



TRABAJOS EVALUADOS POR PARES

Pensamiento y Acción Interdisciplinaria

PUEBLOS ORIGINARIOS EN AMÉRICA LATINA, DESAFÍOS DEL PRESENTE PARA EL TRABAJO SOCIAL LATINOAMERICANO

Native people in latinoamerican, the challenges today for the latinoamerican social work

Recibido: 09 de Junio de 2016 / Aceptado: 17 de Noviembre de 2016

Exequiel Antilao Carilao¹

Resumen

A partir de la década de los 90' en América Latina, vuelve a realizarse la discusión sobre los Pueblos Originarios. A nivel regional comienzan a visibilizarse movimientos étnicos generando transformaciones sustanciales. Las fracturas de los diálogos y los quiebres culturales, complejizan las relaciones sociales al interior de un mismo país. La violencia simbólica se toma la esfera pública y la privatización de las necesidades se tensiona al comenzar a reclamar la actuación del Estado. En este sentido, Trabajo Social debe tener la capacidad de poder capturar las nuevas configuraciones sociales aportando posibilidades de transformación. Hacerse parte de los movimientos reivindicativos de los pueblos originarios forma parte del núcleo de la justicia social y la dignidad humana, por lo que no solo es necesario tener presente a esta población como un área de intervención, sino que se debe tener en cuenta también, las propias formas metodológicas y capturas teóricas que la disciplina tiene para abordar esta temática.

Palabras claves: Cultura latinoamericana, Desafíos profesionales, Pueblos Originarios, procesos históricos, revitalización étnica, Trabajo Social.

Abstract

The 90s' Since 90's decade, in Latin America, again enhanced the question of Indigenous Peoples. In Latin America begin to make themselves visible ethnic movements leading major transformations. Cultural and fracture repair the dialogues claims, complicate social relations within the same country. Symbolic violence the public sphere and the privatization of needs is stressed takes to start claiming state action. In this sense, social work must have the ability to capture new social configurations providing possibilities for transformation. Become part of the protest movements of indigenous peoples is at the heart of social justice and human dignity, so it is not only necessary to consider this population as an area of intervention, but must also take into account, own methodological and theoretical catches forms that discipline has to address this issue.

Keywords: Latin American culture, Professional challenges, Original towns, historical processes, ethnic revitalization, Social work.

¹ Docente Instituto Profesional AIEP. Correo electrónico: eantilao@gmail.com

A modo de introducción

El presente trabajo, responde a un estudio cualitativo interpretativo, que tiene como objeto de estudio la acción disciplinar de Trabajo Social en campos de diversidad cultural donde se encuentran los Pueblos Originarios como una dimensión que configura la interculturalidad y cómo esta puede ser incorporada a la formación de profesionales aspirante al Trabajo Social. En este sentido, son los datos tanto empíricos como teóricos los que le dan sentido, y propiciaron el desarrollo del presente artículo. Es preciso señalar que la exposición tanto de los antecedentes como las conclusiones fue preliminarmente trabajada en el marco de una tesis de postgrado, y que para la presente exposición, necesitó una revisión exhaustiva en la cual se incluyen nuevos antecedentes, como también se mejoraron algunas redacciones.

¿Cómo se ha construido la relación histórica entre los pueblos originarios y los Estados Modernos en América Latina? ¿De qué forma han sido cuantificados y comprendidos los Pueblos Originarios desde el pensamiento occidental? ¿El concepto de cultura se resiste o se dinamiza frente a la diversidad? ¿El nuevo orden social pertenece a la posmodernidad o es una expresión contemporánea de una cuestión histórica? ¿Cuáles son los desafíos para el Trabajo Social Latinoamericano? Estas son interrogantes que irán guiando el interés de quien se estudie este artículo, las cuales también irán siendo respondidas de manera progresiva.

Procesos sociopolíticos: evidencias de sujetos implicados

La temática de la multiculturalidad en América latina, según lo que señala Martin Hopenhayn (2002) comienza a adquirir relevancia a partir de la década de los 90'. El impetuoso avance de la modernidad y la abrumante globalización comienzan a invisibilizar las fronteras geopolíticas de la región, avanzando hacia una sociedad mundializada donde las particularidades son tensionadas por la mediatización de sus representaciones sociales autóctonas y secularización de sus singularidades.

A propósito de ello, el fenómeno de la multiculturalidad en América Latina, tiene que ver principalmente con dos categorías conceptuales que hoy también se sitúan como escenarios sociales emergentes, Migración y Pueblos originarios.

Entendiendo que el proceso de conquista europeo durante el siglo XVIII articulado a la emergencia de las filosofías humanistas, va a instaurar un conjunto de sistemas modulados hacia un nuevo ordenamiento social latinoamericano y un pensamiento que opera desde una lógica imperialista, se impulsa una socie-

dad homogénea que abraza los postulados de la modernidad, -libertad, igualdad y fraternidad- Sin embargo, cinco siglos más tarde, los Pueblos subsumidos desde sus propias y diferentes realidades de subyugación hacen frente a las complejas condiciones del colonialismo. Este proceso ha estimulado el interés de las ciencias sociales y los reta a interpretar sus discursos vernáculos, orientación política, expresión cultural, manifestación social, etc. Lo anterior da cuenta de un resurgimiento de visiones de mundo ancestrales que versan en contraposición del pensamiento occidental-europeo y minan el orden social establecido.

No obstante, y pese a que la tensión entre los Estados modernos y los Pueblos Originarios es histórica, es a partir de la década de los 90 en que se acentúa una interpretación que los diferentes gobiernos de los Estados de América Latina hacen acerca de las necesidades de los Pueblos, el cual va a empujar rápidamente la maduración del proceso de consolidación del indigenismo y, de este modo, los discursos de los Pueblos van a ser construidos tensionadamente en los procesos democratizadores, Sin embargo, entendiendo que las demandas de los Pueblos emergen de procesos sociopolíticos, se transforman en demandas fugitivas atravesando diferentes campos sociales –políticos, económicos, culturales- erigiéndose como banderas de luchas transversales que engruesan el acervo coyuntural del movimiento étnico. Desde este frente, los Estados/naciones replican deslegitimando el carácter político de las demandas, encapsulándolas en la esfera privada, pero los Pueblos se han encargado de diferentes maneras de des-localizar sus demandas de la esfera privada y (re)colocarlas nuevamente en la esfera pública devolviendo a cada una de ellas –y todas a la vez- su más propia y profunda política.

De esta manera, los movimientos indígenas en Latinoamérica; realzan las contradicciones de los sistemas sociales actuales y cuestionando la gestión de los gobiernos que irrogan sobre su existencia, permitiendo visualizar nuevas configuraciones en el tablero regional. Uno de estos antecedentes puede verse en el ya conocido fenómeno de migración campo/ciudad, la cual hoy en día se ha naturalizado, puesto que las fuerzas exógenas que constriñen las comunidades rurales, al ser naturalizadas, se entienden de manera endógena, imprimiéndole a su historia un fenómeno que cronifica la idea de abandono de la ruralidad por una “mejor calidad de vida” en la urbanidad.

Europeos y Pueblos Originarios: una relación históricamente tensa

La visibilización de los derechos de los Pueblos Originarios, se releva en el marco de los quinientos años del proceso del “descubrimiento” de América Latina. Dicho punto de encuentro se puede identificar en la década de los noventa (Terena, 1993) La proliferación de los movimientos reivindicativos como los análisis confrontacionales que expone Dávalos (2005); los cinco estudios que expone Monreal (2008); la crisis del capitalismo actual y el resurgimiento de los Pueblos Originarios trabajados por Bruckmann (2009); el estudio sobre la latencia fronteriza que mantienen los Mapuche con el Estado chileno y argentino que expone Leone, (2010), solo por nombrar algunos se erigen como una (r)evolución étnica que comienza a permear los campos sociales y a desdibujar la geopolítica de la región, disgregando los horizontes homogeneizante del sistema político neoliberal.

El Estado pasivo, sobre el cual descansaban las planificaciones de los gobiernos, producto del triunfo del colonialismo que “civilizó” a la “barbarie” (Pueblos Originarios), es absorbido por un Estado de inquietud. La reaparición del oprimido a partir de la negación nacional identitaria –impuesta- comienza a visibilizar nuevo escenario político. Un claro ejemplo, se puede encontrar en Choque y Mamani, cuando expresan en sus estudios los hechos reivindicativos sucedidos en Bolivia mediante la recuperación de territorios a través de una reforma agraria: “La reconstitución del Ayllu entendido como el regreso a lo propio, persigue la autogestión de todas las esferas de la vida del ayllu y en los niveles superiores de su estructura organizativa” (Choque y Mamani, 2001:202).

A partir de la década de 1990, lo “barbárico” se transforma en un movimiento de reconstrucción social que reconecta las subjetividades de sus miembros revalorando sus raíces ancestrales, y colocando su propia historia como el nicho experiencial que demarcará su devenir en la vida actual. Estas formas de vivir, demostrarán ser trascendentales en los procesos de transformación social. En Ecuador como en Bolivia, se han producido cambios políticos sustanciales, con matices de una “re-conquista” de los espacios históricamente tensionados. Estas transformaciones en este espacio del continente aunque de manera diversa y cíclica, tienen una conexión umbilical con los Pueblos Originarios andinos-Aimara y Quechua, quienes aún (con)viven en una inmensa mayoría en relación a otros Pueblos Indígenas de otros sectores del continente.

Panorama indígena latinoamericano

Eduardo Cabello Zúñiga, (2012)² expone en relación a los Pueblos Originarios desde un panorama histórico, lo que permite mirar de manera enriquecedora la cuestión indígena en la región. En su presentación refiere a algunos tópicos que dieron vida al colonialismo en América Latina tras el proceso de invasión. Cabello dice que la invasión del territorio no tan solo significó sometimiento armado, sino que despertó también la necesidad en el europeo de esclavizar de manera regulada a la “barbárica” sociedad del nuevo continente. De esta forma, se va separando el civilizado del otro, desembocando en la dialéctica civilización/barbarie. Esta distinción de nosotros-otros van a llevar a “nosotros” a un cerrado mundo de creciente narcisismo y desprecio del otro cultural.

Como respuesta al proceso anterior, Cahil (1993) dice que uno de los primeros alzamientos indígena responde a los Pueblos de las planicies centrales. Este hecho, Cabello lo destaca en el 1780, en las figuras de Tupac Amaru II, Tomás Paniri y Tomás Katari, quienes estuvieron al frente de los Pueblos Andinos como líderes que intentaban reconstruir el Tawantinsuyo y librarse de la dependencia y sometimiento. No obstante, en el sur de Chile, se registran desencuentros entre Mapuche y europeos desde el inicio de la colonización. Este proceso histórico, desde sus inicios ha sido continuo aunque también los diferentes pueblos en sus distintas realidades con los colonizadores han tenido instancias de treguas. (Rojas, 2015)

Sin embargo, va a ser durante el siglo XX cuando los movimientos indígenas vuelven a resurgir acrecentando y revitalizando la cuestión social. Algún antecedente de esto se da en la primera mitad del siglo XX, y se puede encontrar en los trabajos de la OIT, la cual comenzó abordar la temática indígena desde los trabajadores de procedencia indígena concretada en la adopción del convenio sobre el trabajo forzoso en 1930. También el tema es abordado en el congreso indigenista de 1940, (Pineda, 1940), donde se llevó a cabo el primer encuentro indígena que buscaba abrir las puertas de América Latina a las políticas de carácter indigenistas. Fue en este periodo donde comienzan a surgir instituciones de carácter occidental, pero con un interés en los Pueblos Originarios como el Instituto Indigenista Interamericano creado dos años más tarde del congreso. Esta primera etapa fue clave para la realización del segundo congreso indigenista interamericano realizado en Cuzco en 1949.

También Cabello señala una aceptación referente a que el indígena vive en América antes de la llegada de los hispanos y pese a que el mestizaje promociona la hibridez de los pueblos, aún subsiste -y en estado creciente- una auto-

² Exposición del profesor Eduardo Cabello realizada en la cátedra de “liderazgo Indígena”, en el marco del Diplomado en Políticas Públicas Indígenas, impartido por la Universidad Arturo Prat el año 2012.

identificación indígena expresada en acciones concretas como formas de vida, trabajos, lenguas, sistemas y campos sociales. Y como una forma promover esta proliferación, en 1950, la OIT, crea el primer tratado sobre pueblos indígenas y tribales, denominado Convenio 107 sobre los Pueblos indígenas y tribales el cual fue ratificado por 27 países de Latinoamérica y de otros continentes.

El re-incipiente camino que se iniciaba no era llano, La sociología del siglo XX pregonaba este discurso inmiscuyéndose en el imaginario colectivo dominante, pues los fenómenos se leían desde una base biologizante: “La aplicación de conceptos biológicos a estos fenómenos de orden sociológico se simplifica al identificar, indebidamente, nación o grupo étnico, con raza.” (Lipschutz, 1962:70). Por lo tanto, la hegemonía que se auto-adjudica la sociedad dominante en la contemporaneidad no es ahistórica, sino que tiene sus presupuestos en las ideas darwinistas, las cuales tuvieron su apogeo hasta siglo XX.

El movimiento indígena del Ecuador

En 1990, los Pueblos Originarios del Ecuador se alzaban como un poderoso actor social y, al cabo de seis años, consolidan su permanente participación en la política. Pero va a ser en el 2000, donde la reducción de los territorios y la extracción petrolera a gran escala en suelos de territorio indígena, lo que despertará un movimiento social que buscará la impugnación de las políticas extractivas implementada por el Estado ecuatoriano. La destitución del entonces presidente Jamil Mahuad en el 2000 por los Pueblos tanto de la amazona como de la sierra y los de la costa, en conjunto con una parcialidad de militares, tiene sus raíces en la presión que ejercieron las sociedades económicas a la adopción de una economía basada en el crecimiento especulativo del dólar (Monreal, 2008).

A pesar de la marcada carga racial que predomina en el país y el rechazo profundo de sus raíces indígenas, el movimiento transforma el Estado ecuatoriano en Estado plurinacional y la inscripción de aproximadamente diez lenguas de habla indígena como oficiales en los procesos de formación educativa y en los procesos judiciales que involucran a algún indígena. El escenario político desde 1990, configura al movimiento indígena como un fuerte actor social precursor de transformaciones sociales sustanciales, el cual en 1996 permearon el campo político permitiendo incluso su incorporación. (Monreal, 2008)

En 1999, la creación de mesas de diálogo abrió una oportunidad de interacción entre ambos frentes, los Pueblos y el Estado. Pero las dificultades a las que se vio enfrentado no permitieron que sea una instancia fructífera. Sin embargo, las constantes manifestaciones reclamaron la abdicación del presidente, e inclu-

so paralizó los procesos del presidente sucesor. Así, la Confederación Nacional Indígena de Ecuador (CONAIE) y la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS) en apoyo con otros actores sociales como sindicatos campesinos, se erigieron como los principales actores sociales del movimiento. Desde entonces los Pueblos Indígenas colocaron en la agenda pública, las problemáticas de carácter nacional y nuevos horizontes de acción. Claro está que su permanencia se ha visto golpeada por el escaso grado de experticia de gobernanza de tipo occidental, pero frente a este nuevo escenario han logrado dinamizar su forma de operación organizacional tomándose de las propias herramientas hegemónicas utilizándolas en acciones contrahegemónicas (Monreal, 2008).

El contexto que escenificó el primer puntapié del movimiento, respiraba un aire de apertura por parte de la ilustrada dominación. Específicamente en 1993 la Confederación Mundial de Derecho Humanos, le recomienda a las Naciones Unidas (ONU) reconocer la década de los Pueblos Originarios. En 1994, este organismo proclamó la Década Internacional de los Pueblos Indígenas del mundo. (Hall y Patrinos, 2005).

El movimiento indígena boliviano

Desde otro frente reivindicativo, en 1994, la Constitución del Estado Boliviano dio un vuelco favorable para los Pueblos Originarios de esa localidad, fruto de los trabajos iniciados en la década de los sesenta, donde genera un fuerte sismo en la política de dicho país. El resurgimiento declara la crisis de un sistema político económico Estatonacional³, debido al descontento que se enmarca en un periodo de resistencia a las nuevas transformaciones que demarcaba la reforma agraria y que gravitaban desfavorablemente para los Pueblos indígenas. El movimiento Katarista será clave en este proceso, debido a que desarrolla una propagación de la lengua Aimara, así como líneas investigativas que realzan y visibilizan su antropología.

La madurez del movimiento en la década de los setenta, va a ampliar sus horizontes a una propuesta de transformación del Estado/nación en alianza con los demás Pueblos Originarios. Aquí dos fuerzas ideológicas fortalecen el movimiento indígena en Bolivia y que se retroalimentan mutuamente. Por un lado, estaba la clase obrera que cuestionaba los planes políticos de los gobiernos transitorios y, por otro lado, los movimientos de los Pueblos Indígenas -que no casualmente también componían la clase trabajadora de dicho país-. Las fuerzas sindicales compuestas por obreros indígenas van a ser la institución portadora del poder,

³ Marimán (2012) señala el concepto Estatonación al referirse que en Chile el Estado es inseparable de la nación. Esta concepción también dificulta asumir en la imaginación política la posibilidad de pensar un Chile plurinacional.

que culminará con el (re)alzamiento y revalorización del movimiento político-cultural, generado por los Pueblos Originarios, quienes, a pesar de ser indígenas obreros, se reivindican por ser indígenas.

A fines del siglo XX, la ley máxima boliviana se autodefine multiétnica y pluricultural introduciendo el concepto de territorio que reemplazará el tradicional concepto de tierra. De ello también derivan órganos legislativos que garantizarán el resguardo de los Pueblos Originarios y promoverán su conservación. Pero aún este movimiento no llegaba a su culmine: el partido político de alianza criollo/indígena, de orientación socialista Movimiento Al Socialismo (MAS) se abre camino en la política nacional en la figura de Evo Morales como presidente.

Por último, desde un análisis contextual, el ágora reivindicativa no va caracterizarse por una pasividad donde las fuerzas estructurales dejaron un camino llano al movimiento de los pueblos, Miguel Fonseca (2013) en su exposición en la cátedra, Procesos Interculturales, menciona: “Dentro de las Ciencias Sociales ha surgido un interés en estudiar este caso nacional, principalmente a partir de una elección de un presidente de ascendencia étnica”. La idea fundamental de esta tendencia investigativa incita a “reconocer el proceso sociocultural que se experimentó en este país, desde las Ciencias Sociales latinoamericanas”.

Rafael Loayza (2009), realiza un estudio sobre las elecciones presidenciales en dicho país, donde coloca en evidencia el considerable aumento en el porcentaje de sufragantes a favor de Evo Morales. Siguiendo a Loayza, Fonseca (2013) dirá que el autor construye un análisis multivariado donde se logra identificar claramente una triada de variables correlacionadas. Dichas dimensiones responden a; 1) la utilización de lenguas vernáculas como instrumento de comunicación, 2) la configuración de la etnicidad o identidad étnica y, 3) la fuerte tendencia de sufragio hacia el MAS. Continúa el actor señalando que, si aumenta una, las demás también aumentarán. Es decir; “a mayor uso de la lengua materna se observa mayor sentido de pertenencia étnica y, a su vez, mayor porcentaje de sufragio hacia el MAS” (Fonseca, 2013).

Las polémicas preguntas censales sobre la población indígena en América Latina.

Cuando de número se trata, afloran las justificadas concepciones de minorías. A esto se suman las polémicas cuantificaciones que derivan de los censos de los países latinos al incorporar en las preguntas, la población indígena de cada país. Antes de adentrarnos a los números propiamente tal –que de manera tan virtuosa nos proporcionan una mirada detallada de la población indígena en América Latina-, es preciso revisar primero aquellas diputas en relación al dibujo de la geografía social indígena en el continente. El paso de revista en algunos de estos países, dará luz una cuestión que puede jugar en contra o a favor de los propios Pueblos afectados y que –se quiera o no- traen consecuencias políticas.

La discusión, se nutre de los tipos de preguntas realizadas en los censos aplicados en diferentes países, Lipschutz dice; “(...) los datos referentes al número de los indios⁴ en las Américas tienen solo valor muy relativo mientras no se haya entendido unánimemente sobre la cuestión de quien será considerado indio para los efectos de un censo”. (Lipschutz, 1968:45) Esta cuestión derivaba de la marcada carga racial que prevalecía en las preguntas y se concretaba en cuestiones como: ¿se considera usted indio, blanco, mestizo, negro, amarillo? Etc. Lo que sin duda influía en las respuestas, pues desde los estudios mostrados por Silva (2005), la población indígena atravesó un proceso de secularización tan fuerte que incluso muchos de sus integrantes han incurrido en la negación de su propia cultura. Por lo tanto, reconocerse no blanco es sinónimo de aceptarse como inferior.

Otra dimensión de la discusión es expuesta por Carrasco y Alcázar, quienes dicen que la tónica general de los censos en los países latinoamericanos, ha sido la incorporación del concepto de etnia en las preguntas, con la intención de captar la autoidentificación de quienes se sienten pertenecientes a una de ellas. De este hecho derivan dos efectos discrepantes, por una parte, dicen: “El criterio de autoidentificación es una buena aproximación para la medición de los indicadores sociales que reflejen las condiciones de vida actuales de los Pueblos indígenas”. (Carrasco y Alcázar 2009:386). Pero al mismo tiempo, “la viabilidad de este criterio para estimar la magnitud absoluta de la población indígena dependerá de la conciencia étnica y de la percepción del censo como un instrumento legítimo”. (Carrasco y Alcázar 2009:386). Notable es también lo que sucede con el Pueblo Mapuche. Existe una gran mayoría que no se reconoce como etnia sino como Pueblo o nación Mapuche. Sin embargo, y pese a las inevitables consecuencias

⁴ El concepto “indio” durante un periodo fue erradicado por el lenguaje de las políticas sociales y de instrumentos legales debido a la connotación negativa que fue adquiriendo. No obstante en la década de los 70 fue reivindicado principalmente por intelectuales pro indio. Aunque para los Mapuche aun existe un fuerte rechazo.

de dichos instrumentos, las autoras mencionan que de igual manera; “(...) han hecho eco de las demandas de los Pueblos indígenas para afinar los procesos de identificación”. (Carrasco y Alcázar. 2009:385).

Schkolnik y Del Popolo (2005). Elaboran una tabla en relación a las preguntas censales que refieren a la identificación de la población indígena. De esta forma, reseñan que las preguntas giran en torno a cinco temas, cada una con sus propios indicadores. 1) territorio: refiere a “unidad geográfica de residencia”. 2) “rasgos físicos”: refieren a color y raza. 3) “lenguaje”: versan sobre lengua materna e idioma hablado en el hogar. 4) “vestimenta”: refieren al tipo de vestido y calzados y, 5) “desarrollo de la conciencia”: refieren a la autoadscripción de la población, autoadscripción a un Pueblo indígena y autoadscripción a una cultura. Concluyen mencionando: “No obstante, no se ha encontrado mención en la literatura que conecte estas características (o indicadores) con una dimensión subyacente que pueda ser considerada como una definición del concepto de pueblo indígena.” (Schkolnik y Del Popolo, 2005:7-8).

Antecedentes estadísticos de la población indígena en América Latina

En la juventud del siglo XX, Lipschutz dará algunas cifras en relación a la población latinoamericana indígena. Siguiendo a Rosenblat, Lipschutz dirá que 1940 un 12% (131 millones) de la población total de América Latina serán indígenas. Desde Behrendt, identifica un 18% (127 millones) de indígenas del total de la población regional. Sus propios cálculos también sondeaban una cantidad no alejada de las cifras antes mencionadas (20 a 25 millones). Aunque reconoce que los suyos son arbitrarios dado que responden una aproximación que deriva de sus propios estudios.-(Lipschutz, A. 1968).

Hall y Patrinos (2005), dirán que, desde las estadísticas censales nacionales, el número de indígenas en América oscila entre los 28 millones de persona. Una cifra no tan distante de la que identificaba Lipschutz. Ahora, Hall, y Patrinos no dan cuenta de la población total de América para poder asegurar un porcentaje de los indígenas en relación al total de la población regional, pero si propician datos porcentuales deductivos de la cantidad mencionada. Así, dicho universo de población indígena, se fraccionan en los diferentes países de la siguiente manera. En 1994 la población de Brasil, contara con un 0.4% de personas indígenas (n.d.). En Honduras (n.d. 1988), Venezuela (n.d. 2001) y Argentina (n.d. 1994) la población indígena será de 1%. En Colombia (n.d. 1993), Nicaragua (lengua materna indígena, 1995), Costa Rica (n.d. 2000) y Paraguay (autoidentificación, 2002), la población indígena será de un 2%. En Guyana (autoidentificación, 1999) y Ecuador (autoidentificación, 2001) la población indígena es de un 6% del total

de la población nacional. En México (hablantes de una lengua indígena, 2000) el total de población indígena es de un 7%. En Panamá (autoidentificación, 1990) y El Salvador (n.d. 2000) será de un 8%. En Perú (lengua materna indígena, 1993) será de un 17%. En Belice (autoidentificación, 2000) es de un 20%. En Guatemala (autoidentificación, 1994) fue de un 42%, y en Bolivia (autoidentificación, 2001) la población indígena asciende a un 62% del total de la población. Cabe destacar que desde este estudio el único país que no revela existencia de población indígena en su población es Uruguay. (Hall y Patrinos. 2005).

Desde una mirada más actualizada, Yvon Le Bot, (2013) dice que en Brasil existe una población total de indígena que asciende al 0.4% del total de la población. En Colombia el 2005 la población indígena alcanzó un 3.4%. En Perú el último censo realizado en el 2007, arrojó una población indígena que asciende a un 16% del total de la población. En Ecuador, la CONAIE estima que la población indígena es de un 45%. Sin embargo, en el censo del 2001 el estudio arrojó que solo un 7% del total de la población ecuatoriana se definía como indígena. En Bolivia la cuestión es más compleja, de esta forma Le Bot, menciona que en relación a la pregunta que refiere a la lengua materna un 38% dijo saber una lengua vernácula y en relación a la pregunta sobre la autoidentificación un 62% dijo pertenecer algún Pueblo. En México declara que para el censo del año 2000 la población indígena sondea 10% infracción de la población total de dicho país. En relación a Guatemala, Le Bot dice que el censo del 2002 arrojó un 40% de población indígena respecto al total de la población, sin embargo, hace una salvedad respecto a la fuerte represión existente en el país a causa de la discriminación racial. Menciona también que la ONU, en el 2006, establece un margen que difiere del mismo censo, acuñando un margen que fluctúa entre un 43% a un 66% del total de la población. En relación a Belice, la población indígena es de un 13%. Honduras un 7%. Nicaragua 7.7%. El Salvador 5.6%. En Costa Rica 1.7%. En Panamá un 10%. En Argentina un 1%. En Paraguay y Uruguay se viene visualizando un movimiento principalmente del Pueblo guaraní en etapa incipiente. En Chile la CASEN 2011, señala que la población indígena ha aumentado de un 6.9% a un 8.1%, en la población nacional.

Concluye Le Bot, mencionando que estadísticamente la tendencia censal ha sido un aumento progresivo y considerable de la población indígena en Latinoamérica, lo que se correlaciona con la reducción de la mortalidad y una elevada fertilidad, tendencia que también es acompañada por la reafirmación de la identidad indígena y una vuelta a lenguas ancestrales por parte de las nuevas generaciones. De esta forma, el tablero latinoamericano da cuenta de una población indígena de unos 45 millones de personas, lo que se traduce aproximadamente en un 10% del total de la población del continente, donde también se encuentran contenidos unos 400 grupos etnolingüísticos. Finalmente, el autor menciona que se vio una notable reducción de la población indígena durante el periodo del siglo XIX y atravesado el siglo XX siguieron disminuyendo incluso, varios de

estos desaparecieron. Sin embargo, menciona que desde hace unos 50 años atrás nuevamente comienza una revuelta indígena que se revitaliza y se expande tanto en la ruralidad, en las grandes urbes y Estados Unidos y Europa a partir de las migraciones. (Le Bot, Y. 2013).

Frente a este panorama histórico cultural y político, la región latinoamericana se sitúa como una sociedad que a partir de profundos (des)encuentros culturales se visibilizan fracturas sociales, pero también nuevas posibilidades de diálogos interculturales. No obstante, cabe preguntarnos ¿en qué estado queda la cultura cuando se ve friccionada por un bricolaje cultural? ¿Será un concepto que pese a los procesos sociopolíticos se resiste a dinamizarse? Lo que a continuación se presenta, es un breve análisis de la dinamización del concepto de cultura, buscando defender su vigencia como concepto, pero también penetrada por el peso de las diversidades sociales.

Multiculturalidad, interculturalidad, transculturalidad, intraculturalidad

Estos conceptos parecieran ser un juego de palabras –y en definitiva no está lejos de esto-. Para empezar, comenzaremos diciendo que cada una de estas⁵ se compone de un prefijo y un sufijo. El su sufijo refiere al concepto de cultura y los prefijos son los que registran las diferencias, multi, inter, intra, trans. Por lo tanto, se comenzará aclarando ¿qué es cultura? y cómo la entenderemos para efecto de este trabajo.

Bustos y Ríos, (2012)⁵ Exponen diferentes concepciones del concepto de cultura. En primer lugar, se entiende la cultura al interior de un proceso de constante complejización, de esta forma, parafrasean-a modo de introducción-, a Edward B. Tylor (1871) quien entiende la cultura como “aquél todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre. (Bustos y Ríos, 2012).

Advierten que este concepto está cruzada por la tendencia de los estudiosos del siglo XX, quienes acostumbran concebir la cultura como un conjunto de atributos claramente identificables. De esta manera, la cultura queda expuesta a ser objeto de administración inscrita a una perduración intemporal, eterna sin dinamismo.

⁵ Exposición de la antropóloga Bárbara Bustos y el Sociólogo Danilo Ríos en la cátedra “Salud Intercultural” desarrollada en el marco del diplomado en Políticas Públicas Indígenas en la Universidad Arturo Prat, año 2012.

Con la intención de armar un debate conceptual, exponen un nuevo concepto que deriva de Clifford Geertz quien “Propone un concepto semiótico de cultura que entiende que el hombre está inserto en una urdiembre de tramas y/o estructuras de significación que el mismo ha tejido y construido” (Bustos y Ríos. 2012). De esta forma se realza la figura de la persona como principal actor de la creación de la cultura, llegando a construir una madeja social inmensurable por medio del despliegue de su propia subjetividad: “Se trata de una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, y que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas” (Bustos y Ríos. 2012).

A decir de Bustos y Ríos, la comprensión de la cultura se debe dinamizar, pasando de una comprensión de cultura como un conjunto de símbolos, hábitos valores y costumbres a una sociedad que adquiere sentido por medio la interacción subjetiva de sus miembros (Albert, 2002). Así, “la cultura se expresa y emerge en la interacción social, donde los actores comunican y negocian significados, donde expresan sus subjetividades y donde pueden ser agentes de cambio de su propia realidad”. (Bustos y Ríos, 2012)

Retomando directamente a Clifford Geertz, el autor toma como punto de partida los presupuestos de Levi Strauss, quien refiere que la tendencia de la ciencia luego del desligamiento de la edad media, fue demoler la realidad social con el fin de encontrar sus coordenadas y comprenderla. La antropología por mucho tiempo se dedicó a desentrañar el mundo creado por la humanidad para comprenderla. Así las universalizaciones, postulados culturales, versus la fragmentación de los componentes de la persona, actúan como obstaculizadores de la comprensión de la realidad. (Geertz, 1992)

Desde Geertz, se puede comprender que la cultura ha sido sometida a diferentes articulaciones dando cuenta de su flexibilidad y dinamismo. De esta forma –y sobre todo en América Latina- se comenzó a hablar de Multiculturalidad, entendiendo por esto, la heterogeneidad de culturas al interior de una sola frontera geopolítica. Verónica Hidalgo refiere: “El término “multicultural” tal y como indica su prefijo “multi” hace referencia a la existencia de varias culturas diferentes, pero no ahonda más allá, con lo que nos da a entender que no existe relación entre las distintas culturas”. (Hidalgo, 2005:78) Desde esta visión se reconoce la existencia de una diversidad cultural, sin embargo, parecen ser estáticas y de caracteres mutables endógenos puesto que no negocian significados con las demás.

Del mismo modo, y apoyándose en diferentes autores, Hidalgo concluye que “el término “Multiculturalidad” hace referencia única y exclusivamente a la yuxtaposición de las distintas culturas existentes en un mismo espacio físico, pero sin

que implique que haya un enriquecimiento, es decir, sin que haya intercambio entre ellas” (Hidalgo, 2005:78) Si bien, la Multiculturalidad no se agota solo en los Pueblos Originarios, sino que se abre a los procesos de globalización, pues son los propios Pueblos indígenas quienes lo protagonizan ejercitando diferentes mecanismos de hibridación dado su carácter de incompletud. La interacción cultural es el mecanismo de articulación entre las diferentes culturas presentes en la realidad social actual. De esta forma, Hidalgo dice: “El prefijo “inter” va más allá, haciendo referencia a la relación e intercambio y, por tanto, al enriquecimiento mutuo entre las distintas culturas” (Hidalgo, 2005).

Un aspecto importante que es necesario resaltar, refiere a que la interacción entre culturas se da en un plano de reciprocidad Hidalgo dice: “El término “interculturalidad”, implica una comunicación comprensiva entre las distintas culturas que conviven en un mismo espacio, siendo a través de estas donde se produce el enriquecimiento mutuo y, por consiguiente, el reconocimiento y la valoración (tanto intrínseca como extrínseca) de cada una de las culturas en un marco de igualdad” (Hidalgo, 2005:78). Esto, se relaciona con el énfasis que realizan Bustos y Ríos, al referirse que la cultura no es algo estático, sino que se caracteriza por su dinamismo y mutabilidad.

Existe –también-, una tercera dimensión que refiere a la transculturación, este concepto versa sobre un dialogo supranacional Hidalgo refiere: “También se empieza a hablar de “transculturalidad” como un proceso de acercamiento entre las culturas diferentes, que busca establecer vínculos más arriba y más allá de la cultura misma en cuestión (...) caminando decididamente hacia la fraternidad universal...” (Hidalgo, 2005:79).

Sin embargo, desde el contexto social nacional, el sentido de reciprocidad, transacción o de negociación de significados están mediatizadas por los efectos secularizadores de la modernidad. El desarrollo de la globalización amparada por un sistema político liberal gravita fuertemente en las interacciones culturales. Ahora, no es que la priven o que creen una frontera de imposibilidad de interacciones –generando un retorno a la Multiculturalidad-, sino que refiere a una transacción fundada en un interés de carácter mercantil y de ganancia en un campo de libre mercado. Esto, inevitablemente introduce a las culturas a un proceso secularizador y homogeneizante.

Esta realidad posibilita desencuentros incluso al interior de una misma cultura. En este sentido se puede visualizar una tensión entre los aspectos puros de las culturas y la deshistorialización a partir de la asimilación. De esta manera los autores Aparicio y Delgado, acuñan el concepto de “intraculturalidad”. Este concepto se centra en una comprensión interna de reconocimiento y valoración de sí

misma; “es decir, mirando culturalmente hacia el interior de la propia persona y de la propia cultura, intentando conocernos y valorarnos social y culturalmente a nosotros mismos, a través de la complejidad y la diferencia interna del propio grupo social” (Aparicio y Delgado. 2008:15). La intraculturalidad se sitúa al interior del paradigma ecológico y del mestizaje cultural.

Ahora bien, desde el punto de vista del mestizaje, la intraculturalidad cobra sentido en la geopolítica Latinoamérica, dado que el mestizaje fue el primer puente de interacción entre los fenotipos de cada sociedad, al interior de cada frontera nacional coexisten culturas mixturadas y permeadas entre sí; no obstante, su interrelación subyace a las relaciones de poder gestando la relación desigual. No existe un reconocimiento de igualdad, dado que el mestizaje no se vio como una nueva sociedad conciliadora de la “civilización” con la “barbarie”, sino que se erigió como una frontera insondable entre estas sociedades.

Raíces históricas del nuevo orden social

El nuevo orden social construido por la clase política dominante y la expansión de sus sistemas tanto político como económico, hoy es minado por el agitación que los movimientos indígenas en Chile como a lo largo y ancho de América Latina hacen a la superestructura puesto que este orden social se ancla a una expresión contemporánea, pero se sus inicios son históricos. Estos comienzan a develar el verdadero orden con sus intenciones escondidas en sus acervos. Elicura Chihuailaf dice: “Ahora a poco más de cien años de la guerra -ofensiva por parte de los Chilenos y defensiva por parte de nuestra gente- el concepto de reducción el Estado Chileno lo ha encubierto en el de “comunidad legalmente constituida”. Los sentidos son, como ve, diferentes para nuestro Pueblo y para el Estado” (Chihuailaf, 1999:27). Años atrás el concepto “reducción” fue aceptado como algo dado para los Mapuche, en la cual también el Estado intento repararlo con políticas que operan desde la lógica de la postergación.

Por largo tiempo la historia de la colonización fue contada por cronistas e historiadores/as occidentales. Sin embargo, esta propia historia permite re-analizar dichos discursos contrayéndose nuevos planteamientos divergentes y contradictorios, “La perfecta sintonía con el medio ambiente en que vivían las civilizaciones precolombinas les debe resultar incoherente a las mayorías de las personas acostumbradas a leer o escuchar de boca de los voceros de la sociedad mayor que estos no eran más que Pueblos ‘primitivos’ o ‘incultos’ con escasa o ninguna virtud que admirar” (Paillalef, 2012:112). Lo anterior no solo da cuenta de una realidad social que sienta las bases de las culturas de los Pueblos Originarios, sino que además da cuenta de un incipiente interés de los científicos sociales que

buscan explicación del mundo presente en nuevas cosmovisiones, esta búsqueda va produciendo una mixtura mental colectiva que retoma el pasado y desde su nicho experiencial comienzan a plantear discursos insterticales, develando fisuras sociales que el mismo pensamiento occidental por siglos ha negado. Siguiendo a Paillalef: “En el mundo son cada día más los que piensan que la destrucción de las culturas precolombinas fue un daño infringido a toda la humanidad (...) la apreciación se funda en que los actuales habitantes de la tierra no justifican la barbarie del pasado que les impidió conocer y aprender de esas civilizaciones. Han sido vedados de escuchar a los aztecas, a los Inkas, y a otras culturas que florecieron en nuestra América, respecto de temas tan diversos como su concepción del planeta, el universo, el ser humano, el tiempo” (Paillalef, 2012:113).

José Huenchunao refuerza la idea de una sociedad heterogénea: “Es necesario plantearse desarrollar el control territorial para frenar el capitalismo y las inversiones; pero, además, para avanzar hacia un desarrollo propio como Pueblo, con sentido comunitario, fuera de la concepción y prácticas occidentales y capitalistas, para construir nuestras propias formas de relaciones.” (Huenchunao, 2012:30) La concepción de dos mundos -occidental versus oriental-, ofrece una comprensión de fronteras delimitadas solo por aquellos países que se identifican entre uno de estos dos mundos. Sin embargo, desde América Latina –continente occidentalizado-, Huenchunao retoma un nuevo plano, una concepción de mundo que no nace desde la lógica occidental ni desde el interior del mundo oriental, sino que se nutre y fortalece desde una comprensión de una sociedad plural que por antaño ha sido integrado en la sociedad occidental e invisibilizado en la generalidad, pero que hoy resurgen en medio de las fuerzas que las constriñen y reclaman ansiosamente desligarse de la sociedad a la cual fueron integrados para resignificar la pluralidad, haciendo frente al derrotero histórico occidental.

Desafíos para el Trabajo Social latinoamericano

Los y las Trabajadores sociales, comúnmente se enfrentan al desafío de tener la capacidad de formar un pensamiento anticipado a la realidad, que funcione como un movilizador constante del quehacer profesional. He aquí entonces, la necesidad de retomar y hacer parte del pensamiento disciplinar las utopías. Esto permitirá asumir un dinamismo inalcanzable y que utiliza como poyesis los desafíos que implica la persecución de una utopía. Ahora bien, una utopía no se debe entender como un sueño inerte, sino como “el mejor lugar que no existe” (Gálvez, 2008:51) para posibilitar una sociedad en otros parámetros a partir de lo que está dado en la actualidad, un pasamiento venidero que se expresa en un aparato metódico para hacer posible una sociedad anhelada, inspirada en la esperanza.

Hoy es posible reintroducir los Pueblos Originarios como órganos sociales vivos y transformadores de la sociedad contemporánea, deconstruyendo el discurso de los nuevos espacios de expresiones culturales indígenas como una reconquista de los espacios históricamente tensionados y la revalorización de saberes ancestrales. Un acercamiento a los Pueblos Originarios refiere a un acercamiento provocativo, un “pensar lo impensado (...) asumir la sorpresa como algo constitutivo de la labor teórica” (Santos, 2013:21). Para alejarse de la subteorizaciones que detentan a los Pueblos como el pasado superado y animarse a la construcción de nuevos cuerpos de conocimientos, elaborados desde la participación in situ de los movimientos transformadores con “un trabajo de testigo implicados y menos de liderazgos clarividentes”. (Santos, 2013:21) Que permitan un acercamiento crítico alejado de pasaje explicativo y consciente de lo que Hugo Zemelman (2013) llama “el desajuste” entre la teoría y la realidad, para asumir el desafío del pensamiento epistémico que transforma al profesional en un sujeto rebelde, capaz de enfrentarse ontológicamente a la realidad social y desechar viejas capsulas conceptuales por nuevas formas de nombrar las cosas pues “el ritmo de la realidad no es el ritmo de la construcción conceptual. Los conceptos se construyen a un ritmo más lento que los cambios que se dan en la realidad externa al sujeto, por eso constantemente se está generando un desajuste” (Zemelman, 2001:1). Lo anterior permite que las utopías se construyan a partir de la realidad social, no de la realidad teórica.

Conclusión

Hablar de Pueblos Originarios en la actualidad es enfrentarse al gran desafío que refiere al bricolaje léxico que se resiste al análisis. Enfrentar este desafío tiene relación directa con aquella posibilidad de resignificación del oficio del Trabajo Social conectado a la acción sobre campos de diversidad cultural, la cual refiere a una toma de conciencia sobre la resistencia al análisis que provoca el bricolaje léxico que se desprende desde occidente sobre la construcción de realidades sociales. Se posee un lenguaje heredado de occidente con gramáticas propias de la comprensión occidental del cual se abusa exacerbadamente. Así, la escritura se vuelve una guillotina que define a sociedades “evolucionada y no evolucionada”, la balanza se vuelve propicia para la sociedad europea, pero actúa en detrimento para la sociedad los pueblos. Hacer frente a esto, vale tener en cuenta también el avance que han tenido las ciencias sociales en los contextos de América Latina, en la cual se abren flancos que permiten realizar tanto cuestionamiento como ampliar estas mismas posibilidades. A continuación se exponen algunos puntos que pudiesen orientar al Trabajo Social desde una premisa conceptual el despliegue de la acción en los campos de diversidad cultural:

- 1) **El onirismo Etnocéntrico:** Esta discusión refiere a comprender a los Pueblos dentro de la identidad no letrada que la inscribe como incivilizada, como comúnmente se ha reconocido, pues “el problema de la escritura es violento, de una violencia a medida de la que se inflige en tanto exterioridad”. (Derrida, 1971:15). La creencia de una sociedad ágrafa como retrasada en su evolución a diferencia de una sociedad que ha desarrollado la escritura, queda injustificada, pues la escritura no es decidora de las posiciones que la conciencia del/a letrado/a le tribuye a la sociedad. Cada Pueblo, evoluciona según sus presupuestos culturales y no necesariamente esto lo llevara al desarrollo de la escritura, pues la escritura es conciencia de quienes la practican, mas no de aquellos que han desarrollado otros sistemas comunicativos. La idea de la escritura como camino convergente de la cultura que fuere, es el señuelo del (in) consciente occidental para sostener su entronización onírica. La escritura se ha vuelto la ceguera de las sociedades letradas, pues con el hecho de haber logrado la escritura de su habla, se piensan como superiores, evolucionados imprimiéndoles a su identidad la supremacía social. Se debe entender que no existe tal civilización si se abusa barbáricamente de una realidad creada a partir de la ficción.

- 2) **El cosmopolitismo subalterno:** Alude a que el Trabajo Social debe tener un acercamiento a lo que Santos, llama el cosmopolitismo subalterno, que refiere a una alianza fenoménica que, anexando hilos comunes, se despatrian de occidente y confrontan críticamente los fenómenos que los constriñen. En este sentido, ya no son Pueblos vulnerables, son Pueblos vulnerados, y doblemente vulnerados, porque, así como el ciudadano pobre queda excluido de las riquezas, el pobre indígena para gozar de los beneficios de los ciudadanos pobres debe negarse y volverse ciudadano, las demandas de los Pueblos Originarios son parte también de lo que busca el Trabajo Social, reducir las distancias entre la dualidad: justicia/injusticia, igualdad/desigualdad, incluidos/excluidos, presentes/ausentes (Santos, 2013)

- 3) **La dialéctica de la negación del otro:** versa sobre la incorporación de los pensamientos contemporáneos latinoamericanos que permitan un acercamiento a los flujos migratorios y la discriminación de anclaje racial planteado por Martin Hopenhayn. Las prácticas disciplinares actúan bajo parámetros de una ética procedimental, de esta forma incurren en una acción caracterizada por las normas y los parámetros de normalidad y moralidad. Se prolifera una sociedad civilizada que intenta desprenderse de todo ser ajeno a sus parámetros de vida. En este sentido, se visibiliza la exclusión/inclusión. La sociedad blanca nace incluida e intenta generar los mecanismos legales de inclusión para el otro que es negado, “ese

otro que puede ser indio, negro, mestizo, zambo, campesino, mujer o marginal urbano” (Hopenhayn, 2002:4). Los parámetros de inclusión comúnmente conocidos como mecanismos de integración tienen un trasfondo diferente al matiz que se hace visible, porque tienen como requisito principal, la transformación de ese otro u esa otra por medio de la negación de su identidad cultural para asumirse en una nueva versión identitaria. Desde entonces la exclusión se fusiona con la discriminación que tiene como naturaleza el color, así el morenismo representa lo indígena y esto último es motivo de rechazo, situación que deviene en una negación forzada del otro.

- 4) **La hermenéutica Diatópica:** Refiere a una apuesta por la hermenéutica diatópica. Esta tradición filosófica no es un proyecto que desestime los postulados de la hermenéutica tradicional, por el contrario, amplía la hermenéutica a los procesos comprensivos en localidades sociales diferenciadas, “La hermenéutica diatópica parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas”. (Santos, 2013:48). De este modo, se debe entender que occidente co-existe con otras culturas, y estas últimas no pueden ser comprendidas de manera distinta si solo se observan con cristales occidentales que buscan afirmar una unicidad de la realidad desde un sustrato ontológico hegemónico.

La idea del dinamismo cultural imposibilita su completud, lo que, al mismo tiempo, debilita la creencia de verdades universales o valores y normas generales. Santos, propone un eje crucial en este ámbito, el proyecto de la traducción, situando la investigación en la frontera de los conocimientos. Quien traduce obtendrá una nueva visión que resignificará su visión anterior, esto levanta nuevos dilemas en el entendido de que occidente se define como lo moderno y los Pueblos Originarios son definidos como el pasado superado. En este sentido Santos dirá: “El trabajo de traducción incide sobre los saberes en tanto que saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades”. (Santos, 2013:46). Este ejercicio provocativo al entendimiento propio de cada persona, reviste la posibilidad de la adquisición de la inteligibilidad para la comprensión que desde occidente se presenta como incomprensible.

Al llevar el conocimiento a sus áreas fronterizas se identifica un mundo abismal que es producido y reproducido como invisible, inexistente, incomprensible etc. Se asoma la línea divisoria y la inclusión entonces cobra un nuevo sentido semántico. Si la inclusión existe, entonces existen también poblaciones excluidas, postergadas situadas en el plano

de la impertinencia en el contexto moderno. Sin embargo, aquello que fue excluido no significa que no existe, más bien en esa inexistencia, se van produciendo un sinfín de conocimientos, saberes y simbolizaciones representativas de la realidad que hacen de la complejidad social nuevas capas de desafiante decodificación disciplinar. La hermenéutica diatópica entonces, hace de las lenguas vernáculas sus aliadas a la hora de decodificar estas nuevas capas de simbolizaciones fronterizadas por la toponimia de cada lengua, situando al investigador en el borde de su conocimiento, pues las lenguas originarias proporcionan la comprensión de la otra parte del fenómeno, y en conjunto se dará paso a una nueva versión de la comprensión fenoménica investigada.

- 5) **Los métodos cualitativos y críticos:** Todo lo anterior, deriva en una séptima idea que no es ajena a la lógica del lenguaje de las ciencias sociales, que tiene que ver con la consistencia entre líneas teóricas y metodologías pertinentes. Por lo tanto, los puntos anteriores exigen la incorporación de técnicas cualitativas que permitan la realización de procesos etnográficos, la observación participante, los grupos de discusión y la sistematización, con el fin de conocer desde una postura emic la configuración social actual, rescatar la voz de los/as sujetos/as y proliferar las voces de sus actores según su contexto social coherente con la investigación acción participativa, que permita la co-construcción de las transformaciones sociales con el fin de generar conocimientos científicos, construido desde las rigurosidades de la colectividad.

Bibliografía

- Bruckmann, M. (2009). Los movimientos sociales en América Latina. ALAI.
- CAHIL, D. (1993). Independencia, sociedad y fiscalidad: el Sur Andino (1780-1880). Revista Complutense de Historia de América.
- Carrasco, T. y Alcázar, T. (2009). Los pueblos indígenas y los censos en México y América Latina: La cultura en la definición de su identidad. Derecho de los mexicanos; Introducción al derecho demográfico, acervo Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, consultado el, 14.
- Casen, (2011). Pueblos Originarios. Ministerio de desarrollo social. Gobierno de Chile.
- Chihuailaf, E. (1999). Recado confidencial a los chilenos. LOM ediciones.
- Choque, M. y Mamani, C. (2001). Reconstitución del ayllu y derechos de los Pueblos indígenas: el movimiento indio en los Andes de Bolivia. Journal of Latinamerican Anthropology, 6(1).
- Dávalos, P. (2005). Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. Pueblos indígenas, Estado y democracia.
- Derrida, J. (1971). De la gramatología. Siglo Veintiuno Argentina Editores.
- Gálvez, I. (2008). La función utópica en Ernst Bloch. UNAM. Recuperado.
- Geertz, C. (1987). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. La interpretación de las culturas.
- Hall, G. y Patrinos, H. (2005). Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004. B. Mundial (Ed.). Washington DC: Banco Mundial.
- Hidalgo, V. (2005). Cultura, multiculturalidad, interculturalidad y transculturalidad: Evolución de un término. IN MEMORIAM.

Hopenhayn, M. (2002). El reto de las identidades y la multiculturalidad. Pensar Iberoamérica: Revista de cultura, Vol., N°1.

Aparicio y Delgado. (2008). Migraciones latinoamericanas interculturalidad empleo y educación. Revista transnacional para la convivencia intercultural Vol. 9

Le Bot, Y. (2013). La gran revuelta indígena. Editorial Océano.

Leone, M. (2010). Movimientos sociales indígenas en Argentina y Chile en la actualidad. Artículo elaborado para la materia Política Latinoamericana, Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Primer Cuatrimestre.

Lipschutz, A. (1962). El problema racial en la conquista de América, y el mestizaje. Andrés Bello.

Lipschutz, A. (1968). Perfil de Indoamérica de nuestro tiempo: antología, 1937-1962. Andrés Bello.

Loayarza, R. (2011). Eje del MAS: Ideología, representación social y mediación en Evo Morales Ayma.

Monreal, P. (2008). Movimientos indígenas en América Latina: cinco estudios de casos. Movimientos indígenas en Bolivia.

Pailalef, J. (2012). Los Mapuches y el proceso que los convirtió en indios. Psicología de la discriminación. Santiago de Chile: Universidad Tecnológica Metropolitana.

Pairicán, F. (2013). Rebelión en Wallmapu. J. Bengoa et al. Rebelión en Wallmapu. Resistencia del Pueblo Nación Mapuche. Santiago de Chile: Editorial Aún Creemos en los Sueños.

Pineda, R. (2012). El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina.

Rojas, J. (2015). Percepciones sobre una misteriosa alianza: el Taqui Onqoy y los incas de Vilcabamba. Perspectivas latinoamericanas.

- Santos, B. (2010). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Ediciones Trilce.
- Santos, B. (2010). Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur. Plural editores.
- Schkolnik, S. y Del Popolo, F. (2005). Los censos y los Pueblos indígenas en América Latina: una metodología regional. Notas de población, 31(79).
- Silva, J. (2005). Identidad lingüística de los Pueblos indígenas de la región andina. (Vol. 1). Editorial Abya Yala.
- Terena, M. (1993). La resistencia indígena 500 años después.
- Zemelman, H. (2013). Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas.