

Distr.
RESTRINGIDA

LC/R.1578
5 de octubre de 1995

ORIGINAL: ESPAÑOL

CEPAL

Comisión Económica para América Latina y el Caribe

EL ETNODESARROLLO DE CARA AL SIGLO VEINTIUNO

Este documento fue preparado por la División de Desarrollo Social de la CEPAL, y contó con la colaboración del consultor Sr. Bernardo Muñoz.

No ha sido sometido a revisión editorial.

95-10-1203

INDICE

	<u>Página</u>
RESUMEN	v
INTRODUCCION	1
I. ETNODESARROLLO: RELEVANCIA Y ORIGENES	2
1. ¿Por qué etnodesarrollo?	2
2. ¿Por qué re-evaluar?	3
3. Orígenes del etnodesarrollo latinoamericano	4
II. CUATRO EJES DEL ETNODESARROLLO: EL DISCURSO FUNDACIONAL	6
1. Fortalecer la cultura propia	7
2. Identidad como pueblo	8
3. Autodeterminación y territorio	9
4. Autogestión de su propio proyecto de desarrollo	10
III. EL ETNODESARROLLO A FINALES DE SIGLO	11
1. Cambios en el contexto general y en el discurso indígena	11
2. Primera vertiente. Cultura propia y apropiación cultural: los caballos de Lautaro y de los caballos de Troya	13
3. Segunda vertiente. Identidad y relaciones interétnicas	17
4. Tercera vertiente. Autodeterminación y autonomía: reprocesando el discurso erritorial	22
5. Cuarta vertiente. Autogestión y propositividad	25
IV. VIGENCIA U OBSOLESCENCIA DEL ETNODESARROLLO	28
BIBLIOGRAFIA	30

RESUMEN

Durante la década de los setenta, emergió en América Latina una escuela de pensamiento, y una propuesta sobre el desarrollo indígena que llegaron a llamarse "etnodesarrollo". Este discurso fundacional del etnodesarrollo postulaba que para los pueblos indígenas, largamente postergados y generalmente negados en cuanto a la legitimidad de su identidad propia, el desarrollo era algo más que el mejoramiento del nivel material de vida. El etnodesarrollo subrayaba la importancia que tienen también el fortalecimiento de la cultura propia, el valor de la identidad como pueblo, la centralidad de la recuperación de tierra y territorio, y la autogestión por parte de los pueblos indígenas de un desarrollo realmente propio.

A finales de siglo, resalta el tono denunciatorio y confrontacional de este discurso fundacional, que contrasta con el **ethos** de finales de siglo en que priman el pragmatismo, el rechazo de las posturas dogmáticas y la concertación de esfuerzos constructivos. Sin embargo, el marco conceptual original del etnodesarrollo sigue siendo enormemente relevante para el debate actual sobre el futuro de los pueblos indígenas en un mundo cambiante. Con ciertas excepciones y despejado de algunas expresiones retóricas, el discurso fundacional del etnodesarrollo merece un mayor análisis por los aportes que puede hacer a la elaboración de una propuesta constructiva de desarrollo indígena para el siglo que se acerca.

El complicado mosaico de campesinos indígenas y grupos tribales se presenta ante los futuros proyectos de desarrollo como un gran desafío a la capacidad creativa de los investigadores internos y externos para transformar lo que ha sido un choque desafortunado en un encuentro fértil. El intercambio cultural con otras sociedades, y no su extirpación, es lo que ha permitido el avance del proceso civilizador".

Stefano Varese y Gary Martin, 1993

INTRODUCCION 1/

En el debate actual sobre la problemática indígena en América Latina, aparece con cierta frecuencia el término "etnodesarrollo". Por lo general, cada autor define el concepto a su manera, o no ofrece una definición explícita. Sólo muy excepcionalmente se da una elaboración teórica al concepto de etnodesarrollo en los escritos recientes, a pesar de que existe desde hace tiempo un cuerpo de discusión sobre la teoría del etnodesarrollo en el contexto latinoamericano. Esta relativa ausencia de referencia al corpus teórico existente tiene un costo en términos de un menor grado de claridad en la discusión entre autores que utilizan terminologías similares pero con contenidos conceptuales disímiles. El actual olvido relativo de las elaboraciones teóricas anteriores sobre el etnodesarrollo 2/ (las cuales serán resumidas aquí) tiene sus razones históricas, que vale la pena dilucidar.

En efecto, el principal objetivo de este trabajo es re-evaluar la utilidad de los conceptos originales del "discurso antropológico crítico" (Bonfil Batalla; 1981), que conforman lo que llegó a llamarse el etnodesarrollo latinoamericano, para las emergentes realidades de fin de siglo —tan

1/ Se agradecen los comentarios hechos por Eduardo Bascuñán, Milka Castro y Francesco Chiodi a una versión preliminar de este trabajo.

2/ Subsumimos bajo el término **etnodesarrollo** un conjunto de conceptos, compatibles y complementarios entre sí, que fueron desarrollados en el mismo debate de la década de los setenta, bajo los rúbricos de "indianismo", "nuevo indigenismo", "antropología social de apoyo", etc. Lo hacemos a pesar de que algunos especialistas objetan esta palabra, sea porque encuentran poco claro el concepto de etnia, sea porque éste sería usado para negar la calidad de pueblo o nación, o porque "desarrollo" sería un concepto esencialmente evolucionista (Mires 1991). Pensamos que el término tiene la ventaja de denotar sucintamente una propuesta específica, una "escuela de pensamiento" coherente y bien identificada con una época y un grupo de pensadores entre los cuales se destacan Bonfil, Varese, Colombres y Stavenhagen, entre otros. En este trabajo utilizamos el término **desarrollo indígena** como referente más neutral y abarcativo, que incluye pero no se limita al etnodesarrollo, que es la propuesta específica que proponemos evaluar aquí.

diferentes de las de las décadas anteriores—. En especial se evaluará la posibilidad de transformar sus principios abstractos en propuestas concretas de acción. Se concentra el análisis en el contraste que existe entre ese discurso fundacional del **etnodesarrollo** y las reflexiones de una nueva generación de líderes e intelectuales indígenas y de antropólogos que buscan nuevas orientaciones para el desarrollo indígena en los nuevos tiempos.

Este trabajo no intenta realizar una reseña exhaustiva de la literatura relevante, ni la del discurso fundacional del etnodesarrollo, ni de los trabajos recientes sobre el tema, sino plantear la relevancia y urgencia actuales que reviste un debate teórico más profundo sobre el etnodesarrollo.

En el análisis de estos dos discursos presentado a continuación se espera contribuir a la constitución del marco conceptual de un nuevo desarrollo indígena que empieza a emerger en este fin de siglo, particularmente para la formulación y evaluación de programas y proyectos de desarrollo de los pueblos indígenas de la región. Tampoco se pretende elaborar aquí una nueva propuesta terminada, sino de contribuir al debate señalando algunos elementos que deben ser tomados en cuenta en esta labor, y dirigir la atención a los aportes potenciales y a las limitaciones del discurso fundacional del etnodesarrollo en ello.

I. ETNODESARROLLO: RELEVANCIA Y ORIGENES

1. ¿Por qué etnodesarrollo?

Los pueblos indígenas han empezado ya a perder su invisibilidad frente a la sociedad civil y al estado en América Latina. Paulatinamente, y especialmente a partir del Quinto Centenario y el Año Internacional de los Pueblos Indígenas, crece la conciencia de los problemas de exclusión y pobreza que padecen los pueblos indígenas de la región.

Partiendo de la constatación de la perduración de alrededor de treinta a cuarenta millones —dependiendo de los criterios de análisis utilizados— de individuos agrupados en torno a etnias originarias de América Latina (la base demográfica y cultural para la creación europea del "indio"), parte importante de la sociedad civil y varios de los Gobiernos han empezado a reconocer que su sobrevivencia como etnias y como culturas es a la vez cuestión de uno de los más esenciales de los derechos humanos, y que la identidad propia como integrantes de pueblos originarios constituye también una necesidad humana básica.

El "desarrollo", en este contexto, cobra un sentido especial: los pueblos indígenas demandan apoyo para salir de la pobreza y para tener acceso al conocimiento, pero no a costa de la destrucción de sus culturas y de su propia identidad. Está claro, a estas alturas, que la asimilación no es posible ni deseable en sociedades todavía marcadas por el etnocentrismo y el desprecio al "otro" diferente. Aun en caso de lograrse un alto grado de valoración de la diversidad cultural en la sociedad dominante, las experiencias de culturas destruidas, en materia de índices de alcoholismo y suicidio, son claras en cuanto a recordar la necesidad de todo ser humano de pertenencia a su cultura y de sentir una identidad que le otorgue una autoimagen positiva.

Apoyar esta revitalización cultural se hace una tarea insoslayable del Estado tanto para corregir la inequidad interétnica histórica como para rescatar el aporte que ofrecen estas culturas al patrimonio común nacional y mundial. El espíritu de varias declaraciones y convenios

intergubernamentales, tanto de las Naciones Unidas como de la Organización Internacional del Trabajo, la Organización de Estados Americanos, las Cumbres Iberoamericanas, etc., deja fuera de duda que todo Gobierno democrático tiene el deber de aportar a la concreción de estos derechos y a la reducción de la pobreza mediante programas diseñados y gerenciados por los mismos pueblos originarios.

El presente trabajo cobrará sentido justamente a partir del supuesto que éste será de utilidad en contextos democráticos de creciente apoyo a, y espacio para, los pueblos indígenas en varios países de la región. Cumplidas estas condiciones, se hace necesario un marco teórico para la elaboración e implementación de propuestas eficaces de desarrollo humano para los pueblos indígenas del continente. Un paso obligado hacia esa elaboración es la re-evaluación de la principal propuesta de desarrollo indígena ya constituida: el etnodesarrollo, en su discurso fundacional (o "fundamental" en la terminología de Foucault:1980) de hace alrededor de dos décadas.

2. ¿Por qué re-evaluar?

En el cuarto de siglo desde la emergencia del concepto de etnodesarrollo en América Latina, el mundo ha cambiado profundamente —y con ello la visión de la realidad misma ha cambiado para casi todos nosotros—. Como se sabe, la época de los setenta fue señalada por la legitimación de posturas dogmáticas en el campo intelectual, por la ausencia de democracias auténticas en todos menos un puñado de países de la región, y por la realidad estructuradora de la guerra fría, que entre otras consecuencias llevaba a la represión de protestas de injusticia, por un lado, y a la conclusión, por el otro, de que la vía armada era la única viable para lograr avances en la justicia social. Fue una era marcada por discursos doctrinarios, con las presiones hacia la ortodoxia propias de las doctrinas (Foucault 1980: 36).

El nacimiento del etnodesarrollo, naturalmente, no fue ajeno a esa realidad, ni al ethos prevaleciente en los años setenta, de ideologización y dogmatización confrontacional^{3/}. Esto es evidente al releer los textos claves, (muchos de los cuales reconocen la contribución clave del pensamiento, por ejemplo, de Franz Fanon), y persiste en su desarrollo conceptual durante gran parte de los años ochenta (Bonfil 1982, Durston 1980 y 1982, Stavenhagen 1988)^{4/}.

Pero en el escenario societal actual, en que los cambios revolucionarios en general y la vía armada en particular han sido descartadas por la gran mayoría de los pensadores progresistas, y en que se percibe que la totalidad de actores sociales está obligada a negociar y a llegar a conciertos

^{3/}Tampoco hay que olvidar la enorme influencia que tuvo en el nacimiento del "indigenismo crítico" el surgimiento en los mismos años de la gran ola contestaria y democratizadora mexicana, que fue frenada mediante la matanza de la Plaza Tlaltelolco en 1968. Este movimiento, y la reacción del Estado a ello, contribuyeron a que en "la ideología y práctica indigenista se generara una crisis profunda que desembocará en una reformulación radical de sus fundamentos" (Citarella 1990: 31).

^{4/}Hasta cierto punto, y paradójicamente, el mismo discurso del etnodesarrollo en esta época se "occidentalizó" en la medida en que se basaba en corrientes de pensamiento político europeo más que en elementos de la cultura indígena propia.

mínimos de convivencia y complementariedad^{5/}, surge la pregunta: ¿Es el discurso del etnodesarrollo **esencialmente y solamente** confrontacional (de exigencias y denuncias), o contiene bases para una estrategia **negociadora y propositiva** interétnica?

Por otro lado, para la propositividad y la concreción de esas propuestas al interior de un pueblo indígena, el etnodesarrollo ¿se quedaba en el discurso y en las abstracciones teóricas, o al contrario ofrece un marco conceptual para programas y proyectos reales y específicos de desarrollo autogestionado de los mismos pueblos indígenas?

Las respuestas se encuentran, por un lado, en el análisis de las formulaciones del etnodesarrollo de épocas pasadas (décadas de los setenta y ochenta), pero también en las nuevas elaboraciones y concreciones de autores más recientes, entre ellos los pensadores de los movimientos indígenas.

3. Orígenes del etnodesarrollo latinoamericano

Desde el primer siglo de la conquista europea de América han habido propuestas "indigenistas" -por lo demás, ampliamente conocidas- que denunciaban las violaciones de los derechos de los pueblos originarios, incluido su derecho a mantener vivas sus propias culturas, y que proponían medidas legales, dentro del orden establecido, para proteger a estos pueblos y sus culturas (Stavenhagen, 1988). Los conceptos de etnodesarrollo y de indianidad emergieron en la región en fecha relativamente reciente, desde el rechazo al integracionismo y desde la creciente percepción entre indígenas y antropólogos no-indígenas del carácter esencialmente paternalista del indigenismo académico y protector.

Estas corrientes, diferentes entre sí pero fuertemente coincidentes en sus diagnósticos esenciales y sus postulados básicos, se consolidaron bajo el nombre de etnodesarrollo hacia principios de los años ochenta, particularmente con ocasión de un encuentro auspiciado por la UNESCO y la FLACSO de San José Costa Rica en 1981 ^{6/}.

^{5/} La persistencia actual de conflictos armados entre pueblos indígenas y gobiernos da testimonio de que este "escenario actual" no está consolidada, sino que en muchos casos persisten las trabas estructurales y políticas de décadas pasadas como también perduran las percepciones de imposibilidad de superarlas sin transformaciones totales y violentas.

^{6/} De hecho, ni los antropólogos del indigenismo crítico ni los movimientos indígenas de la época estaban completamente de acuerdo en todos sus argumentos. Como señalaba Bonfil (1978:144), "el discurso de los nuevos dirigentes no es unívoco...", mientras que Mires consideraba que "el neoindigenismo...no constituye un cuerpo doctrinario sólido" (subrayado en el original) sino más bien "una nueva sensibilidad frente al tema de la indianidad" (Mires 1991:161). Nuestro esfuerzo heurístico por identificar los postulados básicos más ampliamente compartidos del debate fundacional de décadas anteriores tiene justamente el propósito de dar cierta coherencia a la re-visión actual del marco conceptual del etnodesarrollo.

La esencia de todas estas propuestas radica en la idea que los pueblos originarios de América no sólo son capaces de orientar y gestionar su propio desarrollo, sino que la identidad étnica y la cultura propia encierran soluciones insustituibles a los problemas del desarrollo de los pueblos originarios del hemisferio. Por otra parte, si los pueblos indígenas seguían siendo pobres, era fundamentalmente por la relación colonial que mantiene la sociedad dominante con ellos hasta estos días.

En el año 1970 despuntaron los comienzos teóricos de una antropología más comprometida en Eso Que Llamam Antropología Mexicana. En el artículo de Bonfil, "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", se perfilaba claramente la nueva discusión en torno a lo nacional y lo étnico, en torno a clase y etnia y a la especificidad de los proyectos indígenas, así como el nuevo rol de los antropólogos.

En el año 1971 se realizó el encuentro de Barbados, que culmina con la "Declaración de Barbados". En este encuentro, científicos latinoamericanos como Guillermo Bonfil Batalla, Stefano Varese y Darcy Ribeiro hicieron un importante llamado a reconsiderar la historia de las relaciones interétnicas de la región, basado en la inequidad de éstas y en la situación de discriminación en que vivían y viven millones de personas en el continente. Asignaron roles y responsabilidades al Estado, la Iglesia y a los científicos. Si bien es cierto que se ha criticado a "Barbados I" en el sentido que sus propuestas fueron muy generales y por la falta de participación de los principales interesados, este encuentro despertó importantes réplicas de todas las partes aludidas.

En este primer encuentro no hubo participación, todavía, de las organizaciones indígenas, lo que si se produce después, en "Barbados 1977". De hecho, gran parte de lo que hemos llamado el discurso fundacional del etnodesarrollo responde a aportes indígenas, de individuos y grupos, muchas veces en forma anónima o colectiva (y por ende de autorías difíciles de rastrear), particularmente desde los movimientos indígenas de la época en México, Colombia y Perú, y posteriormente desde otros países de la región.

Entre 1971 y 1977 se produjo una importante movilización política por parte de las organizaciones indígenas, lo que otorga a este colectivo una presencia cada vez mayor en los foros internacionales, situación que resume Bonfil Batalla en su "Las nuevas organizaciones indígenas (hipótesis para la formulación de un modelo analítico)", formulados en Indianidad y Descolonización en América Latina (Grupo de Barbados 1979), dentro del contexto de la segunda reunión de Barbados.

Ya entrada la década del ochenta, Adolfo Colombres estableció en La hora del Bárbaro(1982) las bases de una "antropología social de apoyo", basada en el protagonismo absoluto del colectivo indígena en su propia problemática, transformándose el antropólogo en un técnico asesor para las necesidades de los pueblos indígenas. Esto es, entregarles las herramientas que el antropólogo posee, para que a partir de este conocimiento los pueblos indígenas puedan operacionalizar sus luchas de liberación.

Rodolfo Stavenhagen, por su parte, generó un profundo estudio sobre el "Derecho indígena y Derechos Humanos en América Latina"(1988), donde analizó la situación de la región y las interrelaciones que se producen entre el Derecho Internacional y estos derechos indígenas. La nueva contribución de este estudio se basa en que son recogidas no sólo las realidades oficiales de los países latinoamericanos, sino que también las realidades indígenas (derecho étnico), así como las situaciones

de conflicto y fricción interétnicas existentes. En general, son justamente la denuncia de, y las propuestas de lucha por, derechos negados por la sociedad dominante, los elementos más constantes de los textos fundacionales del etnodesarrollo de los setenta.

II. CUATRO EJES DEL ETNODESARROLLO: EL DISCURSO FUNDACIONAL

De acuerdo a Bonfil Batalla, etnodesarrollo significa la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para dirigir su propio desarrollo. Esta capacidad autónoma, en macrosociedades complejas y plurales como las que representan a la América Latina de hoy, sólo puede ser realidad si esas sociedades diferentes, en este caso los pueblos indígenas, se constituyen en unidades políticas con reales posibilidades de autodeterminación para tomar sus propias decisiones en una serie de asuntos que constituyen el ámbito de su etnodesarrollo, en la opinión de Bonfil.

En otras palabras, se trata de la ampliación de su cultura propia, tanto en su modalidad autónoma como en la apropiada. El ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel en que se encuentre, implica alguna forma de organización del poder, lo que significa la constitución del grupo étnico como unidad político-administrativa, con autoridad sobre un territorio definido y con capacidades de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo.

En la mencionada reunión de San José (1981) auspiciada por la UNESCO y la FLACSO, participaron Bonfil y otros antropólogos comprometidos con la causa indígena, dirigentes indígenas, y funcionarios de organismos internacionales. La Declaración de San José, inspirados principalmente en Bonfil y suscrita por todos los participantes, se centró en un discurso explícitamente identificado como de "etnodesarrollo", cuya finalidad fue definida como la de

"ampliar y consolidar los ámbitos de la cultura propia mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que se considere, e implica una organización equitativa y propia del poder" (UNESCO/FLACSO 1982).

Identificamos en este trabajo cuatro vertientes que orientan los discursos teóricos sobre la cuestión étnica, tanto en el análisis que sigue del discurso fundamental de dos décadas atrás como en la discusión que se realiza más adelante de otras propuestas de desarrollo indígena en las nuevas realidades de los noventa:

- a) el fortalecimiento de la cultura propia;
- b) la identidad étnica;
- c) la autonomía en relación con la tierra y el territorio; y
- c) la autogestión.

1. Fortalecer la cultura propia

Bonfil Batalla desarrolló el concepto de "control cultural" definiendo cuatro grandes grupos de recursos culturales: **materiales**, que están formados por los naturales ^{7/} y transformados; de **organización**, entendido esto como la capacidad para lograr la participación social y vencer las resistencias; **intelectuales**, que son los conocimientos (formalizados o no) y **las experiencias**, que constituyen las manifestaciones concretas de la subjetividad.

A su vez, todos estos recursos culturales pueden ser **propios** o **ajenos**. La **cultura autónoma** y la **cultura apropiada** se diferencian de la **cultura enajenada** y de la **cultura impuesta**, ya que la cultura autónoma y la cultura apropiada constituyen la "cultura propia", en que la sociedad en cuestión controla las decisiones de su uso:

Cuadro 1

CONTROL CULTURAL

RECURSOS CULTURALES	DECISIONES	
	PROPIAS	AJENAS
PROPIOS	CULTURA AUTONOMA	CULTURA ENAJENADA
AJENOS	CULTURA APROPIADA	CULTURA IMPUESTA

Fuente: Adaptado de Bonfil 1982:134.

A partir de esto se abren dos líneas de acción tendientes a la recuperación y fortalecimiento de la identidad étnico-cultural a través de "la capacidad de decisión" y que se expresa en la recuperación de recursos enajenados (la tierra, el conocimiento de la historia, las tecnologías desplazadas, el idioma, etc.) y además mediante el fortalecimiento de las formas de organización del grupo social que les permitirá obtener ese control cultural, que a su vez inciden en el enriquecimiento de la cultura autónoma.

^{7/}No es claro el razonamiento que lleva a Bonfil a incluir a los recursos naturales no transformados en la categoría de "recursos culturales". Aparentemente su interés en el citado artículo en las premisas jurídicas y políticas del etnodesarrollo lo lleva a mezclar dos niveles de análisis, el del control sobre recursos culturales en específico y el del control sobre todo tipo de recurso en general. En este acápite nos concentraremos en el tema de los recursos culturales en sentido estricto (aquellos recursos generados por un pueblo), ya que la discusión del control sobre recursos naturales parece mejor ubicado en el tema del control sobre el territorio y sus recursos.

La segunda línea de acción está relacionada con ampliar el acceso a los "recursos ajenos" que pudiesen quedar bajo control social del grupo en forma operacionable. Esto quiere decir incorporar nuevas tecnologías, habilidades y conocimientos, formas de organización para la producción y la administración, etc., que permitan así ampliar el sector de la cultura apropiada.

Finalmente, la conservación de la cultura propia es valorada por los representantes de pueblos indígenas y antropólogos que participaron en el Encuentro de Barbados II, como "elemento aglutinador...para crear conciencia de pertenecer al grupo étnico y al pueblo indoamericano" (citado en Marzal 1981: 520). Esto nos lleva a la consideración de la segunda de las cuatro grandes vertientes del etnodesarrollo: la de las identidades étnica e indígena.

2. Identidad como pueblo

a) Indio, Etnia, Pueblo.

Como se sabe, el concepto del "indio" es una construcción europea, que los precursores del etnodesarrollo analizaron en términos de su rol en promover la ficción de una identidad homogénea para una enorme variedad de pueblos americanos originarios vastamente diferentes, asignándoles en la estructura colonial a un nuevo estrato inferior, asociado a su común condición de colonizados. Señalaron que esta situación de perjuicio compartido creó un potencial de solidaridad, que paradójicamente facilitaba el forjamiento de alianzas políticas entre estas diversas identidades étnicas.

En esta discusión conceptual de las bases originales del etnodesarrollo latinoamericano se estableció que, mientras la identidad de "indio" caracteriza la relación con la sociedad no-indígena compartida por todos los indígenas, la pertenencia de cada uno de éstos a un pueblo originario específico constituye su **Identidad étnica** propiamente tal. Más que por signos externos como el lenguaje utilizado, comportamiento o vestimenta, la identidad étnica se determina por la autoadscripción y la adscripción por otros de la pertenencia filial a un grupo determinado: o sea, autoreconocerse y ser reconocidos por otros como tales, y en la conciencia de un origen y un destino común por parte de los portadores de esta identidad:

"Un indígena es una persona que se auto-identifica como integrante de alguna etnia específica...que es aceptado como tal por los otros integrantes de la misma unidad social-cultural, y considerado como tal por las personas que no son miembros de esa etnia...implica algún grado de herencia genética autóctona, alguna participación en las instituciones sociales y en creencias y valores comunes que caracterizan al grupo étnico." (Durston 1980:435-436).

b) Reconocimiento de Pueblos por un Estado Pluriétnico

El reconocimiento de los pueblos indígenas por parte de Estados pluriétnicos es a la vez el otorgamiento de existencia legal a los pueblos reconocidos por el Estado y el reconocimiento de la condición del Estado mismo como compuesto por más de un pueblo. Este reconocimiento formal era reiterado por diversos autores del discurso fundacional como una demanda y una condición básica para la realización de su proyecto:

"Las etnias, en tanto colectividades, deben de obtener plena legitimidad como interlocutores colectivos jurídicamente validos frente al estado y frente al resto de la colectividad nacional.

Y la personería jurídica de la entera colectividad étnica debe ser reconocida sobre la base de sus peculiaridades culturales, lingüísticas, históricas, territoriales"(Varese 1982:156).

"...asumiremos que existe la voluntad y la decisión política gubernamental para impulsar el etnodesarrollo; esta es una premisa que no se cumple hoy en los Estados latinoamericanos, pero sin ella resulta virtualmente imposible proponer medidas para la planeación de este proceso..."(Bonfil 1982:139)

En contraste, Colombres, en la misma época, sí percibía espacios dentro del Estado que permiten algunos avances en el proceso de etnodesarrollo:

"...no toda acción del Estado favorece en forma directa los intereses de la clase en el poder... el resultado de toda acción oficial dependerá también del grado de organización o conciencia de los indígenas. Si éstos están organizados y ven claro cual debe ser su camino, tales bienes y servicios alimentarán su proceso de liberación... el grado de participación popular en el poder varía de un Estado a otro... Del análisis de la naturaleza del Estado surgirá... que es lo que puede obtenerse en concreto del mismo para elevar el nivel de vida del pueblo indio, y si vale la pena establecer algún tipo de diálogo" (Colombres 1982:153-154).

3. Autodeterminación y territorio

La lectura que se hizo desde el etnodesarrollo fundacional de la historia latinoamericana se expresó en términos de un conflicto Estado-etnias que había creado un proceso inequitativo, conllevando a la aparición de un movimiento indígena que reivindicaba su participación con equidad al interior de las sociedades nacionales. El problema de la tierra tomó una importancia central, al ser entendida la tierra no sólo como una unidad productiva sino como el espacio simbólico eco-social que permite además un visión vital propia de la cultura arraigada en cada territorio específico.

El concepto de "Estado pluriétnico" que predominaba en el discurso fundacional del etnodesarrollo también tendía a apuntar hacia un estado de diversas nacionalidades con territorios propios. Bonfil planteaba que:

"la primera condición... consiste en el reconocimiento de los diversos grupos étnicos como unidades políticas en el sentido de los estados nacionales... el fortalecimiento de la cultura autónoma... pasa, indispensablemente, por la restitución y garantía de los territorios étnicos... la constitución de un territorio étnico... implica el reconocimiento de que ese territorio es de un pueblo y, por tanto, conlleva la decisión de aceptar a ese pueblo como una unidad social, jurídica y política..." (Bonfil 1982:138).

En la misma veta, Varese manifestaba:

"El listado para la supervivencia no es muy largo ni sorprendente: territorio, en primer lugar. No solo tierras para la producción, sino espacio territorial... es un problema de reivindicación política del espacio histórico perdido..." (Varese 1982:156).

Otros autores de la época enfatizaban que "estado y nación pueden ser cosas bien distintas" y dieron el ejemplo de Yugoslavia (Palerm 1970). Varese, también refiriéndose al ejemplo de las 5 naciones y 2 regiones autónomas yugoslavas, postuló para el Perú la creación de un "sistema nacional pluralista descentralizado de tipo autogestionario" (Varese 1971:50). Una propuesta aún más concreta para el caso del Perú planteó que "hace falta que aquellas etnias que tengan las condiciones necesarias se conviertan en verdaderas nacionalidades autóctonas... [donde] la población indígena mayoritaria... que ocupa una misma región geográfica... podrá desarrollar esa identidad, aceptando e incorporando o "indianizando" a la población no indígena de la región... De esa manera, la región mayoritariamente indígena podrá dialogar con las demás regiones del país en pie de igualdad y conformar con ellas un Estado fuerte, pero respetuoso de la diversidad cultural" (Marzal 1981: 524-525).

4. Autogestión de su propio proyecto de desarrollo

Estrechamente ligado al concepto de autonomía estaba el de autogestión. En su expresión fundacional de los años setenta, se enfatizaba en el discurso del etnodesarrollo la importancia de la autogestión como una resistencia a los procesos y las políticas de aculturación. Así, Colombres escribió en 1977 y volvió a publicar en 1982:

"La autogestión supone una reculturación, previa o concomitante... es protagonizada por los indígenas, apoyándose en una relación mas o menos simétrica, dialógica (o que pretende serlo) con la sociedad nacional... lleva a cierta independencia en lo político, social, económico y cultural... se afirma en la participación y el autogobierno... en el proceso autogestionado el grupo étnico desarrolla sus valores y posibilidades... O sea, a través de la autogestión el indígena actúa. En el proceso aculturativo no es más que sujeto pasivo de una acción ajena... El proceso autogestionado lleva al desarrollo de un modelo propio, diferenciado del de la sociedad nacional y que puede coincidir o no con el concepto de modo de producción" (Colombres 1977:31 y 1982:51).

Sobre lo mismo Bonfil señalaba:

"La capacidad potencial para la autogestión esta relacionada directamente con la existencia de formas propias de organización social que funcionen en el seno de la comunidad étnica. La noción de formas propias de organización tiene el mismo sentido que la noción de cultura propia: es decir, se refiere a las formas de organización social que están bajo el control cultural del grupo en cuestión, independientemente de su origen histórico" (Bonfil 1982: 139).

Colombres, dentro del grupo precursor del discurso fundacional del etnodesarrollo latinoamericano, hizo la propuesta más elaborada de concreción e instrumentalización de un etnodesarrollo autogestionado. Además de proponer una metodología de antropología de apoyo a la autogestión, realizó un análisis de las instituciones comunitarias, su relación con el ecosistema, los conflictos internos, el liderazgo, y las direcciones del desarrollo socioeconómico, todo dentro del marco ideológico de la época resumido aquí (Colombres 1982).

III. EL ETNODESARROLLO A FINALES DE SIGLO

1. Cambios en el contexto general y en el discurso indígena

a) Cambios en el contexto: el ocaso de los dogmas confrontacionales

La realidad latinoamericana, como ya se dijo, ha cambiado profundamente desde los años setenta, y el panorama para la antropología comprometida con el desarrollo indígena cambió de manera similar. Elementos claves de este cambio son la desideologización, la virtual desaparición de modelos y propuestas de profunda y rápida transformación estructural de las sociedades. Relacionada con los cambios precedentes están también la reducción de la intensidad confrontacional de la contienda política; la creciente democratización del Estado en la región; el creciente reconocimiento del derecho y del valor de la diversidad étnica y cultural; y la institucionalización formal y material del apoyo a la existencia de pueblos y culturas indígenas (Durstun 1993).

A nivel de los organismos internacionales y de desarrollo, el apoyo al desarrollo indígena se hace en estos últimos años más explícito y más concreto. Por un lado, la redacción de una propuesta de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas del Mundo y la realización de un Año de la Población Indígena del Mundo, la decisión para establecer una Década de los Pueblos Indígenas del Mundo (a partir del 11 de diciembre de 1994), las gestiones para establecer un Centro mundial de los pueblos indígenas, el otorgamiento del Premio Nobel a una líder indígena, constituyen pasos formales que, con pocos recursos, llevan la problemática indígena a la conciencia de los gobiernos y de la opinión pública del mundo. En este contexto —el de la lucha por el reconocimiento de los derechos y por los espacios políticos— el discurso confrontacional, de exigencia de derechos largamente violados y denegados, sigue teniendo su lugar en el ámbito de la jurisprudencia internacional. Un tema especialmente importante en este ámbito es la gradual pero progresiva aprobación por las legislaturas nacionales del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre los pueblos indígenas, aprobado en principio por los Gobiernos miembros de la OIT en 1989. El Convenio estableció el derecho de los pueblos indígenas a controlar sus propios procesos de desarrollo, y empieza a servir como marco de referencia para la cooperación internacional —como, por ejemplo, en las agencias de cooperación alemanas (Wollny 1993).

En lo concreto, en el terreno de los recursos materiales más que el de los principios y discursos, también se multiplican los esfuerzos por fortalecer la voz y la presencia de los representantes indígenas en los foros y programas del desarrollo internacional. Los programas de apoyo financiero y técnico empiezan a ocuparse de la tarea de integrar una perspectiva étnica en sus programas en América Latina. Particularmente importante en esa concreción de participación y de canalización de recursos fue el proceso que llevó a la Primera Asamblea General (con participación mayoritaria indígena) del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, en mayo de 1995. En los organismos multinacionales, los mismos principios de autogestión y de voz indígena en la planificación se han expresado en la realización de una serie de talleres sobre desarrollo realizados con la participación de dirigentes indígenas y de representantes de agencias de financiamiento y de asistencia técnica (Naciones Unidas 1992; Banco Mundial 1993a, 1993b). En forma igualmente concreta, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo están colaborando con el nuevo Fondo Latinoamericano de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, apoyo que se concretó en la realización de Mesas de Concertación de Proyectos diseñados por grupos indígenas con apoyo del Fondo, con ocasión de la Primera Asamblea en mayo de 1995. Las agencias

internacionales también están intentando readecuar sus programas de desarrollo con la incorporación de temas como la regularización de derechos de tierra, gestión de recursos naturales, crédito e inversión productiva, y programas participatorios de combate a la pobreza (Davis y Partridge 1994). En el tema del desarrollo rural indígena, agencias como el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola está elaborando un enfoque especial para sus proyectos en zonas indígenas de América Latina (Helms 1994).

La creciente asunción del rol de aliados de los pueblos indígenas por parte de éstos y otros organismos intergubernamentales no habría sido tan rápido ni tan participatorio si no hubiera sido por las presiones ejercidas por las agrupaciones representativas de pueblos indígenas de todas partes del mundo. La Asociación Mundial de Pueblos Indígenas y el Grupo de Trabajo sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas son solo dos ejemplos. Los contactos e intercambios de información e ideas de representantes de los pueblos originarios latinoamericanos con sus pares de otras partes ha sido importante en el fortalecimiento de un movimiento regional, aunque éste es todavía incipiente. Todo parece augurar un futuro que se caracterice por la creciente ampliación de espacios políticos (como el propuesto "Foro Permanente para la Población Indígena del Mundo"), por el fortalecimiento de este apoyo entre hermanos, desde el norte hacia América Latina, y por la constitución de mecanismos de ayuda tanto dentro de las agencias intergubernamentales como en la ayuda bilateral gubernamental y a través de ONG's internacionales, indígenas y no indígenas.

b) Nuevos discursos: hacia la propositividad

En los países en que han surgido estas condiciones más favorables, y aunque algunos dirigentes mantienen íntegro su discurso en su forma original, actualmente varios pensadores y actores sociales indígenas elaboran un discurso nuevo de desarrollo indígena, que intenta ser: 1. legítimable en y compatible con sistemas democráticos; y 2. capaz de inspirar y orientar propuestas de acciones concretas y específicas.

La pregunta de fondo en el contexto del presente trabajo es: ¿En qué medida, en cuáles aspectos y con cuáles ajustes puede el discurso original del etnodesarrollo fundacional en América Latina aportar a la construcción de un marco orientador para las nuevas realidades? Por lo menos un elemento importante del discurso fundacional del etnodesarrollo está siendo crecientemente cuestionado, frente a las realidades del fin de siglo: el argumento de que sin cambios profundos en la estructura de poder, cambios esencialmente revolucionarios, nada puede hacerse para avanzar hacia los grandes objetivos de fortalecimiento de la cultura, la identidad y el bienestar de los pueblos originarios. Hoy, muchos intelectuales indígenas estiman que se requiere una definición actualizada para contextos democráticos (Queupuán 1994). En contraste con el contexto que marcaba la época de elaboración original del etnodesarrollo en la región, en los años noventa hay una clara expansión de ideas y prácticas tanto democráticas como de sensibilidad al tema indígena. Como señala Brooklyn Rivera, miskito de Nicaragua y otrora líder de una insurgencia étnica armada:

"los pueblos indígenas... son parte de una nueva sociedad, con otros valores... con nuevos modelos en lo que hace referencia a las relaciones interétnicas... en esta sociedad se hallan, no escondidos, sino inmersos y activos... Es verdad que aún no se entregan ni se reconocen todos sus derechos, pero también es verdad que ya nadie se atreve ya a minimizarlos, a dudar de su libre albedrío y posibilidades... No se puede hablar todavía de relaciones armoniosas, pero sí de factores de reconocimiento que han de ser enfocados de tal manera que no

generen conflictos y... posibiliten entendimiento y trabajo conjunto con los otros grupos étnicos con los que se comparte una misma realidad" (Rivera 1993:2-3).

Una segunda debilidad de la formulación original ya había sido identificada tempranamente: el énfasis en las condiciones y exigencias de lucha política descuidaba e incluso dificultaba la creación de propuestas sobre cómo llevar la filosofía del etnodesarrollo a la práctica concreta. La planificación de acciones en una línea de etnodesarrollo, entonces, iba a la zaga de los cambios en el entorno.

Por otro lado, sin embargo, gran parte de los principios esenciales y objetivos principales del etnodesarrollo fundacional han sido aceptados por varios gobiernos e incorporados en sus propios discursos y en la legislación misma. Pero tal como se puede desprender de la precedente propuesta de Rivera, el nuevo desarrollo indígena combina raíces fundacionales con importantes cambios en el discurso y con un mayor desarrollo de aspectos concretos. Para evaluar estos cambios y la utilidad actual del primer discurso del etnodesarrollo es necesario pasar revista a algunas formulaciones nuevas de las cuatro vertientes cuyas expresiones originales fueron esbozadas en la primera sección de este trabajo: la cultura propia; la identidad; el territorio; y la autogestión.

2. Primera vertiente. Cultura propia y apropiación cultural: Los caballos de Lautaro y de los caballos de Troya

Como hemos visto, el objetivo central del etnodesarrollo en su discurso fundacional era "**ampliar y consolidar los ámbitos de la cultura propia**" (UNESCO/FLACSO 1982). En las nuevas formulaciones de un discurso moderno de desarrollo indígena, la consolidación de la cultura propia no sólo mantiene esa centralidad, sino que empieza a profundizarse y a elaborarse en nuevas líneas específicas.

Empieza a preguntarse con más insistencia, por ejemplo, cómo se concreta la consolidación de la cultura propia en una práctica de desarrollo, con énfasis en el fortalecimiento del idioma y de la educación bilingüe; cómo se relaciona la consolidación de la cultura con la sustentabilidad ambiental; cómo la cultura propia puede constituir no sólo un fin sino también un medio del desarrollo; y cómo se puede apropiar conocimientos e ideas de otras culturas, sin destruir la propia.

i) Mayor entendimiento del dinamismo de las culturas. Uno de los avances en esta última línea ha sido en la distinción más clara entre los conceptos de "cultura" y "tradicición". La mayor comprensión de como toda cultura es permanentemente cambiante ha sido incorporada en el desarrollo indígena. Esto ha hecho posible un discurso menos conservador, en el sentido del mito de la inmutabilidad de las instituciones y de los conocimientos de las llamadas "culturas milenarias". Hoy en día, los antropólogos rechazan las viejas definiciones estáticas para argüir que las culturas no son conjuntos rígidos de normas y valores tradicionales, sino que tienen una gramática profunda, una constelación de rutinas alternativas que, como un programa computacional en un proceso constante de cambio, da a cada cultura una flexibilidad y una gran capacidad de adaptación frente a cambios en el ambiente (Durstón 1993).

ii) Valoración de la contribución de las culturas indígenas al desarrollo propio y de todos. Varios trabajos recientes desarrollan un análisis del papel de la cultura como **herramienta** para lograr un desarrollo armonioso y sustentable:

"La cultura es el complemento de los recursos naturales en los sistemas productivos campesino-indígenas; la cultura orienta el uso de los recursos mientras que éstos condicionan, hasta cierto grado, las opciones de vida del grupo étnico. Así concebida, la cultura es un recurso social, capaz de usarse destructiva o racionalmente, de perderse o desarrollarse. Un pueblo que confía en el valor de su propia cultura está en condición de gestionar su propio desarrollo..."(Varese y Martin 1993).

En los esfuerzos por concretar esta visión en proyectos, sin embargo, se enfrenta un problema práctico: "cómo identificar y evaluar estos conocimientos, de tal manera que puedan ser recuperados..." (Ibid. 722).

Estos autores desarrollan, además, la visión de la contribución de las culturas indígenas hacia la sociedad entera: proponen que los conocimientos de las culturas indígenas sean integrados a un "modelo opuesto al modelo simplificador y eminentemente destructivo que hoy predomina... promoviendo la diversidad como fuente de soluciones potenciales a las crisis rural y nacional... [a través de sus] soluciones tecnológicas, la acumulación histórica de sus conocimientos del medio y sus proposiciones ideológicas." (Varese y Martin 1993). Esta perspectiva encuentra eco en el debate entre no-antropólogos sobre la sustentabilidad socio-política de la humanidad:

"La celebración y preservación de la diversidad cultural es un asunto de la más sólida viabilidad... la diversidad cultural será tan importante en un mundo sustentable como la diversidad genética lo es en la biología" (Waldrop 1993: 352).

Por otra parte, la contribución cultural de las etnias latinoamericanas al patrimonio mundial ya es más que una propuesta: su concreción e institucionalización es un hecho clave del "otro desarrollo" alternativo actual. También en el modelo predominante basado en las ganancias económicas hay actores que se interesan activamente en apropiarse de este patrimonio, en los campos de la agricultura y la farmacia en particular. En reacción a esta apropiación, los pueblos indígenas organizados a nivel mundial y sus aliados institucionales indigenistas construyen actualmente una defensa de este patrimonio, que proponen sea compartido por los pueblos y no convertida en propiedad privada de grandes empresas. Se propone, primero, el reconocimiento del derecho de propiedad intelectual de los pueblos sobre sus propios conocimientos; y segundo, la organización de redes de reciprocidad internacional para compartir información y forjar alianzas políticas, para que estas contribuciones culturales de los pueblos indígenas encuentren cauces y destinos consonantes con sus propios principios e intereses (Véase, por ejemplo, "Aspects of indigenous knowledge", en IDRC 1993:6-10).

iii) Caballos de Lautaro y caballos de Troya. En la discusión de la apropiación de elementos culturales ajenos, la metáfora del **caballo** tiene un carácter ambivalente que refleja la ambivalencia del mismo proceso de apropiación.

En la tradición mapuche del sur de Chile, por un lado, el héroe Lautaro se le "apropió" al conquistador Pedro de Valdivia los primeros caballos que tuvieron los mapuches y que tanto les servirían en la lucha y en la vida cotidiana. Víctor Toledo Llancaqueo afirma al respecto que "es allí, en ese intersticio mixto de campo y ciudad, de lo propio y lo ajeno, mapuche/no mapuche, en que tendremos que atisbar caminos futuros, **apropiarnos de otros caballos**, crecer, como tuvieron que hacerlo ineludiblemente padres y abuelos" (Toledo Llancaqueo 1992: 3; énfasis nuestro).

Recientemente, se concreta en la práctica esta visión de la apropiación de cultura y conocimiento ajeno como un proceso de reciprocidad y de retroalimentación entre el conocimiento indígena y la ciencia formal:

"surge un modelo de estudio en el que se relacionan académicos e indígenas como investigadores y promotores del conocimiento... Se proponen dos formas de participación indígena, la primera como investigadores con formación universitaria y la segunda como promotores vinculados con instituciones gubernamentales o académicas. Este nuevo modelo de investigación, además de generar soluciones alternativas a problemas socioeconómicos, contribuye a la formación de una [institucionalidad científica] indígena." (Varese y Martin 1993:725).

Por otro lado, sin embargo, desde las primeras formulaciones del discurso fundacional del etnodesarrollo hasta nuestros días, surge y resurge otra metáfora acerca de los préstamos culturales: el **caballo de Troya**, arquetipo de la infiltración, de las semillas de la derrota total escondidos en un "embalaje" atractivo.

Varese y Martin, ahora abocados a la formulación del marco conceptual del desarrollo indígena propositivo en contextos favorables, son enfáticos en advertir al mismo tiempo:

"Toda intervención, controlada o no, tiende a producir pérdidas sustanciales del patrimonio cultural del grupo, por abandono de la propia cultura y sustitución exógena que se apoya sobre la supremacía económica-financiera y la hegemonía política-cultural de las propuestas externas" (Varese y Martin 1993:722).

Esta ambivalencia profunda por parte de los mismos propulsores del desarrollo indígena delata un problema presente, esencial y lejos de estar resuelto. ¿Cómo y cuándo se decide qué elementos son nocivos para la identidad? Si para algo sirve las décadas de investigación antropológica en todas partes del mundo, debe ser para ayudar a responder a estas preguntas. No está claro, sin embargo, si tal futurología es viable, aun en teoría: según algunos, los sistemas complejos adaptables son intrínsecamente impredecibles. En otro plano, la mejor manera de reaccionar frente a los "caballos de Troya" no es siempre fácil de idear. Por un lado, las propuestas formales de actividad económica, si hay consenso de que son caballos de Troya, pueden ser rechazadas por una comunidad unida y con autoridad legitimada. Pero las innovaciones valóricas y las comportamentales, sean positivos o negativos para el fortalecimiento de la cultura propia, no son tan fácilmente rechazados por la comunidad organizada por ser cambios personales.

De todas maneras, es necesario ofrecer análisis claros y alternativas atractivas y reales a las comunidades organizadas. Esto significa, quizás, que los mismos dirigentes y pensadores indígenas trabajen para formular bien sus propias propuestas, cuidando de crear siempre dentro de la cultura propia, para que esta cultura pueda competir en igualdad de condiciones con las "propuestas externas". Más que nada, significa que sean las comunidades (no sólo los dirigentes y pensadores indígenas reconocidos por estar insertos en el mundo no-indígena) las que decidan entre propuestas alternativas, propias y externas, y que elaboran sus contrapropuestas y estrategias de negociación.

iv) Centralidad y dificultad de la cuestión del lenguaje. No hay duda, hoy en día, que una de las acciones más urgentes para contrarrestar la desintegración de la cultura propia y de la autoimagen es el fortalecimiento del idioma propio:

"Cuando la lengua de un pueblo es perseguida y objeto de prejuicios negativos por parte de una etnia dominante, las valoraciones negativas pueden ser interiorizadas por los hablantes de dicha lengua, lo que genera un desprecio de sí mismo... Pero cuando la lengua materna es valorada positivamente, sobre todo por sus propios hablantes, éstos adquieren más confianza en sí mismos... Esta autoestima étnica contribuye a que los recursos humanos sean mas imaginativos, creativos y competitivos... una situación que juega como insumo al desarrollo..." (Cojtí 1991: 78).

La concreción de una propuesta de rescate lingüístico, sin embargo, no es tan fácil como se pensaba hace algunos años. Este es un tema complejo que escapa del marco global de este trabajo (Véase al respecto Chiodi 1990; Loncón y Carrasco 1993; y Ramírez y Mazariegos 1993), y que exige un mayor análisis en forma urgente.

v) El dilema de los diferentes derechos humanos. Finalmente, otro tipo de problema de la interculturalidad —igualmente profundo, igualmente irresuelto— es el de la contradicción entre el derecho a la cultura propia y los valores compartidos por diversas culturas relacionados con los derechos humanos, tal como éstos han sido enunciados en las Declaraciones Universales de Naciones Unidas -de los Derechos Humanos, de los Derechos del Niño, de los Derechos de la Mujer, y otros-. Un ejemplo reciente de estos problemas es la mencionada Ley de Participación Popular de Bolivia de abril de 1994, que incluye entre los sujetos de la participación popular a "las comunidades campesinas, pueblos indígenas y juntas vecinales, organizadas según sus usos, costumbres o disposiciones estatutarias" (Bolivia 1994: Artículo 3°). Pero, en el caso de las comunidades indígenas, la costumbre y las disposiciones estatutarias existentes reservan el voto a los hombres jefes de familia que son propietarios de la tierra; esta redacción ha suscitado un debate interno por entrar implícitamente, según opinión de algunos, en conflicto con el Artículo 1° de la misma ley que garantiza "la igualdad de oportunidades en los niveles de representación a mujeres y hombres".

Este ejemplo se repite en diversos entornos indígenas. En la celebración de la Conferencia Mundial de los Derechos Humanos, en 1993, surgieron voces que rechazaban las citadas Declaraciones por ser imposiciones etnocéntricas de valores occidentales. Se constituye un genuino dilema: se promueve el derecho a la cultura propia como un corolario de la Declaración de Derechos Humanos que pretende ser universal, pero algunos valores de culturas específicas entran en conflicto con otros derechos ampliamente reconocidos en el mundo. No está claro si en esta visión de relativismo cultural puede haber algunos derechos universales; sí está claro que algunos derechos declarados son muy recientes, como los de la igualdad entre los hombres y las mujeres, derecho que no ha existido en forma tradicional en ninguna cultura del mundo. Lo que sí está claro es que los pueblos indígenas, al presentar sus legítimas demandas de derechos culturales al Estado y a la comunidad mundial, tendrán también que confrontarse con el tema de otros derechos humanos como el citado arriba. En este y otros terrenos ya existen discrepancias entre "conservadores" e "inovadores" indígenas, cuya resolución requerirá de diálogo y espíritu de tolerancia entre hermanos (as) dentro de cada etnia.

vi) La variable de la velocidad. Si recordamos que las culturas son sistemas adaptativos complejos, que lejos de mantenerse en equilibrio se modifican constante pero gradualmente, se puede plantear que lo que determina que una innovación fortalezca o desestabilice el sistema conceptual-institucional de una etnia no es sólo la naturaleza de las nuevas ideas, tecnologías o relaciones, sino tanto o más la velocidad y la intensidad con las cuales son introducidos estos cambios a la sociedad indígena en cuestión. Se sabe que aún los cambios esencialmente beneficiosos pueden ser

desestabilizantes de cualquier sistema sociocultural si ocurren como enormes olas que impactan con tremenda fuerza y rapidez. En contrapunto, las culturas e instituciones pueden absorber y adaptarse a los cambios más nefastos si cuentan con el tiempo necesario y la capacidad de reacción para hacer los ajustes del caso. La lentitud con que operan las redes informales de discusión y mecanismos de decisión de las sociedades indígenas, que tanto exasperan a los portadores de innovaciones, puede ser una de las razones de la asombrosa adaptabilidad de aquellas culturas indígenas que han sobrevivido a 500 años de contacto y asedio cultural.

3) Segunda vertiente. Identidad y relaciones interétnicas

El tema de la identidad étnica abarca, en la discusión actual del desarrollo indígena, varios temas analíticos separables. Entre estos temas está i.) una re-elaboración y profundización del concepto mismo de identidad étnica; ii) el reconocimiento desde afuera de la validez de las múltiples identidades indígenas -es decir, desde la sociedad y el Estado no indígenas; ii.) el fortalecimiento y auto-definición como actor social del movimiento indígena; y iii) el surgimiento de un modo de diálogo interétnico entre las dos instancias anteriores.

i) Problemas de identidad. Emerge, a finales de siglo, una más clara percepción de la complejidad de la definición misma de la identidad indígena. La urbanización, por ejemplo, ya afecta en algunos casos a aproximadamente el mismo número de indígenas que el de los que habitan el área rural. En Chile, en las palabras de un escritor mapuche:

"un mapuche no pasa a ser chileno porque vive en la ciudad, ocupa computadores o se viste de polera, jeans y Nikes... Una etnia o un pueblo es, ante todo, un grupo social, no una suma de individuos. Es un grupo coherente porque sus miembros comparten elementos culturales que incluyen valores, memoria de una historia, conocimientos, experiencias y un sentido de un futuro a compartir. Otros elementos culturales -lengua, organización social, recursos materiales, territorio, etc.- pueden haber sido enajenados a la etnia. Si los posee o no, refleja su grado de autonomía, no su ...existencia como pueblo" (Haughney y Marimán 1993).

Esta identificación del individuo a través de las relaciones sociales de una etnia abarca también el factor genético: en una formulación reciente se da como definición de "etnia" "una población humana nombrada, que comparte un mito de ancestros comunes, memorias históricas, una asociación con una tierra de origen y algún grado de solidaridad" (Smith 1993:8). La re-introducción del aspecto de descendencia, lejos de ser un resurgimiento de una orientación racista, socializa el aspecto genético al expresarlo en términos de una creencia compartida por los mismos miembros de una etnia.

El tema de la identidad empieza a tener también un lado eminentemente práctico: con la apertura de espacios y recursos destinados a indígenas, la identidad cambia de ser una lacra social a una ventaja material. Se hace necesario un criterio legal para determinar quienes tienen derechos por ser de una etnia indígena: la Ley chilena, por ejemplo, incluye la descendencia de padres indígenas como una posible condición para adquirir estos derechos. También la "adscripción por otros" de la identidad étnica adquiere nuevos ribetes: ahora las instituciones formalizadas de la etnia misma tienen la facultad de certificar la identidad étnica de las personas. Se acentúa, entonces, la necesidad de instituciones y organizaciones indígenas reconocidas por los integrantes de un pueblo, que puedan

otorgar la adscripción, validando y certificando la identidad de una persona que se declara integrante de una etnia.

Por otra parte, empieza a haber una tendencia más relajada acerca de las implicancias ideológicas de los términos usados en relación a la identidad. La referencia a "una etnia o un pueblo" en la cita precedente refleja este cambio y contrasta con el rechazo del término "etnia" por dirigentes indígenas en la elaboración del discurso fundacional del etnodesarrollo. El mismo Bonfil llega a opinar, escribiendo en 1990, que "aunque puede haber un encendido debate académico al respecto, podemos considerar etnia como sinónimo de pueblo y de nación..." (Bonfil 1991: 11). En realidad, el "encendido debate" fue y es más que académico, sino con fuertes connotaciones jurídicas internacionales, como veremos en la sección D., abajo, sobre la re-elaboración del discurso en relación a la territorialidad.

ii) La identidad indígena re-vista por la sociedad civil no-indígena y por el Estado. En los últimos años y actualmente, crece en forma paulatina pero sostenida un importante foco "indigenista" o "indianista" al interior de la sociedad civil no-indígena, frente a otras fracciones indiferentes, etnocéntricas o netamente racistas. Esto parece ser en parte resultado de la presencia en los medios de comunicación de masa, de mayor información sobre las demandas y propuestas de valoración de las culturas y etnias americanas -en otras palabras, de parte de los contenidos del nuevo discurso del desarrollo indígena. En forma creciente entre las sucesivas generaciones jóvenes no-indígenas, la aceptación de este discurso ha significado presiones para que el Estado abandone sus políticas de destrucción cultural y asimilación, para aceptar formalmente el carácter multiétnico y cultural de cada nación latinoamericana.

En un nivel jurídico formal, virtualmente todos los Estados de países de la región con altos porcentajes de población indígena han reconocido su propio carácter de naciones multiétnicas. Sea a nivel de reformas constitucionales o en el texto de leyes nacionales, México, Guatemala, Nicaragua, Panamá, Colombia, Ecuador, Brasil, Bolivia, Perú y Chile han tomado este paso de autoreconocimiento de su propia pluriculturalidad. Todos los jefes de Estado de Iberoamérica reconocieron en diferentes declaraciones de sus Reuniones Cumbres el carácter pluricultural de sus Estados y se comprometieron a respetar y promover la diversidad cultural y el bienestar de los pueblos indígenas (Dandler 1992; Chile 1993; Cardona 1994; Bolivia 1994).

En un nivel más fundamental, la expansión de la democracia en la región -requisito permanente del desarrollo indígena- aporta un contexto valórico favorable al respeto y reconocimiento de la identidad indígena, no sólo en sentido coyuntural, sino de una transformación sistémica de valores en culturas no-indígenas^{8/}.

^{8/} Al subrayar la amplitud de las tendencias favorables a la supervivencia y el fortalecimiento de las culturas y los pueblos indígenas, no nos estamos olvidando que en algunos países de la región el etnocidio y hasta el genocidio son problemas todavía muy reales. El análisis de las próximas páginas, sobre la nueva propositividad encontrada en las más recientes discusiones de la implementación del etnodesarrollo, presupone la consolidación democrática, la tolerancia de la diversidad étnica, y un creciente espacio para avanzar en el etnodesarrollo. Pero también cabe señalar que aún en aquellas situaciones las voces de defensa de los pueblos afectados cobran más fuerza e impacto. Por otra parte, como se ha analizado en otro trabajo (Durstun, 1993) no compartimos el derrotismo implícito en una visión de consecuencias exclusiva y totalmente nefastas que tendría en las culturas indígenas la expansión de la modernización (técnica) y de la modernidad (valórica) en la región.

Algunos Gobiernos están todavía en una etapa incipiente de la transición desde el mero reconocimiento legal de la multiétnicidad hacia su fortalecimiento concreto. Otros están iniciando la implementación de mecanismos legales e institucionales para posibilitar esto. Algunos Estados latinoamericanos ya han tenido experiencias tempranas, con éxitos y fracasos, de implementación de políticas y programas con algunos contenidos de desarrollo indígena, cuya evaluación es una de las grandes tareas urgentes para la concreción del nuevo desarrollo indígena al umbral del siglo veintiuno.

Una de las primeras lecciones que surgen de una mirada rápida a estas experiencias tempranas (años setenta y ochenta) es que con la incorporación formal del etnodesarrollo al interior del Estado, aún con el diseño e implementación de programas inspirados en sus principios, la tarea recién empieza. También está claro que las causas de los múltiples fracasos no se limitan al carácter dogmático de parte del discurso fundacional y del movimiento de etnodesarrollo, mencionado arriba, sino sobre todo a problemas con raíces profundas en el Estado mismo y en el sistema político no indígena.

iii) La identidad indígena re- vista desde el movimiento indígena. El discurso original de la formulación del etnodesarrollo latinoamericano de hace dos décadas se fundaba en un análisis denunciatorio de la dominación pos-conquista y sus permutaciones históricas, y de la mantención de la asimetría de relaciones de colonialismo interno hasta el presente. (Véase al respecto, Muñoz, 1993). El contenido de esta denuncia es ampliamente reconocido como correcto por gran parte de la población no-indígena, particularmente después de la atención pública que ha recibido con ocasión del quinto centenario de la conquista y con el Año Internacional de los Pueblos Indígenas.

La cuestión es si la prioridad del movimiento indígena a finales de siglo es seguir poniendo el énfasis central en exigir la corrección de 500 años de injusticia. También se escuchan voces que, reconociendo este hecho, también reconocen la existencia de condiciones políticas que, si bien no son las soñadas, sí dejan espacios para avances importantes, los cuales permitirían implementar políticas eficaces de aumentar la equidad en programas de acciones concretas, políticamente viables y ecológica, cultural, y socialmente sostenibles.

Aunque las utopías de la propuesta política que conformaba parte importante del discurso fundacional del etnodesarrollo latinoamericano están todavía tan lejos de concretarse como siempre, en realidad también han habido sorprendentes avances en las últimas dos décadas cuya magnitud recién empieza a percibirse. La visión actual del ejercicio de la democracia pos-guerra fría y pos-dogma cambia el énfasis, en los esfuerzos por fortalecer la identidad propia, hacia las demandas negociables y la confrontación transigente, sin que esto implique renunciar a reivindicaciones profundamente sentidas. Incluso el pensamiento utópico sigue teniendo un rol importante en la política, pero ya no como una imposición normativa desde un actor social sobre los demás, sino para:

"permitir, por contraste, mayor conciencia de las limitaciones objetivas y de las potencialidades inhibidas en la realidad presente. La utopía es, entonces, un contrapunto para comprender una realidad determinada, y un horizonte de referencia que permite orientar acciones en la dirección que la propia utopía señala como deseable. Pero es crucial delimitar esta función metodológica de la utopía y no incurrir en un tipo de idealización en que se borran las diferencias entre la construcción ideal y el mundo real" (Hopenhayn 1992: 142-143).

Estas nuevas actitudes hacen posible reducir el grado de desconfianza hacia un supuesto "adversario mortal", y llegar a soluciones dentro de reglas aceptadas de juego. Facilitan, también, el reconocimiento de una situación inequitativa por algunos integrantes de los mismos sectores favorecidos. Se puede pensar, entonces, en ir resolviendo las inequidades "por partes", avanzar hacia las reivindicaciones desligando un tema de otro y no atando todo a un cambio estructural total como condición previa.

El objetivo del discurso fundacional del etnodesarrollo de llegar a convertir a América Latina en Naciones auténticamente pluriétnicas y multiculturales es entendido actualmente, en el discurso del desarrollo indígena propositivo, en términos de convertir a este importante sector de la población latinoamericana en actores sociales ⁹. Esto, en sociedades democráticas, se entiende por participación a través de la generación de sus propias propuestas de desarrollo. En este momento crece y cobra mayor fuerza un discurso que evita las demandas maximalistas, la retórica con carga emocional. El discurso actual del desarrollo indígena trata de dar un sentido más complejo a las ideas de autonomía y autogestión. Se parte, en este discurso nuevo, de la percepción pragmática que las exigencias maximalistas por grupos minoritarios sin poder no son realistas excepto con un sentido táctico en una estrategia no-maximalista.

iv) Renegociando las reglas de las relaciones interétnicas. En la última década, en varios países democráticos de la región, empieza a emerger, por un lado, una percepción más compleja de la naturaleza del problema de la inequidad que afecta a los pueblos indígenas, que supera la visión simplista de toda la "cultura dominante" como una fuerza contraria monolítica. Por otro lado, se percibe la importancia de alianzas con sectores "indigenistas" de la población no-indígena (Toledo Llancaqueo 1992), y la existencia de importantes elementos de solidaridad natural y táctica con otros actores sociales nacionales e internacionales. Esta última percepción contradice la percepción pesimista que mira solamente el impacto del mercado mundializado en las culturas originarias. La modernidad es mucho más compleja que el modelo simplista neoliberal de la economía: abarca también transformaciones en el terreno de las ideas, como aquellas relativas a la democracia y la diversidad (Durstun 1993). La globalización implica también la internacionalización de los movimientos sociales y la posibilidad de nuevas alianzas, como las existentes en forma articulada en un número creciente de países del mundo entre movimientos medioambientalistas, indigenistas y de los pueblos indígenas mismos, y que actúan como grupos de presión o "lobbies" en legislaturas y Gobiernos nacionales, para que las declaraciones de buenos principios se conviertan en acciones.

Los actuales movimientos indígenas están desarrollando nuevos discursos y nuevas prácticas de relacionamiento interétnico, que se retroalimentan en estrategias de confrontación transigente, mientras diversas instituciones "indigenistas" están trabajando desde el otro lado y al mismo tiempo para crear espacios y climas para el procesamiento democrático y equitativo de discursos competitivos. Estas posiciones no niegan la realidad de las relaciones asimétricas ni la inequidad, sino que encuentra más vías de solución que las confrontacionales intransigentes. Pero por las mismas resistencias innegables en sectores de la sociedad no-indígena, que constituyen rezagos graves tanto de discriminación activa como de etnocentrismo e insensibilidad, se hace necesario trabajar simultáneamente en dos ámbitos que se entrecruzan: la sociedad civil, en la cual compiten y dialogan actores sociales; y al interior de un Estado que ha aceptado -formalmente- incorporar las reivindicaciones y propuestas indígenas entre sus tareas.

⁹Objetivo que, como vimos en el acápite precedente, es hoy más factible de lograr que en el pasado como resultado de cambios en la sociedad no-indígena y en la integración cultural mundial.

Se mantiene vigente en este nuevo trabajo los principios básicos del etnodesarrollo fundacional con relación a las personas y grupos que componen la sociedad no-indígena: la sanción de parte del Estado para las personas que cometen delitos de discriminación étnica, y la educación de toda la sociedad en los principios de la democracia cultural y la cultura de la tolerancia, en combate a la negación del otro diferente, herencia de la cultura colonial de América Latina (Calderón, Hopenhayn y Ottone 1994).

¿Puede un movimiento indígena ser contrapeso -en su ámbito- al monopolio de los partidos sobre el aparato estatal, y al estancamiento de personas valiosas en los puestos de aparato del desarrollo, analizado en páginas anteriores? Parece evidente que, por un lado, los funcionarios indígenas al interior de un aparato gubernamental no podrán contribuir a la superación de estos problemas mientras sus carreras profesionales dependan exclusivamente del clientelismo burocrático o del apoyo de partidos y sindicatos nacionales, y no tengan que responder a las bases indígenas. Por otra parte, difícilmente se podrá superar la oposición intransigente al desarrollo indígena, enquistada en el aparato estatal, sin la presencia de movimientos indígenas realmente representativos capaces de participar como actores sociales conocedores y reconocedores de las reglas del juego democrático de fin de siglo. Esto parece ser no sólo una posibilidad sino una necesidad, para lograr una fructífera y estable relación pueblo indígena-Estado. La elaboración actual de un discurso del desarrollo indígena, junto con la aceptación de una conflictualidad tolerable al interior de un sistema democrático, en que los conflictos pueden ser debatidos entre los actores sociales "incluidos", permitirá que estos conflictos puedan ser procesados por instituciones reconocidas por ambas partes como legítimas.

La confrontación, en este contexto, toma su lugar como táctica en una estrategia negociativa. Puede ser un discurso divergente, incluso, de la práctica, que envía un mensaje a otro actor (o al Estado) de que éste está haciendo peligrar la convivencia al no respetar las reglas del juego acordadas. Estos mensajes se mandan con el riesgo del caso, de poder escaparse del campo de los gestos al de las agresiones reales; lo importante es que la diferencia entre una confrontación mesiánica totalizante -común en la era de las ideologías de hace unas décadas- y la confrontación como parte de una interacción interétnica democrática es entendida por ambos protagonistas colectivos.

No es éste el lugar para intentar analizar la compleja realidad de la reciente insurrección de grupos indígenas Zapatistas en Chiapas, México. Pero no hay duda que este evento y sus consecuencias influirán en las discusiones del nuevo rol y el nuevo discurso de los actores sociales indígenas en la región. Especialmente relevante al presente trabajo es la excepcional transición, en pocos meses, desde una práctica inicial confrontacional y violenta en enero de 1994, con raíces lejanas en los discursos contestatarios mexicanos de los setentas (Nexos 1994), a la negociación y a un discurso anclado en el juego político pluralista. El Estado mexicano, en medio de un difícil proceso de democratización incompleta (especialmente en un Chiapas signado por el predominio del racismo), también pasó con relativa rapidez de la inicial represión violenta, con su trágico saldo de muertes y destrucción, al diálogo.

De hecho, aunque "el discurso [transigente] del Presidente Salinas no siempre era compartido por los miembros del gobierno y su partido, a veces ni siquiera comprendido" y aunque el discurso zapatista siguió utilizando principalmente "la declamación y la proclama" (Nexos 1994:pág III), tanto este discurso como la práctica política de los Zapatistas evolucionó hasta la convocación por éstos de una Convención Nacional Democrática de organizaciones de izquierda e independientes: en sus

propias palabras "una Convención pacífica, convocada por violentos...que insista en la legalidad, convocada por ilegales" El País 1994:13). Después de las elecciones presidenciales de agosto de 1994, con las denuncias de fraude parcial, la Presidencia de esta Convención realizada en territorio zapatista (que había llamado "a votar y a cuidar los comicios"), convocó nuevamente "a la defensa del voto ciudadano y a la lucha legal y pacífica por que no se siga violando la voluntad popular" (CND 1994). En medio de los posteriores trastornos políticos y económicos, y a pesar de demostraciones de fuerza militar gubernamental, la modalidad negociativa ha seguido su marcha, aunque sin un desenlace rápido.

El contraste con, por ejemplo, el discurso de Sendero Luminoso de hace muy poco tiempo, es evidente. Pero los vaivenes de avance y retroceso en la democratización en México hacen imposibles los pronósticos sobre si el actor social indígena, que se ha generado en este proceso confrontacional en Chiapas, será incorporado en una institucionalidad democrática y con un discurso de desarrollo indígena constructivo. Lo único seguro es que "Es mucho lo que se requiere para saltar la trampa puesta a la política por la violencia..." (Nexos 1994:III). El caso Chiapas es también una lección que obliga a recordar permanentemente que el paradigma de la confrontación puede resurgir en los "tiempos modernos", donde se debiliten las prácticas democráticas y de respeto a la identidad étnica diferente.

4) Tercera vertiente. Autodeterminación y autonomía: reprocesando el discurso territorial

Hay un nudo problemático en el discurso fundamental del etnodesarrollo que ha constituido desde hace tiempo un factor divisivo profundo entre la sociedad civil, el Estado y el movimiento indígena y, sobre todo, al interior de éste: la demanda de autonomía política étnica en un territorio propio. El conflicto tiene el carácter de un "nudo" complejo porque se entrecruzan tres problemas distintas: el problema terminológico; el problema de la lógica utopizante; y el problema de la propositividad.

a) Términos con peso jurídico

Si bien, como hemos visto, Bonfil arguye, junto con otros especialistas, que **etnia, pueblo, y nación** son cuasi-sinónimos, otros escritores siguen siendo enfáticos en dar una importancia esencial a sus diferencias^{10/}. Más importante para el presente estudio es el hecho que, a diferencia de "etnia", los términos pueblo y nación tienen claras e importantes connotaciones en la jurisprudencia internacional. El reconocimiento, por parte de un Estado, de un grupo humano como un "pueblo" (people), le otorga en cierto sentido carácter de Nación; esto a su vez da un fuerte argumento a favor de un derecho reconocido de autonomía política territorial.

El temor a enfrentar y posiblemente perder un eventual pleito judicial, y tener que ceder territorios importantes a algún pueblo indígena en derecho exclusivo, y la experiencia de enfrentar movimientos indígenas que utilizan justamente esta arma terminológica-legal, ha llevado en pocos años a que muchos gobiernos se nieguen a seguir aceptando el uso del término "pueblo" en cualquier documento de carácter oficial, sea nacional o internacional. Parte de la causa raíz de este conflicto

^{10/} La vehemencia de este tipo de pelea escolástica es característica de un debate sobre dogmas e ideologías, tónica de gran parte de la discusión política global de los 70.

está en uno de los principios de derecho internacional más característicos de nuestro siglo: el derecho de cada pueblo a la **autodeterminación**.

b) Autodeterminación, nacionalismo y conflictos étnicos

Las implicancias problemáticas de estos conceptos están relacionadas con los principios de la doctrina Wilson, que establece el derecho de autodeterminación territorial de los pueblos, por voto mayoritario. Esta doctrina fue elaborada en los "Catorce Puntos" del Presidente Wilson de los Estados Unidos, publicada en 1918, e implementada para resolver problemas de territorialidad resultantes del desenlace de la primera guerra mundial. Hoy, como señaló recientemente Gottlieb, "nadie cuestiona ya estos principios... que las cuestiones territoriales deben ser resueltas 'en los intereses de las poblaciones involucradas' y que 'elementos nacionales bien definidos' deben recibir 'la máxima satisfacción...'. El problema es que ellos no confrontan los duros temas de conflicto étnico y aspiraciones nacionalistas que perturban una amplia gama de países" (Gottlieb 1994:105).

La autodeterminación por un pueblo de su independencia y modo de autogobierno ha funcionado en casos de colonialismo clásico y donde un territorio ha sido habitado en forma exclusiva y homogénea por un solo pueblo. El caso es distinto donde conviven en un mismo territorio diversos pueblos, cuya misma identidad se define y se refuerza por oposición al "otro". En estos contextos, la profunda motivación solidaria dentro de cada una de las etnias en oposición lleva a que se racionalice tratos injustos al enemigo ancestral y que el grupo minoritario jamás acepte la "tiranía de la mayoría". La violencia interétnica en torno al control, por un sólo pueblo, de territorios, recursos y personas en la ex-Yugoslavia, antes ejemplo ideal para Varese, Palerm y otros fundadores del etnodesarrollo latinoamericano, ahora es una pesadilla que se repite en otros entornos y que subraya los límites de la autodeterminación. La confederación de naciones yugoslavas fue mantenida durante décadas sin resolver la perpetuación de rencores, la dominación interétnica y el deseo de venganza reprimido. Este ejemplo, ahora, hace pensar que el problema de la interacción interétnica desigual, con la co-ocupación de un mismo territorio, no fue adecuadamente anticipado por Wilson. En este sentido, la Doctrina Wilson sobre el ideal de la soberanía de cada pueblo parece tener elementos del pensamiento "utopizante" (Hopenhayn 1992: 141) ya mencionado, el cual dificulta la aprehensión de realidades complejas al imponer absolutamente sobre éstas, un modelo abstracto simple e inapelable.

c) En busca de la propositividad en el discurso territorial.

La solución al nudo gordiano de la autodeterminación en territorios multiétnicos parece hallarse en la separación discursiva y práctica del concepto de etnia (o pueblo, o nación), de los de Estado y territorio. Es bastante menos conflictiva la idea de una cierta autonomía política **regional** si ésta se desliga de un derecho exclusivo de un solo pueblo. Aun más, tal principio se expresa ya en varios países que tienen, en América Latina, sistemas federales; se concreta en las acciones, hoy ubicuas, para implementar la **descentralización** de la gestión pública y el manejo de los recursos.

Esto no implica la existencia de un "Estado dentro del Estado" sino una división de funciones entre gobierno central, regional y local, que intenta ser complementaria y sinérgica. En tercer lugar, esta complementariedad es esencial para que se confronte y se resuelva -a nivel regional- justamente las inequidades y **conflictos** sumergidos, de relaciones interétnicas asimétricas. La constitución (con apoyo desde el Gobierno central) de los pueblos indígenas en actores sociales, ya comentada arriba, y su incorporación en instituciones regionales de negociación y co-gestión, promete ser una salida a la larga impasse sobre el tema de la autonomía territorial.

Así ha sido entendido recientemente por autores indígenas e indigenistas que están tratando de desarrollar propuestas de concreción e implementación del desarrollo indígena a nivel regional. Muchas de estas propuestas incorporan elementos de los últimos modelos de gestión regional (especialmente, de las cuencas hidráulicas) que son más interactivas y flexibles que los viejos modelos tecnocráticos, e integran a los principales actores sociales (tanto endógenos como exógenos) que actúan en la región, en un proceso de transacciones que lleve a aumentos de la equidad (CEPAL 1994).

Para Toledo Llancaqueo, la estrategia regional de las organizaciones mapuches debe tender a fortalecer su capacidad de negociar una estrategia regional concertada; de evitar, junto con otros actores sociales regionales, la "nefasta manipulación de un Estado etnocéntrico". Este autor se pregunta "¿Cuál es el ámbito territorial, la escala, en la cual se piensa la estrategia?" El límite parece ser la reducción o un conjunto limitado de reducciones; pero el concepto de "área de desarrollo indígena", consagrado en la nueva ley indígena chilena ofrece un ámbito mayor de gran importancia, ya que la intervención eficaz no es a nivel de la reducción sino a un tamaño espacial mayor: las microrregiones, sean éstas pluriétnicas o completamente mapuches. Su gestión descansa en la pluralidad - de actores, culturas e intereses, "sin cuya concertación no es dable imaginar cambios". La concertación de estos intereses es el fruto de la negociación, del juego de poderes y saberes que lleva a la formulación y discusión de propuestas. Se propone pensar a nivel regional y trabajar a nivel local, pero también a la escala de macroproyectos interinstitucionales e intersectoriales (Toledo Llancaqueo 1992).

En su formulación preliminar en la preparación del borrador de Ley Indígena en Chile, el concepto de área de desarrollo indígena abarcaba "el espacio social, demográfico, ecológico, cultural, fundamental para la existencia y desarrollo de los pueblos indígenas. El territorio es entendido como un espacio de creación, desarrollo y vida de los pueblos indígenas que excede muchas veces las propias tierras que ellos mantienen en propiedad. Son parte del territorio: las aguas, el aire, las riberas del mar, el suelo, el subsuelo, la flora y la fauna," y establecía los "derechos de las comunidades indígenas que habitan... a participar en la toma de decisiones respecto a planes... y a oponerse a ellos... y el derecho a beneficiarse materialmente de las actividades de explotación de los recursos naturales" de su área (Toledo Llancaqueo 1991: 63-64). El hecho de que este concepto quedó reducido a una expresión esencialmente tecnocrática en la versión final de la ley no invalida su contribución a pensar el tema territorial en el nuevo discurso de desarrollo indígena latinoamericano.

Varios de estos autores dejan en claro, sin embargo, que no están proponiendo la imposición de una especie de tabú contra la discusión de la autodeterminación territorial. Por un lado, hay contextos en que ésta es viable, como por ejemplo en las áreas selváticas donde la baja densidad de población hace factible otras formas de gestión espacial y protección ambiental. Por otro lado, el marco conceptual de la autonomía territorial, entendido como pensamiento utópico legítimo, ayuda a entender la realidad compleja y a orientar el pensamiento político hacia un futuro de todas formas impredecible. Hay también varias fórmulas de "micro-autonomía" local ya en funcionamiento en el hemisferio; aunque criticados como mecanismos de cooptación, constituyen un campo posible de aumento del grado de autonomía de la comunidad local o en la "reserva" o "reducción" indígena ya legalmente existente.

Por otro lado, el dilema de encontrar una política para los indígenas urbanos puede ser resuelto en parte por el fortalecimiento de las ligazones entre los urbanos y el territorio original de

cada uno de ellos. Aumentar los recursos materiales (tierra, apoyo a la producción) de las comunidades indígenas rurales, lejos de quitar recursos al sector urbano, puede ser parte de una estrategia para estimular las relaciones de reciprocidad y los intercambios entre ambos grupos. Se haría más fácil que los urbanos puedan conocer mejor sus propias raíces, reforzando así su sentido personal de identidad.

En la óptica del nuevo discurso de desarrollo indígena, entonces, "El gran desafío [de la territorialidad indígena] consiste en... considerar a los sujetos, comunidades y otros actores no-indígenas que se ubican en estos espacios para lograr una adecuada gestión territorial" (Huenchulaf 1994:7). Este planteamiento tiene además varias implicancias que son positivas a la causa indígena. Por un lado, sacada la mecha de la bomba de la cuestión de autonomía étnica-territorial, se vuelve posible replantear con éxito el tema de las tierras usurpadas, vistas no como territorio político sino como propiedad a ser recuperada por la etnia, y negociada en ambos niveles: frente al Gobierno nacional y en las mesas de negociación con otros actores sociales en el ámbito regional del caso.

5. Cuarta vertiente. Autogestión y propositividad

En el discurso fundacional (por ejemplo, Varese 1971), el concepto de la autogestión se veía inseparable del de la autonomía. Era una etapa de macro-definiciones, en que la lucha por un espacio práctico y político de acción para los pueblos indígenas era una necesidad urgente. Ahora, en contraste, el término y sus sinónimos se usan en un sentido más estricto y limitado, para referirse a la gestión de procesos de cambio en los pueblos y las comunidades indígenas por sus mismos habitantes.

Desde hace varios años, toda propuesta de proyecto antipobreza incluye religiosamente un "módulo" o "elemento" de participación popular; pero sólo una ínfima minoría de estos proyectos la implementa como esencia de la toma de decisiones, en la práctica real. Hoy, sin embargo, es cada vez más claro que la participación es realmente necesaria, no sólo como una exigencia ética sino en una visión práctica de la naturaleza de la planificación eficaz (véase al respecto Wolfe y Steiffel 1994, Holland 1986, Bopp 1994). Para la presente discusión, debe quedar explícito que el desarrollo indígena es la participación del pueblo indígena en el diseño de su proyecto; los autores "renovadores" del discurso están lejos de querer alterar este principio. Señalan Varese y Martín, en base a su experiencia en terreno, "Un proyecto [de desarrollo indígena], para que sea apropiado, apropiable y sostenido, debe ser en primer lugar participativo..." (Varese y Martín 1993:738).

a) Proponiendo y gestionando proyectos de desarrollo indígena

Una definición del etnodesarrollo para el fin de siglo necesariamente abarcará su operacionalización en la formulación y evaluación de programas y proyectos. Se requiere del "nuevo etnodesarrollo" un marco conceptual para la formulación de proyectos de autogestión, y para la identificación de indicadores elaborados por los propios pueblos indígenas a ser usados en la evaluación de proyectos que afectan a pueblos indígenas.

Es en esta línea de concreción y operacionalización en acciones concretas que Brooklyn Rivera escribe:

"... es necesario que se establezcan con claridad las estrategias del etnodesarrollo desde la realidad, guiados por una visión de un desarrollo sustentable para los pueblos indígenas, bajo estos cuatro grandes aspectos: i) un autodesarrollo sustentable basado en sus propias necesidades, valores y realidades étnicas; ii) la formación y capacitación técnica y científica de los jóvenes indígenas; iii) un sistema de cooperación adecuado al etnodesarrollo; y iv) una política de inversiones coherente y participativa" (Rivera 1993:3).

En la actualidad, el discurso del desarrollo indígena empieza a poner énfasis en el asunto práctico de como aumentar el bienestar material, a veces menoscabado en las formulaciones del discurso fundacional. Incluso algunos de los arquitectos de su versión confrontacional fundacional fueron adaptándose a los cambios en la realidad. Stéfano Varese, por ejemplo, trabajó con el Grupo de Apoyo al Desarrollo Etnico en Oaxaca, en que colaboraron organismos gubernamentales y no gubernamentales. Atribuye los éxitos de este programa a una combinación de factores internos y del ambiente externo nacional:

"el carácter eminentemente cultural del programa conjunto proyectó un perfil bajo y poco amenazador hacia las otras agencias gubernamentales y los grupos de poder regional; y [a nivel interno] la combinación de científicos urbanos y animadores comunales involucrados ambos en los OGs y las ONGs, permitió limar la tradicional resistencia y desconfianza de las comunidades hacia los agentes externos" (Varese y Martin 1993: 737).

Pero su experiencia también le señala que estos equilibrios pueden ser vulnerables: hay una impotencia frente al tema de la continuidad o corte en el presupuesto gubernamental y también por el carácter intergubernamental de los organismos internacionales. Incluso el aprovechar las coyunturas políticas favorables puede ser peligroso si no se puede garantizar continuidad e independencia del proyecto. (Varese y Martin 1993: 737.)

Se podría suponer que en Chile, hasta hace poco bajo una dictadura militar claramente hostil a todos los principios del desarrollo indígena, se carecería de experiencias para contribuir a la elaboración de un discurso de concreción. Sin embargo, sólo en la Novena Región, de fuerte presencia mapuche, hubo más de treinta ONG's en la región, quinientos profesionales y técnicos, y más de una década de experiencia en desarrollo indígena implementado. En particular, la valiosa labor de ONG's de mapuches, principalmente de jóvenes rur-urbanos, condición que posibilitaba tanto sus roles como sus conflictos, es valorable no sólo en su dimensión intelectual sino en la medida en que constituyeron un nuevo espacio político e instituciones sólidas. Esto amerita, sin embargo, en el estado actual de las cosas, una evaluación profunda y seria en torno al impacto alcanzado.

"Pero lo mas importante es que constituyen en si mismas un espacio de autogestión, de desarrollo de base... Así como existe de parte de un sector del movimiento mapuche una búsqueda de futuro mapuche por la vía de la política, emerge otra vertiente que busca futuro por la vía de las (auto)intervenciones de desarrollo. Apoyar dichas Instituciones de Desarrollo mapuche, fortalecer sus capacidades profesionales, ampliar los ámbitos de acción, ampliar sus redes interinstitucionales (ONG's, universidades, Estado, cooperación internacional, etc.) así como su influencia en la sociedad regional y en el debate de las políticas regionales, constituye una opción estratégica para el desarrollo pluriétnico de la región y para la autonomía mapuche, entendida como el hacerse cargo de su propio desarrollo" (Toledo Llancaqueo 1992:4-5).

Esta experiencia no-gubernamental previa sirvió a los pueblos indígenas chilenos a profundizar su discurso en relación al papel central de la participación en el "autodesarrollo" desde el momento mismo en que tomaron en sus manos la elaboración de la política pública en materia de desarrollo indígena, al asumir personas indígenas como las máximas autoridades de la nueva Corporación Nacional de Desarrollo Indígena:

"El autodesarrollo comporta la generación y ejecución de procesos socialmente participativos, dinamizadores de las potencialidades sociales, culturales y productivas de los pueblos indígenas y de las comunidades e individuos que forman parte de ellos. No se trata, por tanto, únicamente de fortalecer sus vulnerables y precarias economías, o de, en términos igualmente sectoriales, posibilitar el acceso a los servicios, sino más bien de desencadenar procesos que permitan a las comunidades y organizaciones indígenas afianzar su capacidad de gestión interna, para que de este modo sean ellas mismas las que procuran solucionar sus problemas, con el apoyo del Estado. En forma paulatina y equilibrada, y sobre la base de la participación, la mayor capacidad de negociación y el apoyo externo...los pueblos indígenas deben asumir papeles cada vez más protagónicos en la planificación del futuro, y en función de ello ir incorporando a su cultura las adaptaciones necesarias para beneficiarse de la modernidad y de las ventajas del modelo, más que, en el otro extremo, subsumirse en él, perdiendo identidad y desapareciendo como pueblos y culturas. El autodesarrollo, así entendido, constituye un ejercicio democrático cuya aplicación permitiría a las comunidades volver a creer en sus propias capacidades, conocimientos y talentos..." (Huenchulaf 1994:3-4).

b) Formación de líderes

Otra premisa importante para la autogestión del desarrollo indígena es la aparición y formación de líderes provenientes del propio grupo étnico. Es importante que estos líderes tengan una preparación basada en sus propios elementos de análisis histórico que les permita cumplir el doble papel de descolonizar su cultura y a la vez impulsar la actualización de ésta. La preparación de estos nuevos líderes deberá también permitirles apropiarse de otros conocimientos que hasta ahora sólo son usados por otros grupos de la sociedad. Estos líderes deberán sumar al conocimiento tradicional nuevas contribuciones para que sus pueblos puedan ampliar sus bases de autogestión. Aquí cobran especial importancia el papel que pueden jugar los técnicos, especialistas y profesionales indígenas en el tratamiento de nuevas materias que puedan contribuir al desarrollo indígena.

c) Cuadros técnicos indígenas

Más allá de la formación de líderes para fortalecer la participación de los pueblos indígenas en el juego de los actores sociales, hay, entonces, un aspecto técnico de la participación: para que proyectos y programas sean participativos, autogestionados, se necesita un marco -que es un discurso coherente- para diseñar, gestionar y evaluar. También es necesario -por las premisas más básicas del desarrollo indígena- que sean personas de los pueblos afectados los que tengan las herramientas para crear sus propios proyectos. En el mundo moderno, todo dirigente político, como todo gerente, está fuertemente dependiente de la asesoría y de la implementación realizadas por especialistas. Además de las profesiones y oficios técnicos específicos, hay dos campos en que la constitución de cuadros especializados es esencial para la concreción del desarrollo indígena: la gestión de programas y la anticipación y evaluación del impacto de diversas iniciativas y cambios en el tejido social y en el sistema cultural del pueblo afectado.

IV. VIGENCIA U OBSOLESCENCIA DEL ETNODESARROLLO

Después de tantos cambios en el contexto y avances en el pensamiento sobre el desarrollo indígena, ¿cómo ha resistido el paso del tiempo el discurso fundacional del etnodesarrollo? Si se comparan las cuatro vertientes de la propuesta original con las reflexiones de los noventa, el discurso original muestra una sorprendente capacidad de supervivencia. Una vez despejada la retórica más confrontacional, gran parte de la esencia del discurso fundacional del etnodesarrollo sigue siendo valiosa como marco conceptual básico. El estudio de los textos del discurso fundacional del etnodesarrollo, si se hace con una visión crítica basada en las nuevas percepciones y contextos, es un paso necesario en la profundización del nuevo desarrollo indígena.

Así, las ideas originales del etnodesarrollo sobre la necesidad de **fortalecimiento de la cultura propia** y sobre la apropiación y adecuación de recursos culturales ajenos, hoy forman parte del ideario colectivo consensual de prácticamente todos los especialistas en desarrollo indígena de la región. Más aún, los temas más álgidos del debate actual, como el de la dificultad de elegir los elementos culturales a ser apropiados, pueden ser entendidos mejor si se toma en cuenta el aporte del discurso fundacional al respecto.

Por ejemplo, ya en los setenta, Colombres había denunciado a los antropólogos del indigenismo oficial, por haber introducido la aculturación a través del caballo de Troya de los proyectos integracionistas y desarrollistas (Colombres 1977). Pero, como bien señala Marzal, aún en las propuestas de autogestión y etnodesarrollo,

"todavía queda cierta duda de si el caballo de Troya, una vez que ha entrado en la sociedad india, no [ya] de la reata de los antropólogos, sino de los propios dirigentes indígenas, no ocasione daños irreparables; es el riesgo que tiene toda sociedad cuando acepta nuevas ideas y tecnologías" (Marzal 1981: 519).

La segunda vertiente, la de la **identidad étnica** como recurso de cohesión y especialmente como reconocimiento del derecho del otro a existir ha sido incorporado no sólo al pensamiento especializado sino al cuerpo legal de casi todos los estados de la región.

En cambio, el tema de la **autodeterminación, autonomía y territorialidad** resulta ser la vertiente que ha sufrido más transformación en el nuevo discurso del desarrollo indígena en las condiciones de fin de siglo. Una debilidad de este pensamiento utopizante es su incapacidad de elaborar propuestas de acción ancladas en el mundo real, por lo menos en la realidad de territorios multiétnicos. Esto parece haber sido, según Sánchez Parga, una característica del discurso sobre autonomía territorial del movimiento indígena serrano del Ecuador de la década pasada:

"Tres contenidos ocupan una reiterada centralidad en el discurso étnico: la reivindicación de una territorialidad, el reconocimiento de las culturas indígenas, y los enunciados sobre las "nacionalidades" y "autodeterminación" étnicas. Una misma generalidad atraviesa estos tres temas discursivos, lo que además de restarles eficacia interpretativa los hace difícilmente traducibles en reivindicaciones concretas y en propuestas programáticas" (Sánchez Parga 1988:201).

En la elaboración del tratamiento de este tema en el discurso original, ya en 1981 Marzal, autor de la citada propuesta de autonomía étnica-regional en el Perú, advierte que "habrá que aplicar los correctivos necesarios para que no prosperen los cánticos de sirena independentistas, que se escuchan en la mayoría de los países con regiones culturales fuertes" (Marzal 1981:526); pero el autor no explica cuales son los "correctivos" que puedan lograr este objetivo.

La falta de realismo y concreción en sus propuestas hace que el discurso fundacional de territorialidad autónoma sea poco útil en contextos de concertación democrática que emerjen hoy. Sin embargo, es también necesario conocer esta parte del discurso original del etnodesarrollo porque donde la práctica no es democrática, donde no son toleradas las exigencias al derecho a la cultura e identidad propias, estos discursos de autonomía territorial y política pueden encontrar eco como la única salida que queda.

La **autogestión** es la vertiente original que toma mayor relevancia en el contexto actual, en que existe la posibilidad de destinar recursos materiales e institucionales a la concreción de las propuestas de desarrollo indígena. Aunque está claro que sirve como marco conceptual mínimo, es necesario realizar un mayor estudio del discurso fundacional para extraer todos los elementos específicos de utilidad actual.

Profundizar y concretar más la propositividad de un nuevo desarrollo indígena también pasa necesariamente por una retroalimentación de los problemas encontrados en la práctica, para revisar y complejizar el marco conceptual actual, adecuarlo a la realidad y hacerlo útil para programas y proyectos. Para seguir concretando, es necesario una profunda evaluación de las experiencias acumuladas, tanto en la autogestión como en el análisis de los impactos de la innovación en las culturas originarias, y tanto de fracasos y cooptaciones como exitosos tanto desde el Estado como desde los pueblos indígenas. Esto significa tanto el desarrollo de instrumentos específicos a la realidad indígena, de planificación y evaluación participativas, como la necesidad de intercambiar experiencias al respecto, tanto de éxitos como de fracasos.

En esta labor hay un aporte importante a ser realizado por profesionales adecuadamente capacitados que sean ellos mismos miembros de pueblos indígenas de América Latina. Sus estudios evaluativos servirán para retroalimentar el desarrollo indígena latinoamericano de dos maneras: como insumo para programas de capacitación mejorados de cada vez más líderes y técnicos indígenas en el diseño, gestión y evaluación de programas y proyectos de desarrollo indígena; y como aportes a la profundización del discurso del nuevo desarrollo indígena latinoamericano de cara al siglo veintiuno, labor a la cual el presente trabajo pretende contribuir. Sin embargo, responder a los desafíos pendientes del desarrollo indígena, en cuestiones de tierra y territorio; de confrontación y negociación; de apropiación cultural; de derechos humanos; y del desarrollo de la capacidad técnica para la elaboración de propuestas bancables requiere algo más, ahora, que la continuación del debate intelectual. Implica superar también la distancia que puede crearse entre los pueblos y los líderes e intelectuales indígenas que viven en la lógica del mundo no-indígena y frecuentemente encuentran dificultad para mantener sus propias raíces y practicar su lealtad. Ellos pueden ayudar a desarrollar propuestas, pero la toma de decisiones debe ser de los grupos de base que conforman las instituciones sociales de los pueblos. Esto implica el desarrollo de un tercer tipo de discurso, el de las bases no-intelectuales, un discurso que más que un marco abstracto sea una propuesta de acción basada en la experiencia cotidiana de los esfuerzos concretos para implementar el desarrollo indígena en la práctica.

BIBLIOGRAFIA

- Banco Mundial (1993a), "Interagency Workshop on Indigenous Peoples and Development in Latin America", Washington, D.C.
- _____ (1993b), "Pueblos indígenas y desarrollo en América Latina: Memorias del Segundo Taller interinstitucional sobre pueblos indígenas y desarrollo en América Latina" (23-24 de septiembre), en LATEN Dissemination, N°8, Washington, D.C.
- Bolivia, Gobierno de (1994) Ley de Participación Popular, Gazeta Oficial de Bolivia, La Paz.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1978), "Los pueblos indígenas: viejos problemas, nuevas demandas en México", en E. Valencia, Campesinado e Indigenismo en América Latina, Ed. CELATS, Lima.
- _____ (1981a), "Do indigenismo da revolução a antropología crítica", en Antropología e indigenismo na América Latina, Organização Armen Junqueira e Edgard de Assis Carvalho, Cortez Edit., São Paulo.
- _____ (1981b), Pensar nuestra cultura, Alianza Editorial, México.
- _____ et al. (1970), De eso que llaman la antropología mexicana, Nuestro Tiempo, México.
- _____ et al. (1982a), "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización".
- _____ et al. (1982b), América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio, Editorial Flacso, Costa Rica.
- _____ et al. (1992c), "Declaración de San José sobre etnodesarrollo y etnocidio en América Latina", UNESCO/FLACSO.
- Bopp, Michael (1994), "The elusive essential: evaluating participation in non-formal education and community development", Convergence XXVII No. 1, pp. 23-45.
- Calderón, Fernando, Martín Hopenhayn y Ernesto Ottone (1994), "Una perspectiva cultural de las propuestas de la CEPAL", Revista de la CEPAL N°52, pp. 191-205, abril.
- Cardona, Rokaël (1994), "Desafíos de una política de juventud rural indígena en Guatemala" (LC/R.1439), CEPAL, Santiago de Chile.
- Convención Democrática Nacional (CDN) (1994), Declaración pública postelectoral, citado en Dauno Tótoro T., despacho a La Nación.
- Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE) (1993), Seminario "Estrategias de desarrollo, sistemas de cooperación e inversión internacional y pueblos indígenas", Conclusiones, Santiago de Chile.
- Comisión Económica Para América Latina y el Caribe (CEPAL) (1992), Equidad y transformación productiva: un enfoque integrado, (LC/G.1701/Rev.1-P)

- _____ (1994), Políticas públicas para el desarrollo sustentable: la gestión integrada de cuencas (LC/R.1399), Santiago de Chile.
- Citarella, Luca (1990), "México", en Chiodi.
- Cojtí, Demetrio (1991), Configuración del pensamiento político del pueblo Maya, Asociación de Escritores Mayances de Guatemala, Quetzaltenango.
- Colombres, Adolfo (1977), Hacia la autogestión indígena, Ed. del Sol, Quito.
- _____ (1982), La hora del bárbaro, Premia Editora, Buenos Aires.
- Chile, Gobierno de (1993), Ley indígena, CONADI, Temuco.
- Chiodi, Francesco, compilador (1990), La educación indígena en América Latina, Vol I, Abya-Yala, Quito.
- _____ (1993), "Áreas de desarrollo indígena: Aportes sobre criterios de selección, gestión y funcionamiento," Proyecto Interinstitucional Maquehue, Temuco.
- Dandler, Jorge (1992), "Medios y arbitrios para reforzar un desarrollo autónomo sostenible y ecológicamente idóneo de las poblaciones indígenas," HR/STGO/1992/SEM/BP.5, OIT, Lima.
- Davis, Shelton y W. Partridge (1994), "Promoting the Development of Indigenous People in Latin America," Finance and Development, Marzo.
- Durston, John (1980), "Los grupos indígenas en el desarrollo social rural", en América indígena Vol. XL:3, pp. 429-470.
- _____ (1982), "Pobreza indígena en América Latina: aspectos estructurales", en Rolando Franco (coordinador), Pobreza, necesidades básicas y desarrollo, CEPAL/ILPES/UNICEF, pp. 410-440, Santiago de Chile.
- _____ (1993), "Los pueblos indígenas y la modernidad," en Revista de la CEPAL N°51, pp. 89-100, diciembre.
- _____ (1994), "Libre comercio, integración económica y los pueblos indígenas surandinos", (LC/R.1480), CEPAL, Santiago de Chile.
- El País (1994), La Jornada, 4 de julio, "Invita Marcos a Carlos Fuentes a la Convención Nacional".
- Eltit, Oscar (1994), "Planificación regional y Áreas de Desarrollo Indígena," mecanografiado, Temuco.
- Foucault, Michel (1980), El orden de discurso, Tusquets, Barcelona.
- Gottlieb, Gidon (1994), "Nations without states," Foreign Affairs 73/3, pp. 100-112, mayo/junio.
- Grupo de Barbados (1979), Indianidad y descolonización en América Latina, Editorial Nueva Imagen, México.

- Haughney, Diane y Pedro Marimán (1993), "Población mapuche: cifras y criterios", LIWEN, Documento de Trabajo N°1, Temuco.
- Helms, Brigit (1994), "Indigenous Peoples in Latin America and the Caribbean: IFAD Policies and Projects", International Fund for Agricultural Development, Roma.
- Hopenhayn, Martín (1992), "Pensar lo social sin planificación ni revolución?", Revista de la CEPAL 48, pp. 137-148, diciembre.
- Holland, Stuart (1986), "Beyond Indicative Planning" (LC/IP/G.34), Instituto Latinoamericano de Planificación, Santiago de Chile.
- Huenchulaf, Mauricio (1994), "Plan anual CONADI 1994: presentación del Director Nacional para la discusión del Consejo de la Corporación" (mimeo), Temuco.
- International Development Research Center (IDRC) (1993), "Aspects of Indigenous Knowledge," Indigenous Knowledge and Development Monitor Vol.1, N°2, pp. 6-10.
- Leff, Enrique y Julia Carabias, Coordinadores (1993), Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, México.
- Loncón, Elisa y Hugo Carrasco (1993), "Plan piloto de educación intercultural bilingüe integral", Proyecto Interinstitucional Maquehue, (mimeo), Temuco.
- Marzal M., Manuel (1981), Historia de la antropología indigenista: México y Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial.
- Mires, Fernando (1991), El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina. Editorial del Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.
- Muñoz, Bernardo (1993a), Procesos de cambios sociales en el área de San Pedro de Atacama. Pérdida y recuperación de identidad étnica. Una contribución antropológica para el desarrollo. Editorial Holos, Bonn, República Federal de Alemania.
- _____ (1993b), Disertación doctoral, "El concepto de identidad étnica en Fredrik Barth, Cardoso de Oliveira y Fernando Mires. El caso del indio en América Latina", Universidad de Tuebingen, (mimeo), julio.
- _____ (1994), "Juventudes étnicas rurales como actor social: implicaciones de los conceptos de identidad étnica y el movimiento indígena", ((LC/R.1386(Sem.73/10), División de Desarrollo Social, CEPAL, Santiago de Chile.
- Naciones Unidas (1992), "Informe sobre una consulta entre representantes de las poblaciones indígenas y representantes de organismos internacionales de desarrollo, derechos humanos y otros", Centro de Derechos Humanos, Oficina de Enlace OIT/NU, (mimeo).
- Nexos (1994), "Lecciones de Chiapas", Cuaderno de Nexos, México, D.F., marzo.

- Palerm, Angel (1970), "Indigenismo en México: confrontación de problemas", Anuario Indigenista, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Queupuán, Juan (1994), "Perspectivas y desafíos del movimiento indígena en un estado democrático: Implicancias para el futuro de la juventud indígena de Chile", CEPAL, (mimeo), Santiago de Chile.
- Ramírez, Margarita y Luisa María Mazariegos (1993), Tradición y modernidad: lecturas sobre la cultura maya actual, Instituto de Lingüística, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- Rivera, Brooklyn (1993), El etnodesarrollo: respuesta de los pueblos indígenas, Seminario internacional sobre estrategias de desarrollo, sistemas de cooperación e inversión y pueblos indígenas, (25-29 de octubre), Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, CELADE, Santiago de Chile.
- Sanchez-Parga, José (1988), Actores y discursos culturales, Ecuador: 1972-1988, Centro Andino de Acción Popular, Quito.
- Smith, Anthony (1993), "Ties that bind", LSE Magazine, Vol.5, N°1, pp. 8-11.
- Stavenhagen, Rodolfo (1988), Derecho indígena y derechos humanos en América Latina, Colegio de México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México.
- Toledo Llancaqueo, Víctor (1991), "Estado, sociedad chilena y pueblos indígenas ¿la otra transición democrática?", Nutram, pp. 53-65, enero.
- _____ (1992), "Comentario a Pueblo Mapuche: Estrategias de Desarrollo de Sonia Montecinos" (mimeo), Temuco, diciembre.
- Varese, Stefano (1971), "Consideraciones de la antropología utópica", Textual: Revista del Instituto Nacional de Cultura, N°1, Lima.
- Varese, Stefano (1982), "Límites y posibilidades del desarrollo de las etnias indias en el marco del Estado nacional", en Bonfil et al. (1992), pp. 147-161.
- Varese, Stefano y Gary Martin (1993), "Ecología y producción en dos áreas indígenas de México y Perú: experiencias y propuestas para un desarrollo culturalmente sustentable", en Leff y Carabias.
- Waldrop, M. Mitchell (1993), Complexity: the Emerging Science at the Edge of Order and Chaos. Touchstone, New York.
- Wolfe, Marshall y Matthias Steiffel (1993), A Voice for the Excluded: Popular Participation in Development - Utopia or Necessity?, Zed/UNRISD, Ginebra.
- Wollny, Hans (1993), "Identidad indígena y cooperación", Desarrollo y Cooperación 6/93, pp. 24-26.