

MARISTELLA SVAMPA

# DEBATES LATINOAMERICANOS

Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo

Svampa, Maristella  
Debates latinoamericanos / Maristella Svampa.  
- 1a ed - Cochabamba. Bolivia Centro de Documentación e Información - Bolivia. 2016; Edhasa, 2016.  
568 p.; 22,5 x 15,5 cm.  
ISBN 978-99974-844-5-1  
1. Desarrollo. 2. Ensayo

La presente edición ha sido realizada por convenio con Edhasa S.A.

Diseño de tapa: Eduardo Ruiz

Primera edición: agosto de 2016

© Maristella Svampa, 2016  
© Centro de Documentación e Información - Bolivia  
Calle Calama No E-255 Cochabamba - Bolivia

© Edhasa, 2016  
Córdoba 744 2º C, Buenos Aires  
info@edhasa.com.ar  
<http://www.edhasa.com.ar>

Avda. Diagonal, 519-521. 08029 Barcelona  
E-mail: [info@edhasa.es](mailto:info@edhasa.es)  
<http://www.edhasa.es>

ISBN: 978-99974-844-5-1

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

Nro. Depósito Legal: 4-1-1762-16

Impreso por EDOBOL Ltda

Impreso en Bolivia

*A la memoria de Norma Giarracca*



*El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica, es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún impasse. [...] El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje. Para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta. El pensamiento tiene la necesidad estricta de rumbo y objeto. Pensar bien, es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita.*

J. C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*.

*En los últimos años el sociólogo latinoamericano padeció el horror de sus propios clásicos. Es necesario volver a ellos, releerlos o recuperarlos, sobre todo en lo que tienen de experiencia viva frente al neocolonialismo que acompaña desde su nacimiento a las nuevas naciones y en un sentido más, en la posibilidad que los clásicos de América Latina nos dan de repetir sus hazañas, de hablar en pequeños libros de los grandes problemas nacionales. El ridículo rigor de los problemas minúsculos hace que en este momento casi los únicos sociólogos que han escrito libros sobre América Latina o sobre países latinoamericanos sean sociólogos y especialistas en ciencias políticas norteamericanos y europeos. ¿Qué breve historia de América Latina hemos escrito? ¿Qué monografía de la estructura social de nuestros países? ¿Qué historia del sindicalismo y la clase obrera? ¿Qué historia de los*

*monopolios norteamericanos en América Latina o en nuestros países? Éstos son los temas a estudiar y estos temas nos inducen a acercarnos estrechamente a la sociología y la ciencia política, e incluso a dar más y más énfasis a los estudios de ciencia política y de historia contemporánea, como está ocurriendo en los propios Estados Unidos ante una situación de crisis.*

Pablo González Casanova, *La nueva sociología y la crisis en América Latina*, 1969 [1965]: 191.

*Porque muchos de nuestros sueños fueron reducidos a lo que existe, y lo que existe muchas veces es una pesadilla, ser utópico es la manera más consistente de ser realista en el inicio del siglo XXI.*

Boaventura de Sousa Santos

## Índice

|                    |    |
|--------------------|----|
| Introducción ..... | 13 |
|--------------------|----|

### Primera Parte

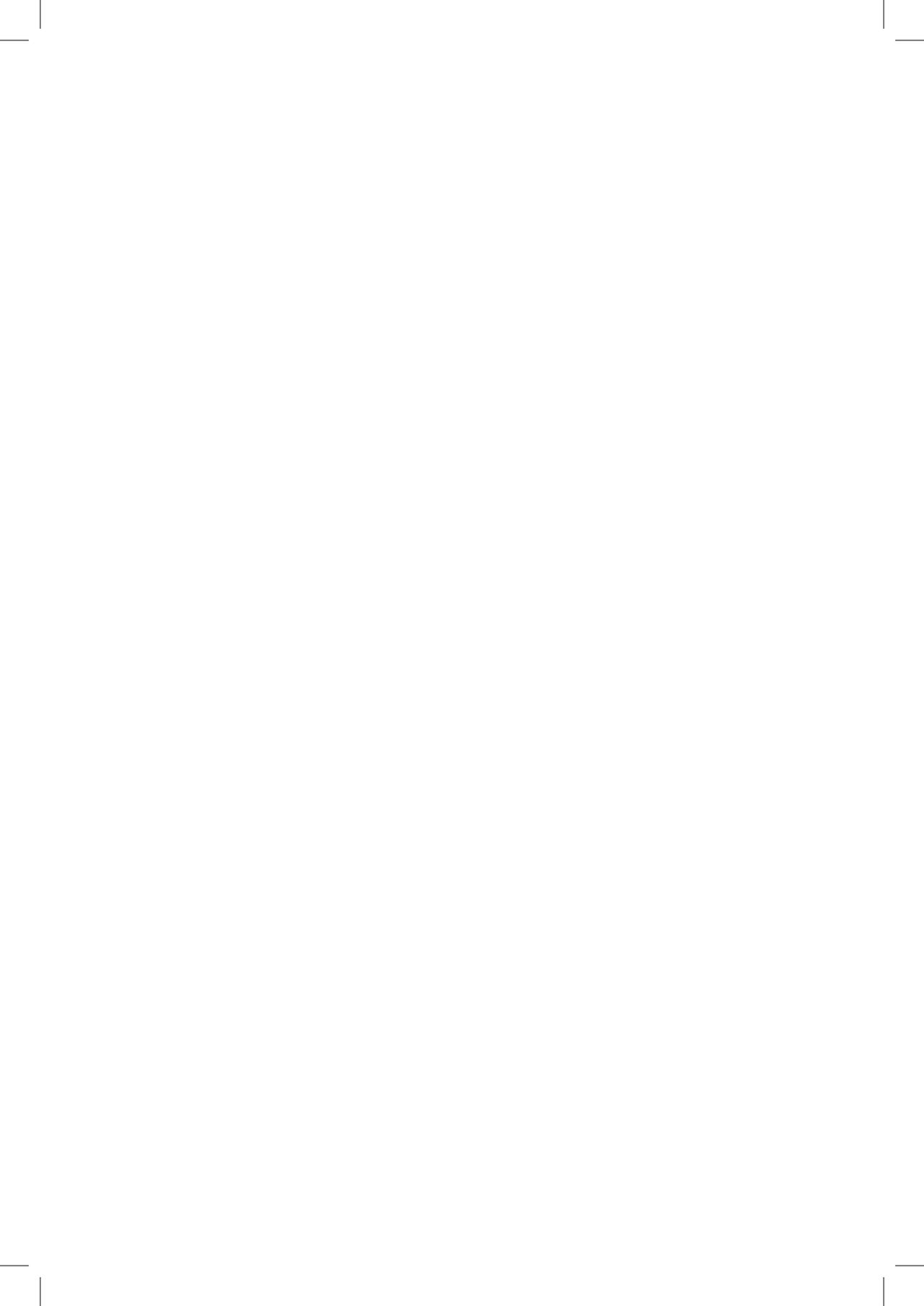
#### Debates latinoamericanos e historia

|  |     |
|--|-----|
| Capítulo 1. El debate sobre lo indígena y la indianidad .....  | 29  |
| Capítulo 2. Entre la obsesión y la crítica al desarrollo ..... | 137 |
| Capítulo 3. La dependencia como eje organizador.....           | 193 |
| Capítulo 4. Populismos, política y democracia .....            | 267 |

### Segunda Parte

#### Escenarios, debates contemporáneos y categorías en disputa

|  |     |
|--|-----|
| Introducción .....   | 323 |
| Capítulo 1. Las vías del indianismo. Los derechos<br>de los pueblos originarios a debate ..... | 327 |
| Capítulo 2. Debates sobre el desarrollo.....   | 367 |
| Capítulo 3. La dependencia como “brújula” .....  | 403 |
| Capítulo 4. Populismos del siglo XXI .....   | 443 |
| Reflexiones finales .....  | 487 |
| Bibliografía citada .....  | 505 |
| Agradecimientos .....  | 563 |



## Introducción

### 1.

Uno de los grandes problemas de la teoría social latinoamericana es el déficit de acumulación, que no se debe solamente al borramiento ocasionado de modo cíclico por dictaduras y exilios, sino también a la recurrente desvalorización y al olvido de lo que hemos producido y elaborado en estas latitudes, esto es, al desdén por los aportes conceptuales, debates de ideas y núcleos temáticos que han recorrido la reflexión teórica y social en América Latina. Existe así una dificultad propia en la construcción del legado, asociado a la gran debilidad en la transmisión –académica y extra-académica–, no sólo en términos regionales sino también generacionales, acentuada por el modo tan contundente con el que tantos académicos e intelectuales latinoamericanos hacen *tabula rasa* –vaivenes políticos y giros epistemológicos mediante– sepultando, a través de una dialéctica sin síntesis, debates y categorías que convocaron en otras épocas una parte importante del pensamiento crítico.

Por otro lado, el déficit de acumulación está ligado también a la vocación antropofágica de la cultura latinoamericana, manifiesta en la histórica voracidad por incorporar otros léxicos, otros vocabularios filosóficos y políticos. Nada de lo ajeno nos es extraño, lo cual, como ya señalaba en 1928 el brasileño Oswald de Andrade, ilustra nuestra capacidad para devorar todo lo ajeno e incorporarlo para crear así una identidad compleja, nueva y constantemente cambiante. Sin embargo, la contracara de este talante intelectual movedizo y omnívoro, de esta hibridez constitutiva, en fin, de esta capacidad de devenir artística, cultural e intelectualmente cosmopolita es también la acentuación de la dependencia intelectual.

También merecen destacarse los procesos de expropiación epistémica. En este punto vale la pena traer al recuerdo una anécdota. Hace poco

tiempo, estando en el Foro Social Mundial, realizado en Túnez en marzo de 2015, mientras esperaba mi turno para hablar, junto con un colega brasileño nos sentamos a escuchar a un conocido economista francés, que en ese momento disertaba sobre la globalización y sus críticos. En su intervención, el buen hombre hizo una referencia a la teoría de la dependencia, y sin vacilar, afirmó que sus fundadores eran Samir Amin y André Gunder Frank. Mi colega brasileño y yo nos miramos sorprendidos; claramente, el pensador africano Samir Amin no es uno de los creadores de la teoría de la dependencia (aunque haya suscripto a sus hipótesis) y si bien es cierto que el alemán Gunder Frank es uno de sus representantes, hay otros, muchos otros –todos ellos brasileños– que han tenido un rol central en la misma (Cardoso, Dos Santos, Marini, Bamberger, entre otros). Pero fundamentalmente, lo que no puede negarse, además del carácter latinoamericano de la teoría de la dependencia, es la importancia que ésta tuvo en los debates de toda una época en el subcontinente, así como su capacidad de irradiación hacia otras regiones del mundo. Sin embargo, el economista francés soslayaba este origen y lo colocaba en otro lugar, omitiendo otros autores, nombrando –como al pasar– sólo aquéllos que no eran latinoamericanos. No tengo dudas que detrás de esta omisión había un acto de expropiación epistémica, un gesto naturalizado en el *habitus* académico dominante.

Antes de continuar, quisiera aclarar que no pretendo autoacuartelarme en una suerte de reivindicación chauvinista a escala regional, ni tampoco caer en la tentación esencialista, tan asociada al ensayismo latinoamericano. Simplemente deseo destacar que en los largos años que llevo transitando la academia y los espacios militantes de variadas latitudes, he podido constatar que no son pocos los intelectuales y académicos de países centrales que incurrir en dicha omisión, que lejos están de abrir la posibilidad de un diálogo de saberes Norte-Sur, contribuyendo así a la expropiación epistémica y la consolidación de las asimetrías.

Por último, tanto la invisibilización de la producción teórica latinoamericana como el proceso de expropiación epistémica alimentan la idea de que en América Latina no habría teorías generales, sino más bien una “mirada específica”, suerte de “producción local”. Más claro, los conceptos que forjarían la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas, lejos de ser generales o teorías con cierta pretensión de universalidad, quedarían encapsulados en lo específico, lo particular, un discurso sobre y desde los márgenes, mar-

cados por el color local, la obsesión por la identidad y el estudio de caso. Las ciencias sociales latinoamericanas, y especialmente aquellas corrientes o perspectivas ligadas al pensamiento popular, quedarían confinadas, como afirma Alcira Argumedo, a “los suburbios del pensamiento, donde se procesan eclecticismos viscosos e intrascendentes” (2009:10).

Diferentes autores han buscado indagar y reconstruir recientemente estas oscilaciones y problemáticas propias del pensamiento y la teoría social latinoamericana. Así, por ejemplo, en su historia del pensamiento latinoamericano, el chileno Eduardo Devés Valdés (2003) sostiene que éste encuentra su clave en la alternancia entre la búsqueda de la identidad y el afán de la modernización, lo cual ha dado lugar a la conformación de diferentes ciclos y espirales, modas, generaciones y escuelas, que recorren los últimos dos siglos de cultura latinoamericana. A partir de esta alternancia, el autor establece una línea que separa a Sarmiento de Martí, a Rodó de Mariátegui, a la Cepal de los dependencistas, a los neoliberales de los decoloniales. Sin embargo, esto no quiere decir que exista, por un lado, un polo cosmopolita, y por otro lado, un polo particularista o americanista. En realidad, la segunda tesis de Devés Valdés –la más interesante– afirma que muchos de los pensadores y ensayistas que sostienen una dimensión no por ello han negado radicalmente la otra; antes bien, han tratado –muchas veces de modo infructuoso– de conciliar ambas. También ocurre que, en distintas etapas de su vida, los autores han marcado con énfasis diferentes sus opciones. Es decir que, sin caer en una contradicción, el pensamiento latinoamericano puede ser comprendido como la historia de los intentos explícitos e implícitos por armonizar ese afán siempre desesperado por la modernización con la obsesión indeclinable por la identidad.<sup>1</sup>

Por otra parte, en su libro *Pensar América Latina*, el sociólogo argentino Marcos Roitman (2009) sostiene que los latinoamericanos nos hemos caracterizado por “definirnos por la negativa”. Existiría así una vocación eurocéntrica por leernos en el espejo de una Europa plena y, a partir de ello, concluir que lo nuestro, lo más característico, lo específico de América Latina, es su déficit, su insuficiencia, su incompletud. La realidad latinoamericana estaría maldita porque ha formado parte del capitalismo colonial y porque además habría en nosotros, latinoamericanos, una frustración de no ser europeos, de no haber sido europeos, de no haber compartido sus virtudes, sus grandezas, de quedar fuera de la historia, de ser –en ese

sentido— marginales. “No hemos sido capaces de construir historia.” La frase condensa el núcleo duro en torno a la idea de déficit. América Latina sería pensada, entonces, como una suerte de apéndice de aquel cuerpo central que son, básicamente, Europa y los Estados Unidos. La maldición recorrería y definiría nuestra condición de subalternos, al tiempo que configuraría la modernidad latinoamericana como una modernidad siempre inconclusa.

Este sentimiento de inferioridad atraviesa de modo ejemplar la filosofía latinoamericana. Tradicionalmente, ésta estaba asentada sobre la conciencia de la insuficiencia y de la ruptura, consagrada a la búsqueda de la singularidad latinoamericana en el marco de la dependencia epistémica. Son varios los autores que han recreado el núcleo original de este talante filosófico, entre ellos el mexicano Leopoldo Zea y el argentino Arturo Roig. Mientras que Zea (1965), gran historiador de las ideas, planteó una reflexión recurrente sobre la búsqueda de la singularidad, Roig (1981) prefirió insistir en el rol fundacional que tiene la experiencia de ruptura para el pensamiento latinoamericano. Pero para ambos, el punto de partida de la filosofía latinoamericana es la pregunta por lo concreto, por lo peculiar, por lo original de América, por la posibilidad misma de la filosofía, revelando por ese camino tortuoso la conciencia de que su existencia es una conciencia marginal y mestiza. Desde este punto de vista, el gran tema del pensamiento americano es la pregunta específica —y no universal— por la cultura americana (Zea: 48). Ciertamente, la filosofía, en su versión ensayística, propuso preguntas sobre nuestra particularidad histórica, donde pesa sobremanera la mirada del otro, el modo de nombrar del otro, cuestión que ha dejado una huella profunda en el proceso de construcción del pensamiento latinoamericano, marcado por la conciencia de la marginalidad, el desarraigo y, por ende, la obsesión por la reflexividad.

A diferencia de la filosofía, sobre la disciplina sociológica pesan otros pecados, ligados al legado normativo clásico. Tal habría sido el peso del modelo normativo que conceptualmente la realidad política latinoamericana se inserta a medio camino, constituyendo una ilustración recurrente de la figura de la “anomalía”. Nada más claro que pensar en los modos en que ha sido definido el populismo para entender esto. Pero no sólo la modernidad e incluso la democracia siempre aparecen como deficitarias e inconclusas, sino también los propios sujetos sociales. Tal es así que, por lo general, la

sociología latinoamericana ha tenido dificultades para pensar la variopinta cartografía social desde la idea de actores sociales plenos (asociada al “grado de clasicidad”, esto es, a la posibilidad de acción autónoma, o de clase). Desde la burguesía, pasando por la clase obrera y las clases medias, éstos son considerados como actores “sólo a medias”, frente a las condiciones estructurales de las sociedades periféricas y la realidad de la dependencia, pero también frente a la heterogeneidad –de origen– del universo social latinoamericano, donde abundan otras categorías reticentes a ser pensadas como actores plenos, desde indígenas, campesinos, hasta informales y desocupados... En un conocido artículo sobre las clases sociales, el sociólogo brasileño Florestan Fernandes (1979) sostuvo que en realidad éstas no eran distintas en América Latina; lo diferente era el modo en que el capital se objetivaba e irradiaba históricamente como fuerza social. Pero esta “diferencia” explicaba por qué América Latina no contaba ni con el “burgués conquistador”, ni con el “campesino inquieto”, ni con el “obrero rebelde”.

En verdad, pocas cosas caracterizan tanto la mirada sociológica latinoamericana como esta voluntad de insertar la interpretación dentro de vastos modelos sociopolíticos que, sin embargo, se encuentran recorridos permanentemente tanto por un exceso como por un déficit interpretativo. Un exceso: en ellos, y desde ellos, se esconde lo que es probablemente una de las particularidades mayores de la modernidad periférica, a saber, el hecho de que el análisis de los principios de funcionamiento de lo político no coinciden, sino raramente, y de manera siempre parcial, con las vivencias de los actores. Un déficit: la inscripción de la acción dentro de totalidades significativas oblitera el espacio de análisis propio de las vivencias políticas, cuyo papel es mayúsculo a la hora de interpretar la naturaleza del vínculo que los individuos establecen con el sistema político (Martuccelli y Svampa, 1997).

## 2.

En las últimas décadas, el pensamiento crítico latinoamericano ha indagado en profundidad la cuestión de la dependencia epistémica. Quisiera destacar tres de estas perspectivas críticas, que ocupan un campo común, en términos de afinidades electivas. En primer lugar, la perspectiva subalternista y poscolonial<sup>2</sup> cuestionó los paradigmas nacional o nacionalista y

marxista, así como también planteó la necesidad de pensar lo subalterno como tal, como algo irreductible cuya voz no podemos apresar ni conocer en su totalidad, en un marco en el cual, además, las identidades son siempre migrantes y cambiantes.<sup>3</sup> Los sectores populares no son sólo heterogéneos sino que existen una multiplicidad de universos diferentes (“sociedades abigarradas”, según Zavaleta), entre los cuales no siempre es posible extender puentes o pasarelas (no en términos de necesidad ontológica): sea que hablemos del mundo campesino, de los indígenas, del universo de los trabajadores formales, los trabajadores informales, de los desocupados, etc. Es decir, hay, efectivamente, un sujeto popular, subalterno, migrante, cambiante, que se declina en plural y que debe ser abordado desde la diversidad, sin despojarlo por ello de voz propia. Sin duda, dicha corriente, a la vez histórica y antropológica, que buscó detectar los momentos de emergencia de los subalternos en distintos ciclos o momentos históricos en América Latina, tiene mucho que aportar a la hora de analizar los autodenominados gobiernos progresistas, abordando los avatares de la dialéctica entre la emergencia de lo subalterno y los procesos de resubalternización. En la actualidad, los trabajos de la teórica e historiadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, hacen hincapié precisamente en estos aspectos, que vuelven a colocar en el centro el tema del colonialismo interno, entendido éste como un modo de dominación, internalizado en la subjetividad (2015: 83). Más aún, leído desde un horizonte de larga duración, el colonialismo interno es conceptualizado como un “marco estructural de las identidades” (León Pesantez, 2013).

La segunda corriente crítica es la perspectiva decolonial, que aparece condensada en el concepto de *colonialidad del poder*, propuesta por el sociólogo peruano Aníbal Quijano que subraya la dimensión económico-política de la colonialidad, como patrón de dominación general, de carácter etno-racial, y se refiere a la herencia colonial. Retomando esta definición, Edgardo Lander, en un libro muy difundido publicado en el año 2000, acuñó el concepto de “colonialidad del saber”, como una extensión de aquel otro, basado en la dimensión epistemológica: así nuestras ciencias sociales han naturalizado los conceptos y las categorías de las ciencias sociales que se pergeñaron con la expansión del colonialismo. Más aún, esta naturalización de las diferentes dimensiones de la modernidad tiene como piso la derrota de nuestras culturas tradicionales y de las culturas populares

o plebeyas y el triunfo de una nueva realidad (capitalista) que organizó el tiempo y los territorios de manera diferente. La naturalización de la idea de progreso, por ejemplo, con toda su jerarquía de pueblos, estados, naciones, experiencias históricas, continentes; la naturalización de la idea misma de naturaleza humana como proveniente de esa experiencia liberal europea; la naturalización del proceso de diferenciación social; y, por ende, también, la naturalización de la superioridad de algunos saberes sobre otros. Este proceso de naturalización se ha acentuado con la profesionalización de las ciencias sociales. La idea de civilización, desarrollo, modernización, son distintos conceptos que van, en ese sentido, configurando un paradigma de la normalidad (Lander, 2000: 9-11). La propuesta de Lander se inscribe en la larga búsqueda “de perspectivas del conocer no eurocéntrico”, que se remontan a los valiosos aportes de autores como José Martí y José Carlos Mariátegui, y más cercanamente incluye a Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Cathérine Walsh, entre otros (Lander, 2000: 5). En suma, la colonialidad tiene dos caras; no es solamente un hecho histórico en sí, el colonialismo, sino que tiene su expresión, también, en la negación de distintas realidades y del saber producido por esas otras realidades. A estas dos dimensiones, el colombiano Santiago Castro Gómez (2012) agrega la “colonialidad del ser”, pero entendiendo ésta no como una dimensión más del proceso de la colonialidad, sino enfatizando la existencia de tres ejes, irreductibles entre sí, que aluden a una diversidad de lógicas. No habría así un patrón único, sino dimensiones diferentes: una, de tipo económico-político, otra epistemológica, y por último, una ontológica, referida al modo en cómo el capitalismo se ha convertido en estilo de vida de millones de personas.

Por último, en esta línea es necesario destacar el aporte de *Epistemología del Sur*, del ensayista y pensador portugués Boaventura de Sousa Santos, quien sostiene desde hace décadas un diálogo constante con América Latina, sus luchas y sus espacios intelectuales.<sup>4</sup> Según Santos, “la epistemología del sur apunta a la búsqueda de conocimiento y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo” (2009). El autor propone reemplazar la Razón indolente, propia del conocimiento hegemónico, cuya concepción temporal se apoya

en la contracción del presente y la expansión del futuro, por la Razón cosmopolita, que expande el presente (para conocer y valorar la experiencia social en curso) y contrae el futuro, la cual debe ser fundada a través de tres procedimientos metasociológicos: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción (2009: 100-101). Los presupuestos de *Epistemología del Sur* serían así la ecología de los saberes y la traducción intercultural. Mientras que la ecología de los saberes es “el diálogo horizontal entre conocimientos diversos, incluyendo el científico, pero también el campesino, el artístico, el indígena, el popular y otros tantos que son descartados por la cuadrícula académica tradicional”, la traducción intercultural es el procedimiento que posibilita crear entendimiento recíproco entre las diversas experiencias del mundo.<sup>5</sup> Para Santos, se aprende en el contexto de las luchas y se construyen conceptos y teorías al calor de las luchas, y en diferentes oportunidades son los propios movimientos sociales los que construyen también esas teorías y esos conceptos. Entonces, no se trataría solamente de desarrollar una ecología de saberes diferentes que implique iluminar o visibilizar aquéllos saberes que fueron suprimidos, esos saberes vernáculos o aquéllos que provienen de los pueblos originarios, sino una propuesta epistemológica, una manera de concebir la producción del saber al calor de las luchas sociales.

### 3.

Este libro nació como un desafío a la vez político, intelectual y pedagógico hace poco más de siete años, cuando en ocasión de participar en una mesa redonda en las Jornadas de Sociología en la Universidad Nacional de La Plata (diciembre de 2008, cuando todavía no era profesora de esa casa de estudios), escribí un artículo sobre la actualización de ciertos debates latinoamericanos en el actual escenario político latinoamericano. En él me refería a tres debates nodales que contaban con una larga y rica historia en la región, instalados en la frontera porosa entre el campo intelectual y el campo político: el primero de ellos aludía al avance de las luchas indígenas y, por ende, se preguntaba sobre el lugar de los pueblos originarios y de la matriz comunitaria en el proceso de construcción de la nación; el segundo, volvía sobre la reactualización del populismo en diferentes regímenes

latinoamericanos y se preguntaba sobre el sentido y la interpretación de esta línea de acumulación histórica; el tercero, hacía referencia al retorno en fuerza de un concepto-límite del pensamiento latinoamericano, el desarrollo, a través de la expansión de diferentes formas de extractivismo, y se preguntaba por la actualización de una cierta “ilusión desarrollista” (Svampa, 2010a).

Asimismo, en dicho artículo afirmaba que el cambio de época registrado desde el año 2000, a partir de la desnaturalización de la relación entre globalización y neoliberalismo, había configurado un escenario transicional, el cual iba mostrando una clara tendencia de rearticulación entre tradición populista y extractivismo neodesarrollista. Desde ese punto de vista, me preguntaba de qué modo coexistirían o podían coexistir estas tres tendencias o, más simple, qué sucedería con el proyecto de autonomía de los pueblos indígenas, expresado en el desafío de crear un Estado plurinacional y el ascenso y la multiplicación de las resistencias colectivas, de carácter ecoterritorial.

Presenté aquel texto liminar en diferentes reuniones y espacios académicos, entre ellos en un curso corto que dicté en el Doctorado de Estudios Latinoamericanos, en la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), en 2010, que me convencieron de que si verdaderamente deseaba dar densidad conceptual y cierta consistencia narrativa a dichos debates, debía sumergirme en la historia del pensamiento y las ciencias sociales latinoamericanas. Eso busqué concretar a través de la cátedra de “Debates latinoamericanos”, que inicié ese mismo año en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), dependiente de la carrera de Sociología, y que sostengo en la actualidad, ya bajo el nuevo título de “Teoría social latinoamericana”.

Cabe subrayar también que en el año 2009 tuve la ocasión de compartir con otros colegas de América Latina un encuentro en la Universidad de Costa Rica, cuyo tema era “la sociología latinoamericana hoy”. Algunos de las preguntas abordadas fueron los siguientes: ¿Puede hablarse de *sociología latinoamericana*? ¿Hay una especificidad o especificidades de la *sociología latinoamericana*? ¿Cuál es hoy el papel del sociólogo en América Latina y los usos de la disciplina sociológica? ¿Para qué sirve la sociología en nuestra región? Sin duda, aquel encuentro estuvo también entre los disparadores de esta investigación.<sup>6</sup>

Los años que llevo dictando dicho curso en la UNLP me convencieron de que debía lidiar con tres desafíos mayores. El primero y fundamental es que existen archivos y bibliotecas infinitas sobre el tema indígena en América Latina. No hay más que andar un poco por países como México, Guatemala, Bolivia, Perú y Ecuador, por poner sólo algunos ejemplos, para tomar conciencia de la enormidad de los aportes realizados desde diferentes disciplinas, de la inabarcable multidimensionalidad de la temática, de la complejidad insoslayable en términos regionales; en fin, de la riqueza en cuanto a historia de luchas y de generaciones, visible tanto en la experiencia organizacional como en la reflexión social, filosófica y literaria, recogida en libros, declaraciones, manifiestos y artículos, sin descontar los importantes aportes de la tradición oral latinoamericana. De modo que hubo que tomar decisiones sobre el trabajo de reconstrucción histórica y justificar el porqué de la elección de determinados países y la ausencia de otros. En función de ello, tal como explico en el capítulo 1, decidí acotar la presentación sobre la cuestión indígena, remitiéndome a cuatro países: México, Bolivia, Perú y Argentina.

En este punto quisiera hacer referencias a mi trayectoria personal. Aunque vengo de tierras patagónicas, traspuse el umbral de entrada al mundo indígena la primera vez que visité el Noroeste argentino, en el año 2000, para dictar un curso sobre “Modernidad y teoría social” en la Universidad Nacional de Jujuy. En los años siguientes, realicé varias investigaciones y escribí diversos libros sobre movimientos sociales en la Argentina, muy particularmente, sobre las organizaciones de desocupados, hecho que me permitió también compartir el mundo de las resistencias populares y las luchas plebeyas, al tiempo que iba redefiniéndome como intelectual anfibia (Svampa, 2008).

A partir de diciembre de 2003, luego de la caída del presidente Sánchez de Lozada, inicié un camino sin retorno hacia la América Latina insurgente, la de las luchas indígenas y antineoliberales, a través de visitas recurrentes a Bolivia, país que abrió en mí la posibilidad de pensar y experimentar otras racionalidades y otras relacionalidades políticas, a partir de las intensas movilizaciones indígenas y, años después, de la discusión de conceptos novedosos como “Estado plurinacional”, “autonomías” y “Buen Vivir”. Las visitas a otros países latinoamericanos, como México, Ecuador y Perú, no hicieron más que potenciar mi interés por las lecturas y los debates acerca del lugar de los pueblos originarios en América.

Sin embargo, gran parte de estos debates son ignorados en la Argentina, un país que construyó una narrativa sobre la identidad nacional a partir del genocidio originario (Diana Lenton) y de la negación de lo indígena. “El miedo a ser nosotros mismos”, como decía Rodolfo Kush, tuvo su traducción en el estereotipo del crisol de razas que iluminaba con sus reflectores a los inmigrantes descendidos de los barcos, dejando en la sombra más postrera a todos aquéllos que, en nombre del Progreso —y con el Remington en la mano—, el poder estatal había descartado y barrido. Los indios, como añadía David Viñas, fueron así “nuestros primeros desaparecidos”...

El segundo desafío con el que tuve que aprender a lidiar fue el de aceptar el necesario carácter incompleto y arbitrario que tendría dicha reconstrucción, ya no en términos de profundidad respecto de cada uno de los debates encarados, sino más bien, referido a otros debates igualmente importantes, que recorren la historia regional y están presentes en el actual escenario político. En esa línea, tomé la decisión de no incluir algunos de ellos, como por ejemplo, la cuestión campesina—, un tema que tiene un indudable peso específico en la historia latinoamericana. Su vastedad y su evidente complejidad me llevaron a tomar tal decisión, aun si soy consciente de que algo podemos leer del mismo, a través de su conexión —en algunos tramos— con la cuestión indígena y la cuestión del populismo. Sin embargo, no dejo de reconocer que esta ausencia imperdonable es una asignatura pendiente, mucho más teniendo en cuenta —o quizá a raíz de ello— mis propios orígenes familiares rurales. Asimismo, opté por incorporar otro gran debate clásico, el de la Dependencia. Ciertamente, pese a la emergencia de un espacio latinoamericano; pese a la existencia de un “nuevo regionalismo desafiante” (la bella expresión es de Jaime Preciado Coronado) —ilustrado de modo ejemplar por lo sucedido en la Cumbre de Mar del Plata, en 2005, cuando los países latinoamericanos dijeron no al ALCA, pese a la proliferación de bloques latinoamericanistas y progresistas (ALBA, CELAC, entre otros), en fin, pese al despliegue de una gran prédica antiimperialista y de corte emancipatorio, la dependencia estructural es y, más aún, todo parece indicar, continuará siendo parte integral de nuestro horizonte futuro como naciones periféricas. Es en razón de ello que decidí incorporar el debate sobre la dependencia, categoría y enfoque que —como ya ha sido dicho— tuvo una gran capacidad de irradiación —teórica y

política— en los años 60, para preguntarme luego acerca de su actualización en el presente escenario latinoamericano.

El tercer desafío fue de índole material, relativo al acceso a la bibliografía. A diferencia de México, la Argentina no es un país que se destaque por cultivar una tradición latinoamericanista y de ello dan cuenta nuestras exiguas bibliotecas públicas y universitarias, así como nuestras librerías. En razón de ello, las visitas a otros países de la región, la conversación con diferentes amigos/as y colegas latinoamericanos fue crucial para el acceso a la bibliografía. Debo rescatar muy especialmente los febriles recorridos por la calle Donceles, en el centro histórico de la ciudad de México, cerca de la Plaza del Zócalo, en cuyas increíbles librerías de viejos y usados pude encontrar una parte de los libros que aparecen citados en esta investigación. Asimismo, otra parte importante de los textos utilizados están disponibles en la web, y por último, un pequeño número de libros que alguna vez creí inhallables me fueron suministrados por amigos, o logré comprarlos por Internet.

De ese modo, el libro-investigación quedó estructurado en dos partes, en torno de cuatro debates fundamentales, en el siguiente orden de exposición: la cuestión indígena, la cuestión del desarrollo, la cuestión de la dependencia y la cuestión del populismo. Mientras la primera parte, “Debates latinoamericanos e historia”, como su título lo indica, propone a lo largo de cuatro capítulos un recorrido y una reconstrucción histórica de cada uno de los debates, la segunda parte, titulada “Escenarios, debates contemporáneos y categorías en disputa”, se ocupa de presentar en los cuatro capítulos finales una interpretación personal de la actualización de cada uno de esos debates en el presente latinoamericano.

La apertura por la vía de la presentación de la cuestión indígena no es casual; más aún, la colonialidad es el marco que permite comprender e integrar el resto de los debates —más canónicos— de América Latina. Sostengo que estas cuestiones nodales han recorrido una parte importante de las ciencias humanas y sociales latinoamericanas, por encima de las diferentes tradiciones teóricas y metodológicas, así como de los estilos argumentativos que éstas desarrollen. Los debates que veremos en este libro se hallan en el cruce de diversos campos teóricos, principalmente el de la teoría social, la historia de las ideas y el pensamiento social latinoamericano. Incluyen, por ello, un amplio abanico de disciplinas, tales como la economía política y la sociología política, la antropología y la historia, la filosofía y los estudios culturales.

Por último, tal como afirman Briceño León y Heinz Sontag, “La ciencia social se ha debatido en América Latina entre dos tendencias: o responder al pueblo, a su sociedad en su singularidad y en sus urgencias; o responder a su época, a su tiempo, a los requerimientos que el rigor científico y el saber universal demandan. La gran promesa del pensamiento latinoamericano, la ambición cimera, fue resumida hace un siglo por José Martí, cuando escribió que debía darse respuesta a ambas tendencias y ser una persona de su tiempo y de su pueblo” (1998). Ciertamente, lo propio del pensamiento crítico latinoamericano es que éste extrae sus tópicos, su talante teórico, su potencia, de los conflictos sociales y políticos de su tiempo, del análisis de la dinámica propia de acumulación del capital y de las formas que asumen las desigualdades sociales, raciales, territoriales y de género en nuestras sociedades. Este libro se inserta en dicha tradición crítica del pensamiento latinoamericano, la cual busca conciliar mirada global y análisis concreto, asociado a la idea de intelectual público y político, comprometido con un proyecto de cambio.

En suma, históricamente los diferentes modos que ha asumido la colonialidad del saber (Quijano, Lander) o el colonialismo interno (en términos de Silvia Rivera) se han expresado en una tendencia a la invisibilización y el borramiento de la producción teórica local, de otras formas de ver e interpretar el mundo, que cuestionan la idea de un patrón único o universal de modernidad. Así, la “ceguera epistémica” (Machado Aráoz, 2012), la dependencia intelectual, el legado colonial, la dificultad de institucionalización, las diásporas temáticas vinculadas con los diferentes desarrollos nacionales y las rupturas políticas explicarían dicha dificultad por consolidar una tradición de pensamiento regional pasible de ser transmitida a través de las diferentes generaciones y países. Este libro es una apuesta en contra de esos borramientos y tentativas constantes de subalternización de la producción teórica local y sus debates fundamentales. Es un intento por explorar determinadas líneas de acumulación histórico-conceptual, que hacen a la construcción de una tradición crítica latinoamericana en términos de ideas y teorías, de conceptos críticos y conceptos-horizonte, atravesados por intensos debates teóricos y políticos. Es, en consecuencia, una apuesta por realizar aquéllo que Boaventura de Sousa Santos denominó como “sociología de las ausencias” y “sociología de las emergencias”: un aporte que busca recuperar y traer a la luz ciertas líneas de acumulación del pen-

samiento crítico, que hoy vuelven a interpelarnos como latinoamericanos, en las fronteras siempre porosas del campo intelectual y el campo político.

## Notas

<sup>1</sup> Asimismo, la tercera tesis de Devés Valdés es que “no corresponde definir qué es modernización y qué es identidad”. Si bien habla de la existencia de “paradigmas”, sostiene que lo importante es la caracterización de lo que los diferentes autores entienden por modernización e identidad en diferentes épocas.

<sup>2</sup> La crítica poscolonial está vinculada a otros pensadores del Sur, a saber, Ranajit Guha, P. Chatterjee y Gyan Spivak, entre otros.

<sup>3</sup> En 1993 se dio a conocer el manifiesto inaugural de los estudios subalternos, el cual tuvo como promotores a académicos latinoamericanos residentes en los Estados Unidos. Este manifiesto planteaba la necesidad de pensar no sólo las nuevas dinámicas o nuevas problemáticas ligadas a la globalización, sino también a los sectores subalternos en América Latina, cualquiera sea la forma en la que éstos aparecen (hacienda, nación, lugar de trabajo, sector informal). Proponía encontrar el *locus* desde donde la subalternidad habla como sujeto político y social. *Teorías sin disciplina. Manifiesto Inaugural*, Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1993. Disponible en [www.ensayistas.org/critica/teorialcastro/manifiesto.htm](http://www.ensayistas.org/critica/teorialcastro/manifiesto.htm).

<sup>4</sup> Propuesta de esos diálogos críticos es su entrevista-conversación con Silvia Rivera. Véase Sousa Santos, 2015.

<sup>5</sup> Disponible en [www.other-news.info/noticias/2012/02/entrevista-a-boaventura-de-sousa-santos](http://www.other-news.info/noticias/2012/02/entrevista-a-boaventura-de-sousa-santos).

<sup>6</sup> El organizador de dicho encuentro fue el costarricense Jorge Rovira.