 17

Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas. También tienen derecho a acceder, en pie de igualdad, a todos los demás medios de información no indígenas.

Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información estatales reflejen debidamente la diversidad cultural indígena.

Artículo 18

Los pueblos indígenas tienen derecho a disfrutar plenamente de todos los derechos establecidos en el derecho laboral internacional y en la legislación laboral nacional.

Las personas indígenas tienen derecho a no ser sometidas a condiciones discriminatorias de trabajo, empleo o salario.

Parte V

Artículo 19

Los pueblos indígenas tienen derecho a participar plenamente, si lo desean, en todos los niveles de adopción de decisiones, en las cuestiones que afecten a sus derechos, vidas y destinos, por conducto de representantes elegidos por ellos de conformidad con sus propios procedimientos, así como a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones.

Artículo 20

Los pueblos indígenas tienen derecho a participar plenamente, si lo desean, mediante procedimientos determinados por ellos, en la elaboración de las medidas legislativas y administrativas que les afecten.

Los Estados obtendrán el consentimiento, expresado libremente y con pleno conocimiento, de los pueblos interesados antes de adoptar y aplicar esas medidas.

Artículo 21

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar sus sistemas políticos, económicos y sociales, a que se les asegure el disfrute de sus propios medios de subsistencia y desarrollo y a dedicarse libremente a todas sus actividades económicas tradicionales y de otro tipo. Los pueblos indígenas que han sido desposeídos de sus medios de subsistencia y desarrollo tienen derecho a una indemnización justa y equitativa.

Artículo 22

Los pueblos indígenas tienen derecho a medidas especiales para la mejora inmediata, efectiva y continua de sus condiciones económicas y sociales, comprendidas las esferas del empleo, la capacitación y el perfeccionamiento profesionales, la vivienda, el saneamiento, la salud y la seguridad social.

Se prestará particular atención a los derechos y necesidades especiales de ancianos, mujeres, jóvenes, niños e impedidos indígenas.

Artículo 23

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo. En particular, los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar todos los programas de salud, vivienda y demás programas económicos y sociales que les afecten y, en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias instituciones.

Artículo 24

Los pueblos indígenas tienen derecho a sus propias medicinas y prácticas de salud tradicionales, incluido el derecho a la protección de plantas, animales y minerales de interés vital desde el punto de vista médico.

También tienen derecho de acceso, sin discriminación alguna, a todas las instituciones de sanidad y los servicios de salud y atención médica.

Parte VI

Artículo 25

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual y material con sus tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma y a asumir las responsabilidades que a ese propósito les incumben respecto de las generaciones venideras.

Artículo 26

Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, desarrollar, controlar y utilizar sus tierras y territorios, comprendido el medio ambiente total de las tierras, el aire, las aguas, los mares costeros, los hielos marinos, la flora y la fauna y los demás recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma. Ello incluye el derecho al pleno reconocimiento de sus leyes, tradiciones y costumbres, sistemas de tenencia de la tierra e instituciones para el desarrollo y la gestión de los recursos, y el derecho a que los Estados adopten medidas eficaces para prevenir toda injerencia, usurpación o invasión en relación con estos derechos.

Artículo 27

Los pueblos indígenas tienen derecho a la restitución de las tierras, los territorios y los recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma y que les hayan sido confiscados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento expresado con libertad y pleno conocimiento. Cuando esto no sea posible, tendrán derecho a una indemnización justa y equitativa. Salvo que los pueblos interesados hayan convenido libremente en otra cosa, la indemnización consistirá en tierras, territorios y recursos de igual cantidad, extensión y condición jurídica.

Artículo 28

Los pueblos indígenas tienen derecho a la conservación, reconstitución y protección del medio ambiente total y de la capacidad productiva de sus tierras, territorios y recursos, y a recibir asistencia a tal efecto de los Estados y por conducto de la cooperación internacional. Salvo que los pueblos interesados hayan convenido libremente en ello, no se realizarán actividades militares en las tierras y territorios de los pueblos indígenas.

Los Estados adoptarán medidas eficaces para garantizar que no se almacenen ni eliminen materiales peligrosos en las tierras y territorios de los pueblos indígenas.

Los Estados también adoptarán medidas eficaces para garantizar, según sea necesario, que se apliquen debidamente programas para el control, el mantenimiento y el restablecimiento de la salud de los pueblos indígenas afectados por esos materiales, programas que serán elaborados y ejecutados por esos pueblos.

Artículo 29

Los pueblos indígenas tienen derecho a que se les reconozca plenamente la propiedad, el control y la protección de su patrimonio cultural e intelectual.

Tienen derecho a que se adopten medidas especiales de control, desarrollo y protección de sus ciencias, tecnologías y manifestaciones culturales, comprendidos los recursos humanos y los recursos genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños y las artes visuales y dramáticas.

Artículo 30

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras, territorios y otros recursos, en particular el derecho a exigir a los Estados que obtengan su consentimiento, expresado con libertad y pleno conocimiento, antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras, territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo. Tras acuerdo con los pueblos indígenas interesados, se otorgará una indemnización justa y equitativa por esas actividades y se adoptarán medidas para mitigar sus consecuencias nocivas de orden ambiental, económico, social, cultural o espiritual.

Parte VII

Artículo 31

Los pueblos indígenas, como forma concreta de ejercer su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, en particular la cultura, la religión, la educación, la información, los medios de comunicación, la salud, la vivienda, el empleo, el bienestar social, las actividades económicas, la gestión de tierras y recursos, el medio ambiente y el acceso de personas que no son miembros a su territorio, así como los medios de financiar estas funciones autónomas.

Artículo 32

Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo de determinar su propia ciudadanía conforme a sus costumbres y tradiciones. La ciudadanía indígena no menoscaba el derecho de las personas indígenas a obtener la ciudadanía de los Estados en que viven.

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar las estructuras y a elegir la composición de sus instituciones de conformidad con sus propios procedimientos.

Artículo 33

Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus costumbres, tradiciones, procedimientos y prácticas jurídicos característicos, de conformidad con las normas de derechos humanos internacionalmente reconocidas.

Artículo 34

Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo de determinar las responsabilidades de los individuos para con sus comunidades.

Artículo 35

Los pueblos indígenas, en particular los que están divididos por fronteras internacionales, tienen derecho a mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación, incluidas las actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social, con otros pueblos a través de las fronteras.

Los Estados adoptarán medidas eficaces para garantizar el ejercicio y la aplicación de este derecho.

Artículo 36

Los pueblos indígenas tienen derecho a que los tratados, acuerdos y otros arreglos constructivos concertados con los Estados o sus sucesores sean reconocidos, observados y aplicados según su espíritu y propósito originales y a que los Estados acaten y respeten esos tratados, acuerdos y arreglos. Las controversias que no puedan arreglarse de otro modo serán sometidas a los órganos internacionales competentes por todas las partes interesadas.

Parte VIII

Artículo 37

Los Estados adoptarán medidas eficaces y apropiadas, en consulta con los pueblos indígenas interesados, para dar pleno efecto a las disposiciones de la presente Declaración. Los derechos reconocidos en ella serán adoptados e incorporados en la legislación nacional de manera que los pueblos indígenas puedan valerse en la práctica de esos derechos.

Artículo 38

Los pueblos indígenas tienen derecho a una asistencia financiera y técnica adecuada de los Estados y por conducto de la cooperación internacional para perseguir libremente su desarrollo político, económico, social, cultural y espiritual y para el disfrute de los derechos y libertades reconocidos en la presente Declaración.

Artículo 39

Los pueblos indígenas tienen derecho a procedimientos equitativos y mutuamente aceptables para el arreglo de controversias con los Estados, y una pronta decisión sobre esas controversias, así como a recursos eficaces para toda lesión de sus derechos individuales y colectivos. En esas decisiones se tomarán en cuenta las costumbres, las tradiciones, las normas y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas interesados.

Artículo 40

Los órganos y organismos especializados del sistema de las Naciones Unidas y otras organizaciones intergubernamentales contribuirán a la plena realización de las disposiciones de la presente Declaración mediante la movilización, entre otras cosas, de la cooperación financiera y la asistencia técnica. Se establecerán los medios de asegurar la participación de los pueblos indígenas en relación con los asuntos que les afecten.

Artículo 41

Las Naciones Unidas tomarán todas las medidas necesarias para garantizar la aplicación de la presente Declaración, comprendida la creación de un órgano del más alto nivel con especial competencia en esta esfera y con la participación directa de los pueblos indígenas. Todos los órganos de las Naciones Unidas promoverán el respeto y la plena aplicación de las disposiciones de la presente Declaración.

Parte IX

Artículo 42

Los derechos reconocidos en la presente Declaración constituyen las normas mínimas para la supervivencia, la dignidad y el bienestar de los pueblos indígenas del mundo.

Artículo 43

Todos los derechos y libertades reconocidos en la presente Declaración se garantizan por igual al hombre y a la mujer indígenas.

Artículo 44

Nada de lo señalado en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que limite o anule los derechos que los pueblos indígenas tienen en la actualidad o puedan adquirir en el futuro.

Artículo 45

Nada de lo señalado en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que confiera a un Estado, grupo o persona derecho alguno a participar en una actividad o realizar un acto contrarios a la Carta de las Naciones Unidas.

3.- Declaración Americana sobre Derechos
de los Pueblos Indígenas.

1995

Borrador aprobado por la CIDH en su sesión 1278 celebrada el 18 de septiembre de 1995

El presente borrador ha sido aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA (CIDH), a fin de consultar su texto con los Gobiernos de los países miembros, organizaciones indígenas e interesadas, y expertos. En base a sus respuestas la CIDH preparara su propuesta definitiva para presentar a la Asamblea General de la OEA.

COMISION INTER-AMERICANA DE DERECHOS HUMANOS

1. Las instituciones indígenas y el fortalecimiento nacional

Los Estados miembros de la Organización de Estados Americanos (en adelante los estados),

Recordando que los pueblos indígenas de las Américas constituyen un segmento organizado distintivo e integral de su población y tienen derecho a ser parte de la identidad nacional de los países. Con un papel especial en el fortalecimiento de las instituciones del Estado y en la realización de la unidad nacional basada en principios democráticos; y Recordando además que algunas de las concepciones e instituciones democráticas consagradas en la constituciones de los Estados americanos tienen origen en instituciones de los pueblos indígenas. y que muchos de los actuales sistemas participativos de decisión y autoridad de los pueblos indígenas contribuyen al perfeccionamiento de las democracias en las Américas.

2. Erradicación de la pobreza.

Reconociendo la Severa pobreza que sufren las poblaciones indígenas en muchas regiones de las Américas, y que sus condiciones de vida son generalmente deplorables; y preocupados por la privación a las poblaciones indígenas de sus Derechos Humanos y libertades fundamentales que han resultado entre otros, en su colonización y en el despojo de sus tierras, territorios y recursos privándoles así de ejercer. en particular. su derecho al desarrollo de acuerdo a sus propias necesidades e intereses; Y recordando que en la Declaración de Principios de la Cumbre de las Américas en diciembre de 1994, los Jefes de Estado y de Gobierno declararon que en consideración a la Década Mundial del Pueblo Indígenas enfocarán sus energías a mejorar el ejercicio de los derechos democráticos y el acceso a servicios sociales para los pueblos indígenas y sus comunidades.

3. Cultura indígena y Ecología.

Valorando el respeto acordado al medio ambiente por las culturas de los pueblos indígenas de las Américas, así como la relación especial entre los pueblos indígenas y los territorios que habitan.

4. Convivencia, respeto y no discriminación.

Conscientes de la responsabilidad de todos los Estados y pueblos de América de participar en la lucha contra el racismo y la discriminación racial.

5. Goce de derechos en Comunidad.

Recordando el reconocimiento internacional de derechos que sólo pueden gozarse cuando se lo hace en conjunto con los otros miembros de la comunidad.

6. Supervivencia indígena y dominio territorial.

Considerando que para muchas culturas indígenas las formas tradicionales colectivas de control y uso de tierras, territorios, aguas y zonas costeras son condición necesaria para su supervivencia organización social, desarrollo, bienestar individual y colectivo; y que dichas formas de control y dominio son variadas, idiosincrásicas y no necesariamente coincidentes con los sistemas protegidos por las legislaciones comunes de los Estados en que ellos habitan.

7. Desmilitarización de áreas indígenas.

Teniendo en cuenta la presencia de fuerzas armadas en tierras y territorios de los pueblos indígenas, y enfatizando la importancia de retirarías de donde no sean estrictamente necesarias para sus funciones específicas.

8. Instrumentos de Derechos Humanos y otros avances en derecho internacional.

Reconociendo la preeminencia y la aplicabilidad a los Estados y pueblos de las Américas, de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, de la Convención Americana sobre Derechos Humanos y del derecho internacional de los Derechos Humanos: y

Teniendo presente los avances logrados por los Estados y las organizaciones indígenas especialmente en el ámbito de Naciones Unidas y de la Organización Internacional del Trabajo, en la codificación de los derechos indígenas, recordando al respecto el Convenio # 169 de la O.I.T. y el Borrador de Declaración de las Naciones Unidas sobre el tema;

Afirmando el principio de la universalidad e indivisibilidad de los Derechos Humanos, y la aplicación a todos los individuos de los Derechos Humanos reconocidos internacionalmente.

9. Avances normativos nacionales.

Teniendo en cuenta los avances constitucionales y legislativos alcanzados en algunos Estados de las Américas para afianzar los derechos e instituciones de las poblaciones indígenas

DECLARAN:

SECCION PRIMERA:

PUEBLOS INDIGENAS

Art. I Definición

En esta Declaración, pueblos indígenas son aquellos que poseen una continuidad histórica con sociedades preexistentes a la conquista y colonización europea de sus territorios, (ALTERNATIVA

[... así como a los pueblos traídos contra su voluntad a las Américas, que se liberaron y restablecieron las culturas de las que habían sido desarraigados.) (ALTERNATIVA

[... así como a los pueblos tribales cuyas condiciones sociales, culturales y económicas los distinguen de otras secciones de las comunidades nacionales, y cuyo status jurídico es regulado en todo o en parte por sus propias costumbres o tradiciones o por regulaciones o leyes especiales.)

La autoidentificación como indígena o tribal deberá considerarse como criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones de la presente Declaración.

La utilización del término "pueblos" en esta declaración no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a otros derechos que puedan conferirse a dicho término en el derecho internacional.

SECCION SEGUNDA:***DERECHOS HUMANOS*****Art. II Plena vigencia de los Derechos Humanos.**

1. Los pueblos indígenas tienen derecho al goce pleno y efectivo de los derechos humanos y libertades fundamentales reconocidas en la Carta de la OEA, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, la Convención Americana sobre Derechos Humanos y otros instrumentos internacionales de Derechos Humanos; y nada en esta Declaración puede ser entendido como limitando o negando en manera alguna esos derechos, o autorizando acción alguna que no esté de acuerdo con los principios del derecho internacional incluyendo el de los derechos humanos.

2. Los Estados aseguraran el pleno goce de sus derechos a todos los pueblos indígenas.

3. Los Estados reconocen asimismo que los pueblos indígenas tienen derechos colectivos en tanto éstos sean indispensables para el pleno goce de los Derechos Humanos individuales de sus miembros. En ese sentido reconocen el derecho de las poblaciones indígenas a su actuar colectivo, a sus propias culturas, de profesar y practicar sus creencias espirituales y de usar sus lenguajes.

Art. III. Derecho a pertenecer a una comunidad.

Los individuos y pueblos indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de acuerdo con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación respectiva. El ejercicio de ese derecho no les originará desventaja alguna.

Art. IV. Status legal de las comunidades.

Los Estados asegurarán dentro de sus sistemas legales el otorgamiento de personalidad legal a las comunidades de pueblos indígenas.

Art. V. Rechazo a la asimilación.

Los Estados no tomarán acción alguna que fuerce a los pueblos indígenas a asimilarse y no apoyaran teoría, o ejecutaran práctica alguna que importe discriminación, la destrucción de una cultura o la posibilidad de etnocidio.

Art. VI. Garantías especiales contra la discriminación.

1. Los Estados reconocen que, cuando las circunstancias así lo demandan, los pueblos indígenas requieren garantías especiales para el pleno goce de los Derechos Humanos reconocidos internacional y nacionalmente; y que los pueblos indígenas tienen que participar plenamente en la definición de esas garantías.

2. Los Estados tomarán igualmente las medidas necesarias para que tanto las mujeres como los hombres indígenas puedan ejercer sin discriminación alguna los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Los Estados reconocen que la violencia ejercida contra personas a raíz de su género, impide y anula el ejercicio de esos derechos.

SECCION TERCERA:

DESARROLLO CULTURAL

Art. VII. Derecho a la identidad cultural.

1. Los Estados respetarán la integridad cultural de los pueblos indígenas y su desenvolvimiento en el respectivo hábitat así como su patrimonio histórico y arqueológico, los que son importantes para la identidad de los miembros de sus grupos y de su supervivencia étnica.

2. Los pueblos indígenas tienen derecho a restitución respecto a la propiedad de la que fueran despojados, o de compensación de acuerdo al derecho internacional

3. Los Estados reconocen y respetan las formas de vida indígena, sus costumbres, tradiciones, formas de organización social, vestimentas, idiomas y dialectos.

Art. VIII. Concepciones lógicas y lenguajes.

1. Los Estados reconocen que los lenguajes y concepciones lógicas indígenas son parte componente de la culturas nacionales y universal, y como tales deberán ser respetarlos y facilitar su difusión.

2. Los Estados tomarán medidas para asegurar que sean transmitidos programas en idioma indígena por las radios y televisoras de las regiones de alta presencia indígena, y para apoyar la creación de radioemisoras y otros medios de comunicación indígenas.

3. Los Estados tomarán medidas efectivas para que los miembros de los pueblos indígenas pueden entender y ser entendidos con respecto a las normas y en los procedimientos administrativos, legales y políticos. En las áreas de predominio lingüístico indígena, los Estados realizaran los esfuerzos necesarios para que dichos lenguajes se establezcan como idiomas oficiales, y para que se les otorgue allí el mismo fuero de los idiomas oficiales no indígenas.

4. Cuando los pueblos indígenas así lo deseen, los programas educativos se efectuarán en lenguas indígenas e incorporarán contenido indígena, y proveerán también el entrenamiento y medios necesarios para el completo dominio de la lengua o lenguas oficiales.

Art. IX Educación.

1. Los pueblos indígenas tendrán el derecho a:

establecer e implementar sus propios programas, instituciones e instalaciones educacionales;

preparar y aplicar sus propios planes, programas, currículos y materiales de enseñanza; y

a formar, capacitar y acreditar a sus docentes y administradores

2. Los Estados tomarán las medidas necesarias para garantizar que dichos sistemas garanticen igualdad de oportunidades educativas y docentes a toda la población, y su complementariedad con el sistema educativo nacional.

3. Los Estados garantizarán que dichos sistemas sean iguales en todos sus aspectos a los ofrecidos al resto de la población.

4. Los Estados proveerán la asistencia financiera y de otro tipo, necesaria para la puesta en práctica de las provisiones de este artículo.

Art. X. Libertad espiritual y religiosa.

1. Los pueblos indígenas tendrán derecho a la libertad de conciencia, religión y prácticas espirituales para las comunidades indígenas y de sus miembros, derecho que implica la libertad de conservarlas, cambiarlas, profesarlas y divulgarlas, tanto en público como en privado.

2. Los Estados tomarán las medidas necesarias para garantizar que no se realicen intentos de convertir forzosamente a los pueblos indígenas o se les impongan creencias contra la voluntad de sus comunidades.

3. En colaboración con las poblaciones indígenas interesadas, los Estados deberán adoptar medidas efectivas para asegurar que sus sitios sagrados, inclusive sitios de sepultura, sean preservados, respetados y protegidos. Cuando sepulturas sagradas y reliquias hayan sido apropiadas por instituciones estatales, ellas deberán ser devueltas.

Art. XI. Relaciones y vínculos de familia.

1. Las familias son el elemento natural y fundamental de las sociedades y deben ser respetadas y protegidas por el Estado. En consecuencia el Estado protegerá y respetará las distintas formas indígenas establecidas de organización familiar y de filiación.

2. Para la calificación de los mejores intereses del niño en materias relacionadas con la adopción de niños de miembros de los pueblos indígenas, y en materias de ruptura de vínculo y otras circunstancias similares, los tribunales y otras instituciones pertinentes considerarán los puntos de vista de dichos pueblos, incluyendo las posiciones individuales, de la familia y de la comunidad.

Art. XII. Salud y bienestar

1. Los Estados respetaran la medicina, farmacología, prácticas y promoción de salud indígenas, incluyendo las prácticas de prevención y rehabilitación.
2. Los Estados facilitaran la difusión de aquellas medicinas y prácticas de beneficio para la población en general.
3. Los pueblos indígenas tienen el derecho a la protección de las plantas, animales y minerales de uso medicinal.
4. Los pueblos indígenas tendrán derecho a usar, mantener, desarrollar y administrar sus propios servicios de salud, así como deberán tener acceso, sin discriminación alguna, a todas las instituciones y servicios de salud y atención médica.
5. Los Estados proveerán los medios necesarios para que las poblaciones indígenas logren eliminar las condiciones deficitarias de salud que existan en sus comunidades, según estándares internacionalmente aceptados.

Art. XIII Derechos a la protección del medio ambiente.

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a un medioambiente sano, condición esencial para el goce del derecho a la vida y el bienestar.
2. Los pueblos indígenas tienen derecho a recibir información sobre el medioambiente, incluyendo información que permita asegurar su efectiva participación en acciones y decisiones de política que puedan afectar su medioambiente.
3. Los pueblos indígenas tendrán el derecho a conservar, restaurar y proteger su medioambiente, y la capacidad productiva de sus tierras, territorios y recursos.
4. Los pueblos indígenas deberán participar plenamente en la formulación y aplicación de programas gubernamentales para la conservación de sus tierras y recursos.
5. Los pueblos indígenas tendrán derecho a asistencia de sus Estados con el propósito de proteger el medioambiente, y podrán requerir asistencia de organizaciones internacionales.

SECCION CUARTA:

DERECHOS ORGANIZATIVOS Y POLITICOS

Art. XIV. Derechos de asociación, reunión, libertad de expresión y pensamiento

1. Los Estados deben tomar las medidas necesarias para garantizar a las comunidades indígenas y a sus miembros, los derechos de asociación, reunión y expresión de acuerdo a sus usos, costumbres, tradiciones ancestrales, creencias y religiones.
2. Los Estados respetaran el derecho de los pueblos indígenas a reunirse y al uso por ellos de sus espacios sagrados y ceremoniales, así como el derecho a mantener contacto pleno y actividades comunes con sectores y miembros de sus etnias que habiten el territorio de Estados vecinos.

Art. XV. Derecho al autogobierno, administración y control de sus asuntos internos

1. Los Estados reconocen que las poblaciones indígenas tienen derecho a determinar libremente su status político y promover libremente su desarrollo económico, social y cultural, y consecuentemente tienen derecho a la autonomía o autogobierno en lo relativo a sus asuntos internos y locales, incluyendo cultura, religión, educación, información, medios de comunicación, salud, habitación, empleo, bienestar social, actividades económicas, administración de tierras y recursos, medio ambiente e ingreso de no-miembros; así como a los recursos y medios para financiar estas funciones autónomas.

2. Las poblaciones indígenas tienen el derecho de participar sin discriminación, si así lo deciden, en la toma de decisiones, a todos los niveles, con relación a asuntos que puedan afectar sus derechos, vidas y destino. Ello podrán hacerlo a través de representantes elegidos por ellos de acuerdo a sus propios procedimientos. Tendrán también el derecho a mantener y desarrollar sus propias instituciones indígenas de decisión; y a igualdad de oportunidades para su acceso a todos los foros nacionales.

Art. XVI Derechos indígenas.

1. El derecho indígena es parte constituyente del orden jurídico de los Estados y de su marco de desenvolvimiento social y económico.

2. Las poblaciones indígenas tienen el derecho de mantener y reforzar sus sistemas legales indígenas, y de aplicarlos en los asuntos internos en las comunidades, incluyendo en los sistemas de dominio inmobiliario y de recursos naturales, en la resolución de conflictos internos y entre comunidades indígenas, en la prevención y represión penal, y en el mantenimiento de la paz y armonía internas.

3. En la jurisdicción de cada Estado, los asuntos referidos a personas indígenas o a sus intereses. serán conducidos de manera tal de proveer al derecho de los indígenas plena representación con dignidad e igualdad frente a la ley. Ello incluirá la aplicación del derecho y costumbre indígena y, de ser necesario, el uso de la lengua nativa.

Art. XVII. Incorporación nacional de los sistemas legales y organizativos indígenas

1. Los Estados promoverán la inclusión, en sus estructuras organizativas nacionales, de instituciones y prácticas tradicionales de las poblaciones indígenas.

2. Las instituciones de cada Estado en áreas predominantemente indígenas o que actúen en dichas comunidades, serán diseñadas y adaptadas para que reflejen y refuercen la identidad, cultura y organización de dichas poblaciones, de manera de facilitar su participación.

SECCION QUINTA:

DERECHOS SOCIALES, ECONOMICOS Y DE PROPIEDAD

Art. XVIII. Formas tradicionales de propiedad y supervivencia etnia. Derecho a tierras y territorios.

1. Los pueblos indígenas tienen derecho al reconocimiento legal de las formas diversas y particulares de posesión, dominio, y disfrute de territorios y propiedades por los pueblos indígenas.

2. Los pueblos indígenas tienen derecho al reconocimiento de su propiedad y de los derechos de dominio con respecto a las tierras y territorios que han ocupado históricamente, así como al uso de

aquellos a los cuales hayan tenido históricamente acceso para realizar sus actividades tradicionales y de sustento.

3. Cuando los derechos de propiedad y uso de los pueblos indígenas surgen de derechos preexistentes a la existencia de los Estados, éstos deberán reconocer dichos títulos como permanentes, exclusivos, inalienables, imprescriptibles e inembargables. Ello no limitará el derecho de los pueblos indígenas para atribuir la titularidad dentro de la comunidad de acuerdo con sus costumbres, tradiciones, usos y prácticas tradicionales; ni afectará cualquier derecho comunitario colectivo sobre los mismos. Dichos títulos serán solo modificables de común acuerdo entre el Estado y el pueblo indígena respectivo con pleno conocimiento y comprensión por éstos de la naturaleza y atributos de dicha propiedad.

4. Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho a la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

5. En caso de pertenecer al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o que tenga derechos sobre otros recursos existentes sobre las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos para la participación de los pueblos interesados en determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir indemnización de acuerdo al derecho internacional, por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.

6. Los Estados no podrán trasladar o reubicar a pueblos indígenas salvo en casos excepcionales, y en esos casos con el consentimiento libre, genuino e informado de dichas poblaciones, y con plena indemnización previa y el inmediato reemplazo por tierras adecuadas de igual o mejor calidad, e igual status jurídico; y garantizando el derecho al retorno si dejaran de existir las causas que originaron el desplazamiento.

7. Los pueblos indígenas tienen derecho a la restitución de las tierras, territorios y recursos de los que han tradicionalmente sido propietarios, ocupado o usado, y que hayan sido confiscadas, ocupadas, usadas o dañadas; o al derecho de compensación justa cuando no sea posible la restitución.

8. Los Estados tomarán medidas de todo tipo, inclusive el uso de la fuerza pública para prevenir, impedir y sancionar en su caso, toda intrusión o uso de dichas tierras por personas ajenas no autorizadas o que se aprovechen de los pueblos indígenas o de su desconocimiento legal, para arrogarse posesión o uso de las mismas. Los Estados darán máxima prioridad a la demarcación de las propiedades y áreas de uso indígena.

Art. XIX. Derechos laborales.

1. Las poblaciones indígenas tienen derecho al pleno goce de los derechos y garantías reconocidos por la legislación laboral internacional o nacional, y a medidas especiales cuando las circunstancias así lo demanden, para corregir, reparar y prevenir la discriminación de que hayan sido objeto históricamente.

2. Cuando las circunstancias así lo demanden, los Estados tomarán las medidas especiales que puedan ser necesarias a fin de:

proteger eficazmente a trabajadores y empleados miembros de las comunidades indígenas para su contratación y condiciones de empleo justas e igualitarias, en tanto la legislación general aplicable a los trabajadores en general no se las garantice y proteja en forma idónea; mejorar el servicio de inspección del trabajo en las regiones, empresas o actividades laborales asalariadas en las que tomen parte trabajadores o empleados indígenas; garantizar que los trabajadores indígenas gocen de igualdad de oportunidades y de trato en todas las condiciones del empleo, en la promoción y en el ascenso; a que no estén sometidas a hostigamiento racial, sexual o de cualquier otro tipo; que no estén sujetos a sistemas de contratación coercitivos, incluidas la servidumbre por deudas o toda otra forma de servidumbre, tengan éstas su origen en la ley, en la costumbre o en un arreglo individual o colectivo, que adolecerán de nulidad absoluta en todo caso; que no estén sometidos a condiciones de trabajo peligrosas para su salud, en particular como consecuencia de su exposición a plaguicidas o a otras sustancias tóxicas o radioactivas; que reciban protección especial cuando presten sus servicios como trabajadores estacionales, eventuales o migrantes empleados en la agricultura o en otras actividades, así como cuando estén contratados por contratistas de mano de obra de manera de que reciban los beneficios de la legislación y la práctica nacionales, los que deben ser acordes con normas internacionales de Derechos Humanos firmemente establecidas los trabajadores estacionales, y asegurar que estos trabajadores o empleados reciban plena información acerca de sus derechos, de acuerdo con esa legislación nacional y normas internacionales, así como de los recursos de que dispongan para proteger esos derechos.

Art. XX. Derechos de propiedad intelectual.

1. Las poblaciones indígenas tienen derecho a que se les reconozca la plena propiedad, control y la protección de aquellos derechos de propiedad intelectual que posean sobre su herencia cultural y artística, así como medidas especiales para asegurarles status legal y capacidad institucional para desarrollarla, usarla, compartirla, comercializarla, y legar dicha herencia a futuras generaciones.
2. Cuando las circunstancias así lo demanden, los pueblos indígenas tienen derecho a medidas especiales para controlar, desarrollar y proteger, y a plena compensación por el uso de sus ciencias, tecnologías incluyendo sus recursos humanos y genéticos en general, semillas, medicinas, conocimientos sobre la fauna y flora, diseños y procedimientos originales.

Art. XXI. Derecho de desarrollo.

1. Los Estados reconocen el derecho de los pueblos indígenas a decidir democráticamente respecto a los valores, objetivos, prioridades y estrategias que presidirán y orientarán su desarrollo, aun cuando los mismos sean distintos a los adoptados por el Estado nacional o por otros segmentos de la sociedad. Las poblaciones indígenas tendrán derecho sin discriminación alguna a obtener medios adecuados para su propio desarrollo de acuerdo a sus preferencias y valores, y de contribuir a través de sus formas propias, como sociedades distintivas, al desarrollo nacional y a la cooperación internacional.
2. Los Estados tomarán las medidas necesarias para que las decisiones referidas a todo plan, programa o proyecto que afecte derechos o condiciones de vida de pueblos indígenas, sean hechas con el consentimiento y participación libre e informada de dichos pueblos, a que se reconozcan sus preferencias al respecto y a que no se incluya provisión alguna que pueda tener como resultado efectos negativos para la normal subsistencia de dichas poblaciones. Los pueblos indígenas tienen derecho a restitución e indemnización de acuerdo al derecho internacional por cualquier perjuicio, que pese a los anteriores recaudos, la ejecución de dichos planes o propuestas pueda haberles causado; y a que se adopten medidas para mitigar impactos adversos ecológicos, económicos, sociales, culturales o espirituales.

SECCION SEXTA:

PROVISIONES GENERALES

Art. XXII. Tratados, acuerdos y arreglos implícitos.

Los pueblos indígenas tienen el derecho al reconocimiento, observancia y aplicación de los tratados, convenios y otros arreglos concluidos con los Estados o sus sucesores, de acuerdo a su espíritu e intención, y a hacer que los mismos sean respetados y honrados por los Estados. Los conflictos y disputas que no puedan ser resueltos de otra manera serán sometidos a cuerpos competentes internacionales (con acuerdo de todas las partes interesadas).

Art. XXIII.

Nada en este instrumento puede ser considerado como disminuyendo o extinguiendo derechos presentes o futuros que los pueblos indígenas pueden tener o adquirir.

Art. XXIV.

Nada en este instrumento implica otorgar derecho alguno a ignorar las fronteras entre los Estados.

18 de Septiembre de 1995

4.- DECLARACIÓN DE LA II CUMBRE DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LAS AMÉRICAS

Buenos Aires, Argentina, Octubre 27, 28 y 29 de octubre del 2005

Preámbulo

Nosotros, los representantes de los Pueblos y Naciones indígenas de las regiones del Norte, Centro, Sur y de las Antillas del Caribe del Abya Yala, preexistentes a los Estados Americanos, reunidos en la Segunda Cumbre de los Pueblos Indígenas en Buenos Aires, Argentina, con el fin fundamental de sellar un pacto de unidad, en la diversidad cultural, que asegure nuestra continuidad histórica, hacer realidad nuestros derechos y garantizar nuestra genuina participación democrática que se refleje en el diseño de políticas públicas basada en una relación de respeto entre los Pueblos Indígenas y los Estados.

Reafirmamos los principios de los Pueblos Indígenas, establecidos en la Declaración de Ottawa de la Primera Cumbre de los Pueblos Indígenas de las Américas, del 2001, y el espíritu esencial de la Declaración, en ejercicio de nuestros derechos como Pueblos Indígenas con gobiernos autónomos.

Reivindicamos, una vez más, nuestro derecho a la libre determinación como Naciones y Pueblos Indígenas que teníamos y gozábamos antes de la colonización de nuestros territorios.

Enfatizamos la necesidad para que en todos los foros internacionales eleven la responsabilidad de los Estados para asegurar el consentimiento libre, previo e informado de los Pueblos Indígenas, estableciendo relaciones gobierno a gobierno que impacten constructivamente en la relación global entre los Pueblos Indígenas y los Estados.

Asumimos nuestro derecho ancestral irrenunciable de proteger y salvaguardar nuestros territorios, tierras y recursos estratégicos. Hemos sido, somos y seremos los mejores custodios de nuestro hábitat, que es la base fundamental de nuestra libre determinación como pueblos indígenas.

Exigimos que los Estados reconozcan el impacto negativo de sus políticas equivocadas sobre nuestros Pueblos Indígenas. El impulso de su desarrollo destructivo ha dañado a nuestra Madre Tierra. Es tiempo de reorientar nuevas acciones que respeten y beneficien positivamente a nuestros Pueblos y a la humanidad global.

Hacemos un llamado general hacia toda la sociedad, para construir nuevas relaciones de respeto, sin discriminación ni exclusión hacia nuestros Pueblos Indígenas. El crecimiento alarmante de la pobreza nos debe obligar a tomar acciones emergentes.

DECLARAMOS

Con referencia a la relación entre todos los pueblos indígenas

I. Nuestro Derecho a la Libre Determinación

Reafirmamos nuestro derecho a la libre determinación como Pueblos Indígenas. Somos portadores de una visión propia y queremos contribuir al fortalecimiento de nuestros sistemas de gobernanza. Sin nuestra inclusión en pie de igualdad, la democracia seguirá siendo incompleta e insuficiente en los Estados.

Hacemos un llamado a todos nuestros hermanos, hermanas indígenas y Pueblos Indígenas para defender y hacer cumplir las propuestas y recomendaciones de la Primera y Segunda Cumbre Indígena de las Américas, que han expresado las principales demandas de los Pueblos Indígenas del hemisferio.

Promovemos el impulso y el fortalecimiento de un nuevo sistema de educación bilingüe e intercultural, basado en el respeto mutuo de las diversas culturas. Nuestro derecho a la educación indígena en todos sus niveles, sigue siendo una demanda insatisfecha. Las cifras alarmantes del analfabetismo en nuestros Pueblos Indígenas es una muestra del fracaso educativo que impulsan varios Gobiernos.

Conforme se expresara en el Preámbulo de la presente Declaración, ratificamos los contenidos de la Declaración de la Primera Cumbre de Pueblos Indígenas sobre nuestra propiedad intelectual comunitaria, la cultura y el patrimonio indígena.

Valoramos a los niños, los jóvenes, las mujeres y los ancianos. Nos comprometemos a asegurar que los Gobiernos y los organismos de cooperación internacional, impulsen políticas específicas destinadas a nuestras comunidades, y hacer más eficaces los esfuerzos hasta ahora desplegados. Manifestamos nuestra alta preocupación de proteger los derechos de nuestros niños indígenas. Nos comprometemos hacer entender a los Estados nuestra prioridad al tema de la vulnerabilidad de la niñez indígena. El trabajo infantil, la expansión del VIH Sida, la inclusión forzada en los conflictos armados, el tráfico y la migración; son algunas de las emergencias que los Gobiernos deben atender en coordinación con los Pueblos Indígenas.

Respetamos el ejercicio de la libre determinación de los Pueblos Indígenas en aislamiento voluntario o en contacto inicial.

Denunciamos y repudiamos las profanaciones y saqueos de nuestros sitios sagrados por parte de estudiosos que pertenecen a entidades públicas y privadas; por ello prohibimos el ingreso a nuestros territorios con estos fines. Al mismo tiempo que exigimos la devolución de nuestro patrimonio cultural a nuestros Pueblos.

Rechazamos y repudiamos los acuerdos entre los Estados tales como ALCA, NAFTA, PPP, Plan Colombia, CBM, MIE, MERCOSUR, TLC. Por afectar la integridad de nuestras tierras, territorios y recursos; restringiendo, alterando y menoscabando el ejercicio de nuestros derechos como Pueblos Indígenas.

II. Tierras, Territorios y Recursos

Reafirmamos que desde tiempos inmemorables los Pueblos Indígenas hemos mantenido una relación armónica con nuestra Madre Tierra. Nosotros somos parte de la tierra y la tierra es parte de nosotros. El territorio, las tierras, los bosques, los animales, los ríos, los lagos, los mares, las piedras, las montañas, los vientos, el aire y los sitios sagrados son partes de una relación holística y cósmica. Todos estos recursos estratégicos son bienes colectivos que nuestros ancestros defendieron y nosotros defendemos. Hacemos propio el legado de nuestros mayores en dar prioridad y vigencia a nuestros derechos territoriales.

Ejercemos y ejerceremos nuestro derecho como Pueblos Indígenas para la preservación y el aprovechamiento del patrimonio cultural, natural y la riqueza de nuestra diversidad biológica. El usufructo y los beneficios que deriven de este aprovechamiento deben orientarse fundamentalmente para el desarrollo de los pueblos indígenas.

Nos reservamos el derecho consulta y participación, previa información confiable y oportuna; con el objeto de dar consentimiento previo, libre e informado sobre asuntos que tienen un impacto en las tierras, territorios o recursos de los Pueblos Indígenas. El derecho a la consulta adecuada y la participación debe evitar atropellos, violación y desconocimiento de nuestros derechos como Pueblos.

III. Desarrollo Sostenible:

Reivindicamos nuestro patrimonio cultural, natural, social y económico. Advertimos que la falta de voluntad política de los Estados en reconocer este patrimonio contribuye al empobrecimiento económico de los Pueblos Indígenas.

Afirmamos que el desarrollo indígena se basa en los sistemas de tenencia, uso y ocupación de nuestros territorios; en la riqueza espiritual, cultural, natural social y política de los Pueblos Indígenas, y requieren de la implementación de nuevos mecanismos y recursos que preserven las prácticas ancestrales y valores espirituales de nuestros Pueblos. De conformidad a los principios enunciados asumimos el compromiso de exhortar a los Estados su vigencia e implementación.

Con referencia a la Relación Entre los Pueblos Indígenas y los Estados:

I La libre determinación:

Exigimos el reconocimiento de nuestros derechos colectivos de Pueblos Indígenas; como el derecho a la libre determinación y la libre auto-identificación. Estos derechos fundamentales, son pilares para el establecimiento del buen gobierno, la estabilidad política y la paz en América.

Consideramos que tendremos completa y efectiva participación democrática en América, cuando los Estados asuman la existencia y realidad indígena; aseguren a los Pueblos y Organizaciones

Indígenas un diálogo intercultural, para la construcción de modelos de Estados que incorporan la diversidad de los Pueblos Indígenas, eliminando las prácticas y las políticas de asimilación.

Exigimos la participación directa como Pueblos Indígenas en foros internacionales, incluyendo el diálogo dentro de la OEA enfocada a asegurar la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, y creemos necesario reforzar la legitimidad de los representantes de los Pueblos Indígenas en la OEA a través de la creación de nuevos espacios que los Estados distinguirán de la Sociedad Civil.

Teniendo presente que:

Ya existe en muchos Estados, el espíritu de una relación gobierno a gobierno de Pueblos Indígenas; y,

La voluntad de unidad entre los Pueblos Indígenas expresada en el Preámbulo de la presente Declaración. Hacemos un llamado a la OEA para considerar a los Pueblos Indígenas como tales, en virtud de ellos exhortamos:

a. La creación de un Foro Permanente de Pueblos Indígenas en la OEA.

b. A la incorporación, en todos los documentos de la OEA, de los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas y que la OEA finalice exitosamente el Borrador de la Declaración Americana de los derechos de Pueblos Indígenas y apruebe la misma.

Demandamos para la Comisión y Corte Interamericana de Derechos Humanos un presupuesto específico para garantizar el acceso a la justicia de nuestros Pueblos.

c. Que la OEA implemente y garantice la participación de los Pueblos Indígenas, como vienen proponiendo desde hace más de 7 años, para intervenir en la convención anual sobre cambios climáticos conforme al artículo 8 j) del Convenio de Biodiversidad, a la par del resto de los demás gobiernos.

Exigimos a los Estados, que aún no lo han hecho, ratifiquen el Convenio No. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Asimismo, que los Estados que lo hayan ratificado, garanticen su cumplimiento, adecuando su legislación y políticas a dicho Convenio.

Exigimos a los Estados aplicar los principios de la Conferencia Mundial contra el Racismo, que la Asamblea General de las Naciones Unidas ha aceptado.

Reconocemos la creación del Foro Permanente de Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas, y damos nuestro apoyo para su evaluación, con voces Indígenas y un compromiso sostenido a su mandato.

Reconocemos la inclusión del llamado de la Declaración de la Primera Cumbre de Pueblos Indígenas de las Américas en la Cuarta Cumbre de las Américas, para combatir la pobreza y erradicar la pobreza extrema; y apelamos a la OEA para encarar el tema de la pobreza, respetando a los Pueblos Indígenas en su espiritualidad, cultura, y gobernanza, evitando la explotación indiscriminada de los recursos de los Pueblos Indígenas.

Resulta esencial el reconocimiento constitucional de nuestros derechos colectivos y la participación efectiva en los procesos de reformas constitucionales como Pueblos indígenas. Los Estados deben

generar los instrumentos necesarios apropiados y mecanismos para crear estructuras que aseguren el goce pleno de estos derechos.

Pretendemos una relación justa y equitativa entre los Pueblos Indígenas y los Gobiernos de los Estados y de este modo, exhortamos a los Estados que garanticen el acceso universal de los Pueblos Indígenas a un sistema de justicia que asegure la gratuidad, celeridad y se invierta la carga aprobatoria en relación a nuestra existencia como Pueblos y Naciones Indígenas. Asimismo demandamos el reconocimiento de la juridicidad y jurisdicción indígena que devienen de los principios, valores, normas y reglas de nuestro derecho ancestral.

Los Estados adoptarán medidas adecuadas, con conocimiento y participación de los Pueblos y las Organizaciones Indígenas para reconocer, respetar y proteger las tierras, territorios, medio ambiente y culturas de los Pueblos en aislamiento voluntario o en contacto inicial, así como la vida e integridad de sus miembros. Estas medidas incluirán las necesarias para evitar, prohibir y sancionar todo tipo de intrusión en sus territorios.

Reivindicamos y exigimos la garantía del ejercicio y pleno goce de nuestros derechos a la auto-identificación y libre determinación tanto en zonas rurales como urbanas.

Exigimos respeto; acciones urgentes y eficaces para que se restituya a nuestros Pueblos Indígenas el patrimonio cultural, en especial nuestros sitios y elementos sagrados que nos legaran nuestros ancestros.

En ejercicio de nuestros derechos territoriales, negamos y desconocemos a los Estados el derecho de disponer de nuestras tierras, territorios y recursos, en particular al implementar los acuerdos tales como: ALCA, NAFTA, PPP, Plan Colombia, CBM, MIE, MERCOSUR, TLC.

II. Tierras, Territorios y Recursos

Promovemos la regularización, la auto demarcación y titulación de las tierras, con el fin de dar seguridad jurídica a los territorios que hemos poseído, usado y ocupado desde tiempos inmemoriales y asegurar el desarrollo sostenible que satisfaga y garantice la identidad de los Pueblos Indígenas.

Requerimos a los Estados, reconozcan y garanticen jurídicamente el derecho colectivo sobre nuestras tierras, territorio y recursos originarios; nuestra vida política, social y económica, asegurando la legitimidad y legalidad ancestral y reconociendo el principio de ejercerlo.

Exigimos la implementación de políticas públicas claras transparentes y eficaces para proteger la vida y el medio ambiente, de las acciones y políticas de corporaciones financieras y gubernamentales transnacionales, internacionales y nacionales, como el Fondo Monetario Internacional, BM y BID. Resulta urgente y esencial evitar la contaminación permanente y la pérdida de la biodiversidad de carácter irreversible, principalmente la contaminación causada por las industrias y actividades extractivas.

Exhortamos a los Estados a cesar las acciones y programas antiterroristas, antinarcotráficos y antisubversivos en nuestros Territorios, cuando interfieran nuestro derecho a la Libre Determinación y asimilen a nuestra causa a estos movimientos extraños.

Exhortamos a los Estados a que implementen políticas para prohibir la militarización de los territorios y la violación de los derechos humanos de los Pueblos Indígenas.

Rechazamos la creación de áreas protegidas y declaraciones de patrimonio común de la humanidad en nuestros territorios, por desconocer los derechos ancestrales que desde épocas inmemoriales poseemos. En tal sentido, se nos niega la posesión, uso y ocupación; en particular se produce el saqueo de nuestros sitios sagrados.

III. Desarrollo Sostenible:

Consideramos insuficiente el Protocolo de Kyoto 1997, por permitir que organismos y empresas públicas o privadas sigan explotando nuestras tierras, territorios y recursos, en particular el agua, toda vez que se permite la instalación de industrias extractivas y la generación de energía a través de grandes proyectos hidroeléctricos, en pro del desarrollo, a pesar de sus consabidos impactos adversos sobre nuestras comunidades tradicionales, las que van siendo desplazadas.

Denunciamos la contaminación ambiental por el uso incorrecto e indiscriminado de los recursos que han generado discapacidades física-mentales irremediables en la población indígena. Exigimos reparar los daños ocasionados y condiciones de trabajo dignas y seguras para nuestras comunidades, según convenciones internacionales que los propios Estados han aceptado.

Exigimos que los Estados reconozcan el impacto negativo de sus políticas sobre los Pueblos Indígenas; es tiempo que implementen nuevas acciones que reparen los daños ocasionados y provean a la restitución de nuestras tierras, territorios y recursos para el logro de nuestro desarrollo sostenible.

Exhortamos a crear e implementar nuevos y mayores instrumentos idóneos y eficaces que incorporen principios que preserven las prácticas y valores de los Pueblos Indígenas para proteger a nuestra Madre Tierra.

Con referencia a la Relación Entre los Pueblos Indígenas, Sociedad Civil e Instituciones Religiosas:

I. Libre Determinación:

Hacemos un llamado a la Sociedad Civil para proveer mayores oportunidades para los Pueblos Indígenas, para discutir sus preocupaciones dentro de la Sociedad Civil, como entidades gubernamentales definidas.

Hacemos un llamado a las instituciones religiosas a fin de que dejen de implementar programas y proyectos que alteren, restrinjan y menoscaben nuestra espiritualidad.

II. Tierras, Territorios y Recursos:

Hacemos un llamado a la Sociedad Civil y a las instituciones religiosas para reconocer la relación de los Pueblos Indígenas con las tierras y recursos de los territorios ancestrales.

Hacemos un llamado a la Sociedad Civil, para apoyar los esfuerzos de los Pueblos Indígenas para hacer cumplir las responsabilidades de los Estados, para obtener el consentimiento libre, previo e informado antes de implementar cualquier política que tenga impactos sobre nuestras tierras, territorios y recursos.

III. Desarrollo Sostenible:

Hacemos un llamado a la Sociedad Civil y a las instituciones religiosas para reconocer el valor intrínseco de las relaciones de los Pueblos Indígenas con sus tierras y recursos, sus valores espirituales y su sistema ancestral de creencia.

Hacemos un llamado a la Sociedad Civil y a las instituciones religiosas para promover la necesidad de un mayor entendimiento entre los pueblos en cuanto a las implicancias del uso insostenible y de la administración de los recursos económicos.

Con esta Declaración y la aprobación de la Declaración del Simposio de Mujeres de la Segunda Cumbre de Pueblos Indígenas (octubre 24,25 de 2005 Uspallata Mendoza); los resultados del Simposio de Jóvenes (octubre 25 y 26 de 2005 Buenos Aires) y los resultados del Simposio Hemisférico de Idiomas Indígenas (octubre 27,28 Buenos Aires) anexos. Los representantes de los Pueblos y Naciones Indígenas reafirmamos nuestra existencia en las tierras y territorios del hemisferio. Determinamos Nuestro Futuro Guiados por Nuestras Enseñanzas Tradicionales y la Madre Tierra.

Esta Declaración fue aprobada en Plenario. Buenos Aires, 29 de octubre de 2005.

Victor Capitan / ORGANIZACIÓN DE NACIONES Y PUEBLOS INDIGENAS DE ARGENTINA.

Grand Chief Edward John / ASAMBLEA DE LAS PRIMERAS NACIONES DE CANADA.

Bibliografía General.

Acosta, Yamandú. "Democratización y utopía nuestroamericana" en Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán. *América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. Plaza y Valdés, 2003.

Acosta, Yamandú. "Globalización e identidad latinoamericana" en *Cuadernos Americanos*. Nueva Época, Vol. 3. Mayo-Junio 1997. No. 63, UNAM, México, 1997.

Aguiluz, Maya. "La diferencia de la globalidad moderna", en *Perfiles Latinoamericanos*. México. Revista de la Sede Académica de México de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Año 9, No. 17, diciembre de 2000.

Aricó, José. *Marx y América Latina*. México, Alianza editorial mexicana, 1982.

Arizpe, Lourdes. (Editora) *Dimensiones culturales del cambio global: una perspectiva antropológica*. México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM. 1997.

Arroyo Pichardo, Graciela. "La diversidad cultural: viejo/nuevo paradigma para el estudio de las relaciones internacionales" en Ileana Cid. (compiladora) *Diversidad cultural, economía y política en un mundo global*. México, Facultad de Ciencia Políticas y Sociales. UNAM, 2001.

Augé, Marc. "Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana" *Memoria. Revista mensual de política y cultura*. México, noviembre de 1999, número 129. Centro de Estudios del Movimiento Obrero Socialista. A.C. Consultado en: <http://www.memoria.com.mx/129/auge.htm>. Consultado el 24 de julio de 2006. 14:30 hrs.

Augé, Marc. *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, España, Editorial Gedisa, 2005.

Bauman, Zygmunt. *La globalización. Consecuencias humanas*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Bartholy, Matie-Claude y Despin, J. P. *La Culture: Anthropologie, Ethnologie, Sociologie*. Collection Critique. Magnard Edition. París. 1977.

Beck, Ulrich. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuesta a la globalización*. Barcelona, España, Editorial Paidós, 1998.

Beck, Ulrich. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona, España, Ediciones Paidós, 1998.

Beck, Ulrich. *La sociedad global del riesgo*. España, Siglo XXI Editores, 2002.

Bengoa, José. *Censo de Comunidades y Localidades mapuches*. Instituto Nacional de Estadística y Ediciones del Sur. Santiago de Chile, 1997.

Berman, Marshall. *All that is Solid Melts into Air*. New York, Simon and Schuster, 1982. (Existe traducción al español. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Siglo XXI Editores, 1992.).

Bonfil Batalla, Guillermo. *Pensar nuestra cultura*. México, Alianza Editorial, 1999.

Bonfil Batalla, Guillermo. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México, Editorial Nueva imagen, 1981.

Brünner, José Joaquín. *Globalización Cultural y posmodernidad*. Santiago de Chile. Fondo de Cultura Económica. 1999.

Castells, Manuel. *Globalización, desarrollo y democracia: Chile en el contexto mundial*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Castells, Manuel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. La sociedad red. Vol. I*. México, Siglo XXI Editores, 2003.

Castells, Manuel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad. Vol. II*. México, Siglo XXI Editores, 2003.

Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Santiago. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, University of San Francisco y Miguel Ángel Porrúa. 1998.

Cerrutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Cerutti Guldberg, Horacio y Magallón Anaya, Mario. *Historia de las latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* México, Casa Juan Pablos y Universidad de la Ciudad de México, 2003.

Comandanta Insurgente “*Esther*” del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Palacio Legislativo de San Lázaro, 28 de marzo de 2001. La Jornada, Diario, 29 de marzo de 2001.

Comandante Insurgente “*Omar*” de El Ejercito Zapatista de Liberación Nacional. *Bienvenida la dignidad. Por qué marchan los comandantes del EZLN*. México, Causa Ciudadana. 2001.

Comandante Insurgente “David”. Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Revista Chiapas No. 11*. México, Era Ediciones. 2001.

Comandante Insurgente “Tacho”. *Bienvenida la dignidad. Por qué marchan los comandantes del EZLN*. México, Causa Ciudadana. 2001.

Comandante Insurgente “Zebedeo”. Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Revista Chiapas No. 11*. México, Era Ediciones. 2001.

Cueva, Agustín. *El Desarrollo del Capitalismo en América Latina*. México, Siglo XXI Editores, 1977.

Cueva, Agustín. “El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales” en *Revista Tareas*. Número 65. Panamá, 1987.

Chomsky, Noam. *El beneficio es lo que cuenta. Neoliberalismo y orden global*. Barcelona, España. Editorial Crítica. 2003.

Chomsky, Noam. 11/09/2001. México, Editorial Océano, 2001.

De Lucas, Javier. *Globalización e Identidades. Claves políticas y jurídicas*. Barcelona, Icaria editorial, 2003.

Declaración de los Escritores en Lenguas Indígenas en torno a la Diversidad Étnica, Lingüística y cultural de México, Octubre de 1997 en *Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001-2006. Estado, pueblos indígenas y sociedad. Hacia una nueva relación*. México, Instituto Nacional Indigenista, 2002.

Deleuze, Gilles y F. Guattari, F.. *Anti-Oedipus*. Viking Press, New York, 1977.

Derrida, Jaques. *La carte postal de Socrate a Freud et au-dela*. París. 1980.

Díaz-Polanco, Héctor. “Autonomía de los pueblos indios”. En Gabriel García Coronado y Irma Eréndida Sandoval. *Autonomía y Derechos de los Pueblos Indios*. México. Instituto de Investigaciones Legislativas, LVII Legislatura Cámara de Diputados, 2000.

Díaz-Polanco, Héctor. *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*. México, Universidad de la Ciudad de México, 2004.

Díaz-Polanco, Héctor y Sánchez, Consuelo. *México diverso. El debate por la autonomía*. México, Siglo XXI Editores, 2002.

Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México, Editorial Contraste, 1977.

Escárzaga, Fabiola. "La emergencia indígena contra el neoliberalismo" en *Revista Política y Cultura. Dimensiones de la desigualdad*. México, Universidad Autónoma Metropolitana. Otoño 2004.

Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel. *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. México. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Casa Juan Pablos. UNAM. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Gobierno del Distrito Federal. 2005.

EZLN: Documentos y comunicados. 1994-2004, México, Ediciones Era, 2004.

Fabiola Martínez, Nancy. "Lugares de memoria y encuentro". Disponible en el ARCHIVO en:

<http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/lugaresdememoriayencuentro.htm>

Featherstone, Mike. *Cultura de consumo y postmodernismo*. Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores, 2000.

Featherstone, Mike. *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. Sage Publications, London. 1995.

Fernández Retamar, Roberto. "En el centenario de 'Nuestra América', obra del caribeño José Martí" en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, Año V, Vol. 3, No. 27 mayo-junio de 1991, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Ferrer, Aldo. "América Latina y la globalización", *Revista de la CEPAL*, Número Extraordinario, octubre de 1988, Santiago de Chile.

Fitoussi, Jean-Paul y Rosanvallon, Pierre. *La nueva era de las desigualdades*. Manantial Ediciones. Buenos Aires. 1997.

Flores Olea, Víctor. "Cultura, tradición y modernidad".en Coloquio de Invierno. II Las américas en el horizonte del cambio. México, Fondote Cultura Económica. UNAM. 1992.

Flores Olea, Víctor. *Tiempos de abandono y esperanza*. México, Siglo XXI Editores y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 2004.

Fornet-Betancourt, Raúl. *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM. 1992.

Fornet-Betancourt, Raul. *Transformación del Marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México, Plaza y Valdés Editores, 2001.

Foucault, Michel. *Microfísica del Poder*. Editorial La Piqueta. Madrid. 1980.

García Canclini, Néstor. *Las culturas populares en el capitalismo*. Ediciones Casa de las Américas, La Habana, Cuba. 1982.

García Canclini, Néstor. “De la multiculturalidad a la ciudadanía global” en Francisco Blanco Figueroa. *Cultura y globalización*. México, Universidad de Colima, 2001.

García Canclini, Néstor. “Sí las políticas culturales se ocuparan de la globalización”. En *El Financiero*. Diario. México, 27 de enero de 2000.

García Canclini, Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires, Argentina, Paidós, 2001.

García Canclini, Néstor. *La globalización imaginada*. México. Paidós. 2002.

García Canclini, Néstor. *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana, Cuba, Ediciones Casa de las Américas. 1982.

Geertz, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York, Basic Books, 1973.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Polity Press, Cambridge, London, 1990.

Gómez, Magdalena. “Las izquierdas y las autonomías”. En *Las Izquierdas en México y América Latina*. México. Fundación Heberto Castillo Martínez, A. C. 2004.

González Aróstegui, María del Rosario Mely. *Cultura de la resistencia: una visión desde el zapatismo*. www.nodulo.org/ec/2002

González Casanova, Pablo. “Caminemos juntos” en *La Jornada*. Diario, 4 de julio de 2005.

González Casanova, Pablo. “Los Caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía”. En Julio Moguel. *Los caminos de la izquierda*. México. Casa Juan Pablos. 2004.

González Casanova, Pablo. “¿Por qué estamos aquí?” en *Diario La Jornada* del 23 de marzo de 2006.

González Casanova, Pablo. "El zapatismo y el problema de lo nuevo en la historia" en Revista *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*. No. 6, marzo-agosto de 2006, México, jitanjáfora Morelia Editorial/ Red Utopía A.C.

González Casanova, Pablo. "Sobre el marxismo en América Latina" en *Dialéctica* No. 20, México, 1988.

Guadarrama González, Pablo. "Pensamiento filosófico e identidad latinoamericana". En *Nuestra América frente al V Centenario. Emancipación e Identidad de América Latina. (1492 – 1992)*. Joaquín Mortiz/Planeta, 1989.

Guadarrama González, Pablo. *José Martí y el humanismo en América Latina*. Bogota, Colombia. Edición del Convenio Andrés Bello. 2003.

Guadarrama González, Pablo. *Marxismo y Antimarxismo en América Latina*. México, Ediciones El Caballito, 1994.

Guibernau, Montserrat. *Los nacionalismos*. Barcelona, España. Editorial Ariel, 1996.

Gunder Frank, André. *IL Nuovo Marxismo Latinoamericano!* Milán, 1970.

Gunder Frank, André. *La acumulación mundial, 1492-1789*. Siglo XXI de España Editores, 1979.

Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus ediciones. 1991.

Harnecker, Marta. "EZLN: Movimiento armado que abre espacios políticos". En Cuba Siglo XXI / Rebelión. mepla@mail.infocom.etecsa.cu 7 de octubre de 2001.

Harvey, Neil. "Apuestas y riesgos en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona" en *La Jornada*, Diario, 10 de julio de 2005.

Huntington, Samuel P. "¿Choque de civilizaciones?". *Foreign Affairs*. En español. Vol. Uno, Núm. Dos. Verano de 2001. México, ITAM. 2001.

Ianni, Octavio. *La era del globalismo*. México, Siglo XXI Editores, 1999.

Kosík, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. México, Editorial Grijalbo. 1967.

La Jornada, Diario, 6 de enero de 2006.

La Jornada, Diario, 30 de julio 2003.

La Jornada. Diario, 19 de abril de 2006.

La Jornada. Diario. 17 de abril de 2005.

Lander, Edgardo. "La política ya no es lo que fue" *Revista Nueva Sociedad*. No 144, 1996, Caracas, Venezuela.

Larrain, Jorge. *Identidad y Modernidad en América Latina*. México, Editorial Océano, 2004.

López Segrera, Francisco. "Globalización-Mundialización: entre el Imperio y la Democracia". En Víctor Batta Fonseca y Samuel Sosa Fuentes. *Escenarios Futuros de la Globalización y el Poder Mundial. Un Enfoque Interdisciplinario*. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM, 2004.

López y Rivas, Gilberto. "Dos campañas, dos caminos". en Diario *La Jornada* del 13 de enero de 2006.

López y Rivas, Gilberto. *Autonomías Democracia o Contrainsurgencia*. México. Ediciones Era. 2004.

López y Rivas, Gilberto. *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*. México, Plaza y Valdés editores, 1995.

Löwy, Michel. *El marxismo en América Latina. (De 1909 a nuestros días)*. *Antología*. México, Ediciones Era, 1982.

Luengo, Enrique. "La otredad indígena en los discursos sobre la identidad latinoamericana", en *ANALES*. Nueva Época, No. 1. Género, Poder, Etnicidad. Instituto Iberoamericano. Universidad de Göteborg. 1998.

Lyotard, Jean-Francois. *La condition postmoderne*. Les editions de Minuit. París. 1980.

Magallón Anaya, Mario. *La democracia en América Latina*. México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos y Plaza y Valdés, 2003.

Mariátegui, José Carlos. *Obras. Tomo I*. Casa de las Américas, La Habana. Cuba, 1982.

Mariátegui, José Carlos. *Obras. Tomo II*. Casa de las Américas. La Habana, Cuba, 1982.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de Interpretación de la realidad Peruana*. México, Ediciones Solidaridad, Sindicato Mexicano de Electricistas, 1969.

Mariátegui, José Carlos. *Textos Básicos*. México, Fondo de Cultura Económica. 1995.

Mariátegui, José Carlos. *Obras. Tomo II*. Casa de las Américas. La Habana, Cuba, 1982.

Marini, Ruy Mauro. *Subdesarrollo y Revolución México*. Siglo XXI Editores, 1974.

Marini, Ruy Mauro. "Proceso y tendencia de la globalización capitalista" en Ruy Mauro Marini y Mária Millán. *La Teoría Social Latinoamericana. Cuestiones contemporáneas. Tomo IV*. México, Ediciones El Caballito y Centro de Estudios Latinoamericanos. UNAM, 1996.

Martí, José. *Obras Completas*. Editorial Nacional de Cuba. La Habana. 1963-1967. Volumen 6.

Martí, José. "Autores americanos aborígenes" en *Obras Completas, Tomo 8*. Cuba, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

Martí, José. "Congreso Internacional de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias" (Nueva York, 2 de noviembre de 1889). En *Antología Mínima. Tomo I*. Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1972.

Martí, José. "Karl Marx". *La Nación*, Buenos Aires, 13 y 16 de mayo de 1883. En *Obras Completas*, Tomo 9, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

Martí, José. "La conferencia monetaria de las Republicas de América" (Mayo de 1891). En *Antología Mínima. Tomo I*. Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1972.

Martí, José. "Los códigos nuevos" (1877), en *Obras Completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, Tomo VII.

Martí, José. "Nuestra América". En *Antología Mínima. Tomo I*. Editorial de Ciencias Sociales. Instituto Cubano del Libro. La Habana, Cuba. 1972.

Marx, Carlos y Engels, Federico. "Carta a Joseph Bloch de 1896". *Obras escogidas. Tomo III*. Moscú, Editorial Progreso, 1974.

Marx, Carlos. "Capítulo I de La Ideología Alemana. Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista" en Carlos Marx y Federico Engels. *Obras Escogidas. Tomo I*. Moscú, Editorial Progreso, 1976.

Marx, Carlos. "El Dieciocho Brumario de Luís Bonaparte", en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1975.

Marx, Carlos. "El Manifiesto del Partido Comunista" en Carlos Marx y Federico Engels. *Obras Escogidas. Tomo I.* Moscú, Editorial Progreso, 1976.

Marx, Carlos. "La nacionalización de la tierra" en C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas. Tomo II.* Moscú, Editorial Progreso, 1973.

Marx, Carlos. *El Capital. Crítica de la Economía Política. Vol. I.* México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Marx, Carlos. *Historia Crítica de la Teoría de la Plusvalía. Volumen II.* La Habana, Cuba, Ediciones Venceremos, 1965.

Melgar, Ricardo. *Muchos Chiapas en América Latina. Las Políticas Etnocidas de los militares y tecnócratas neoliberales.*
www.colciencias.gov.co/seiaal/documentos.

Menchú, Rigoberta. "Los pueblos indios en América" en Pablo González Casanova y Marcos Roitaman Rosenmann. *Democracia y Estado multiétnico en América Latina.* México, La Jornada Ediciones y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencia y humanidades, UNAM, 1996.

Miranda Francisco, Olivia. *Historia, cultura y política en el pensamiento revolucionario martiano.* La Habana, Cuba. Editorial Academia. 2003.

Morin, Edgar y Cern, A. B. *Tierra Patria.* Buenos Aires, Argentina, Editorial Nueva Visión, 1995.

Moya Padilla, Nereyda E.. "Las ciberidentidades: efectos de la globalización tecnológica". www.ucf.edu.cu/publicaciones/anuario2002/cienciasoc

Pablo Rodríguez, Pedro. "En el fiel de América: Las Antillas Hispánicas en el concepto de identidad latinoamericana de José Martí". En *Cuadernos Americanos.* UNAM. Nueva Época. Año IX. No. 51. mayo-junio de 1995. Vol. 3.

Pablo Rodríguez, Pedro. *De dos Américas. Aproximaciones al pensamiento martiano.* México. Ediciones de Paradigmas y utopías del Partido del Trabajo. 2002.

Palmisano, Samuel J. "La empresa globalmente integrada" *Foreign Affairs* en español, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México, volumen 6, número 3, julio-septiembre de 2006.

Pereyra, Carlos. *Configuraciones: Teoría e Historia.* México, Editorial Edicol. 1979.

Petras, James y Veltmeyer, enry. *Un Sistema en Crisis. La dinámica del Capitalismo de Libre Mercado*. Buenos Aires-México, Grupo Editorial Lumen, 2003.

Petras, James y Veltmeyer, Henry. *La globalización desenmascarada. El imperialismo en el siglo XXI*. México, Miguel Ángel Porrúa Editor. 2003.

Petras, James. "La globalización del imperialismo estadounidense". En ARENA. Suplemento cultural de *Excélsior*. Diario. México 26 de mayo de 1999.

Pierre-Charles, Gérard. "El marxismo y la emancipación de los pueblos del Caribe" en *Dialéctica*, No. 14/15, México, 1983/1984.

Poulantzas, Nicos. *Estado, poder y socialismo*. Madrid, España, Siglo XXI de España Editores, 1979.

Pozas Horcasitas Ricardo. *Los nudos del tiempo. La modernidad desbordada*. México, Siglo XXI Editores, 2006.

Pujadas, Joan Joseph. "Minorías étnicas y nacionales frente al Estado y la globalización: reflexiones desde el otro lado del Atlántico" en Leticia Reina. *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México, Miguel Ángel Porrúa Editor e Instituto Nacional Indigenista. 2000.

Quim Brugué, Ricard Gomá y Subirats, Joan. "De la pobreza a la exclusión social. Nuevos retos para las políticas públicas" *Revista Internacional de Sociología*. 33. septiembre-diciembre de 2002.

Ramonet, Ignacio. "Efectos de la globalización en los países en desarrollo" en Selección de artículos de *Le Monde Diplomatique*, Edición Chilena. *No al pensamiento único. Otro mundo es posible*. Santiago de Chile, Editorial Aún creemos en los sueños. 2001.

Rawicz, Daniel. *Ensayo e Identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*. Simón Rodríguez y Domingo F. Sarmiento. México, Universidad de la Ciudad de México. 2003.

Rivadeo, Ana Maria. *Les Patria. Nación y Globalización*. México, ENEP ACATLAN. UNAM. 2003.

Rojas Gómez, Miguel. *Mariátegui, la Contemporaneidad y América Latina*. Bogotá, Colombia, Universidad Central de las Villas, Cuba, Universidad de INCCA de Colombia, 1994.

Rubilar Solís, Luís. *Identidad Latinoamericana: bases epistemológicas y proyecciones éticas*. En www.rehue.csociales.uchile.cl/p.2000.

Saladino García, Alberto. *Indigenismo y marxismo en América Latina*. México, 1983.

Sánchez, Cosuelo. *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México, Siglo XXI Editores, 1999.

Sánchez Mendoza, Maria de Lourdes. "La identidad latinoamericana" en Ileana Cid (compiladora). *Diversidad cultural, economía y política en un mundo global*. México, Coordinación de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2001.

Sánchez Mugica, Alfonso. "Cultura y civilización: aportaciones al enfoque geocultural en las relaciones internacionales". En Mario Carrillo Alejandro. *Reflexiones finiseculares*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *De Marx al marxismo en América Latina*. México, Editorial Itaca, 1999.

Serna Moreno, J. Jesús María. "Hacia una antropología latinoamericanista en el estudio de las identidades étnicas". En Horacio Cerutti y Carlos Mondragón. *Nuevas interpretaciones de la democracia en América Latina*. México. Editorial Praxis/UNAM. 1999.

Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Comité Clandestino Revolucionario Indígena Comandancia General del EZLN. México, Junio del 2005.

Smith, Adam. *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Madrid, España, Alianza Editorial, 2005.

Sosa Fuentes Samuel. "Las dimensiones olvidadas de la globalización: Identidad, Cultura y Movimientos Sociales Indígenas". en Batta Fonseca, Víctor y Sosa Fuentes, Samuel. *Escenarios Futuros de la globalización y el poder mundial. Un enfoque interdisciplinario*. México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. 2004.

Sosa Fuentes, Samuel. "Los retos del nuevo siglo: la cultura global de la violencia y el terror o una nueva ética mundial social y humana" en *Cuadernos Americanos*. Nueva Época. Número 95. septiembre-octubre del 2002. UNAM.

Sosa Fuentes, Samuel. "Cultura global e identidades en crisis: los desafíos del nuevo siglo". en *Relaciones Internacionales*, Núm 91, enero-abril de 2003. Centro de Relaciones Internacionales. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México.

Sosa Fuentes, Samuel. "El fundamento global del imperialismo en el siglo XXI: la Doctrina Bush". En *CUADERNOS AMERICANOS*. Nueva Época. No. 101. Año XVII, Vol. 5. septiembre-octubre del 2003. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Sosa Fuentes, Samuel. "Globalización e identidad cultural: democracia y desarrollo" en *Kaos internacional. Revista independiente de análisis internacional*. Año II, vol. II. Núm 9. México. Paradigma de Actividades Científicas y Culturales. S. C., abril-junio 2000.

Stavenhagen, Rodolfo. *La cuestión étnica*. México, El Colegio de México, 2001.

Stavenhagen, Rodolfo. "La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina". En Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez. *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. México. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Casa Juan Pablos. UNAM. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Gobierno del Distrito Federal. 2005.

Stiglitz, Joseph E. *El malestar de la globalización*. Madrid, España, Editorial Taurus, 2002.

Subcomandante Insurgente Marcos. *La Jornada*. Diario. 6 de febrero. 1994.

Subcomandante Insurgente Marcos. "Chiapas: la treceava estela (quinta parte): una historia", México, *La Jornada*, 28 de julio de 2003. y "Chiapas: la treceava estela (sexta parte): un buen gobierno", México, *La Jornada*, 29 de julio de 2003.

Terán, Oscar. "Los marxismos latinoamericanos" en Raúl Fonet-Betancourt/C. Lértora Mendoza. *Ethik in Deutschland und Lateinamerika hute*. Frankfurt, 1988.

Therborn, Göran. "El pensamiento crítico del Siglo XX" en *Revista Encuentro XXI*, No 17, otoño del sur, 2000, Santiago de Chile.

Thompson, J.B. *The Media and Modernity*. Polity Press, Cambridge, London, 1995.

Tomlinson, John. *Globalización y Cultura*. México. Oxford University Press. 2001.

Touraine, Alain. *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México. Fondo de Cultura Económica. 2003.

Touraine, Alain. *Igualdad y Diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Vargas Lozano, Gabriel. "Marx hoy en América Latina. A propósito del centenario de la muerte de Marx" en G. Vargas Lozano. *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* México, UAM, 1990.

Velasco Cruz, Saúl. *El movimiento indígena y la autonomía en México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

Villoro, Luís. "Aproximaciones a una ética de la cultura" en León Olivé. (Compilador) *Ética y diversidad cultural*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Villoro, Luís. "De la función simbólica del mundo indígena" en Leopoldo Zea. *Fuentes de la cultura latinoamericana. Tomo II*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Villoro, Luís. "Globalización e Identidades Culturales" en *Globalidad e Identidades: México y América Latina en el cambio de siglo*. Cuadernos de la Globalidad núm., 3. México, Centro Latinoamericano de la Globalidad, 2000.

Villoro, Luís. "La alternativa de la democracia" en *La Jornada*, diario, México, 2 de abril de 2006.

Villoro, Luís. "La izquierda como una postura moral" en Varios, *Las Izquierdas en México y América Latina. Desafíos, peligros y posibilidades*. México, Fundación Heberto Castillo Martínez A.C., 2004.

Villoro, Luís. "Los proyectos alternativos en México" en *Dialéctica*, Nueva Época. Año 26, Núm, 35, Universidad Autónoma de Puebla, 2002.

Villoro, Luís. "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana" en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, Año I, Vol. 3, Número 3, mayo-junio de 1987, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Villoro, Luís. "Sobre la identidad de los pueblos" en *América Latina. Historia y Destino. Homenaje a Leopoldo Zea, Tomo II*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

Villoro, Luís. *De la libertad a la comunidad*. México, Editorial Ariel y Tecnológico de Monterrey, 2001.

- Villoro, Luís. *Estado plural, pluralidad de cultural*. México, Paidós/UNAM, 2002.
- Villoro, Luís. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, El Colegio de México, El Colegio Nacional y El Fondo de Cultura Económica, 1950, (tercera reimpresión 2005).
- Walter Gogol, Eugene. *Mariátegui y Marx: La Transformación Social en los Países en Vías de Desarrollo*. México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1994.
- Waltz, Kenneth N. *El poder y las relaciones internacionales. Ensayos escogidos*. Farid Kahhat (compilador). México, Centro de Investigación y Docencia Económica A. C. 2005.
- Wallerstein, Immanuel y Carlos Antonio Aguirre Rojas. *Chiapas en perspectiva histórica*. México, Universidad Autónoma de Querétaro. 2004.
- Wallerstein, Immanuel. "Globalization or the Age of Transition? A Long-term View of the Trajectory of the World-System" en www.binghamton.edu/fbc.
- Wallerstein, Immanuel. "La otra campaña en perspectiva histórica" en Revista *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*. No. 6, marzo-agosto de 2006, México, jitanjáfora Morelia Editorial/ Red Utopía A.C.
- Wallerstein, Immanuel. "Los Zapatistas: la segunda fase" en Revista *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*. No. 5, septiembre 2005 – marzo de 2006, México, jitanjáfora Morelia Editorial/ Red Utopía A.C.
- Wallerstein, Immanuel. "Marx y el subdesarrollo" en Revista *Zona Abierta*. No. 38. enero-marzo de 1986, Madrid, España.
- Warman, Arturo. *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México. Fondo de Cultura Económica. 2003.
- Warnier, Jean-Pierre. *La mundialización de la cultura*. Barcelona, Editorial Gedisa. 2002.
- Williams, Raymond. *Culture*. Fontana, London, 1981.
- Wolf, Eric R. "Perspectivas globales de la antropología: problemas y perspectivas" en Lourdes Arizpe. *Las dimensiones culturales del cambio global: una perspectiva antropológica*. México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias UNAM. 1997.

Zea, Leopoldo. *El Pensamiento Latinoamericano*. México, Editorial Ariel. Seix Barral. 1976.

Zea, Leopoldo. "América Latina: ¿Cuales culturas y cual integración?" en *Estudios Latinoamericanos*. Volumen 1, Año 1 julio-diciembre de 1986, numero 1. México, Centro de Estudios Latinoamericanos. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

Zea, Leopoldo. "Derecho a la diferencia: más allá de la tolerancia" en *Mensaje de América. Cincuenta años junto a la UNESCO*. México, Cuadernos de Cuadernos, No. 7, UNAM/UNESCO, 1996.

Zea, Leopoldo. "Derechos humanos y problema indígena", en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, año VIII, Vol. 3 Mayo-junio de 1994. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Zea, Leopoldo. "Identidad e integración Latinoamericana" en *Cuadernos Americanos*, nueva época, año 1, vol. 1, No. 1, enero-febrero de 1987. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Zea, Leopoldo. "La filosofía como instrumento de comprensión interamericana" en Leopoldo Zea. *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuadernos de Cuadernos, Núm. 4, 1993.

Zea, Leopoldo. "La identidad cultural e histórica de América Latina y la universidad" en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, año IV, Vol. 6, Numero 24 noviembre-diciembre de 1990, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Zea, Leopoldo. "Mariátegui y el Hombre llamado Indígena". En Liliana Irene Weinberg y Ricar Melgar Bao. *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*. México, Cuaderno de Cuadernos, UNAM, 2000.

Zea, Leopoldo. "Negritud e indigenismo" en Leopoldo Zea. *Fuentes de la Cultura Latinoamericana. Volumen III*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Zea, Leopoldo. "Problemática de un nuevo pensamiento latinoamericano" en Leopoldo Zea. *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Cuadernos de Cuadernos, Núm. 4, 1993.

Zea, Leopoldo. "Visión de Marx sobre América Latina" en Leopoldo Zea. *¿Por qué América Latina?* México, UNAM, 1988.

Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México, Editorial Joaquín Mortiz, 1974.

Zea, Leopoldo. *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. 1990.

Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. España, Barcelona, Editorial Anthropos, 1998.

Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.