

REVISTA

de la

C E P A L

NUMERO 62
AGOSTO 1997
SANTIAGO DE CHILE

OSCAR ALTIMIR
Director

EUGENIO LAHERA
Secretario Técnico



NACIONES UNIDAS

SUMARIO

| | |
|---|------------|
| Estado, comunidad y sociedad en el desarrollo social | 7 |
| <i>Fernando Henrique Cardoso</i> | |
| <hr/> | |
| Un balance de las reformas estructurales neoliberales en América Latina | 15 |
| <i>Joseph Ramos</i> | |
| <hr/> | |
| Deuda y sostenibilidad fiscal: ¿se repite la historia? | 39 |
| <i>Guillermo E. Perry</i> | |
| <hr/> | |
| Reformas petroleras: las opciones en juego | 49 |
| <i>Fernando Sánchez Albavera</i> | |
| <hr/> | |
| Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina | 61 |
| <i>Rodolfo Stavenhagen</i> | |
| <hr/> | |
| El empleo rural no agropecuario en el Istmo Centroamericano | 75 |
| <i>Jürgen Weller</i> | |
| <hr/> | |
| Marginalidad e integración social en Uruguay | 91 |
| <i>Rubén Kaztman</i> | |
| <hr/> | |
| La política comercial en el marco de la Organización Mundial de Comercio | 117 |
| <i>Diana Tussie</i> | |
| <hr/> | |
| Comercio y medio ambiente: ¿luz verde o luz roja? | 133 |
| <i>Helga Hoffmann</i> | |
| <hr/> | |
| Ancclas nominales y escenarios de coordinación macroeconómica en el MERCOSUR | 149 |
| <i>Gonzalo Rodríguez Prada</i> | |
| <hr/> | |
| Políticas de promoción de exportaciones en Centroamérica | 169 |
| <i>Larry Willmore</i> | |
| <hr/> | |
| Publicaciones recientes de la CEPAL | 186 |

Las organizaciones indígenas: *actores emergentes* en América Latina

Rodolfo Stavenhagen

*Presidente del Consejo
Directivo,
Fondo para el Desarrollo
de los Pueblos Indígenas de
América Latina y el Caribe,
México*

En este artículo se analiza la reciente emergencia de los pueblos indígenas como actores políticos y sociales en la región. En él se pasa revista a las modificaciones ocurridas en las circunstancias de los pueblos indígenas, la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, la forja de nuevas identidades y los cambios culturales, temas que están siendo reexaminados a la luz de la llamada "cuestión étnica". El autor destaca la existencia de un cierto número de hilos conductores que persisten y reaparecen en las diversas corrientes de los movimientos indígenas. Estos temas pueden agruparse en cinco grandes rubros: definición y *status* legal de lo que constituye lo indígena; el derecho a la tierra y la cuestión agraria; la identidad cultural de los pueblos indígenas; su organización social y costumbre jurídica, y la participación política de sus organizaciones. El artículo concluye que el discurso indígena ocurre en la intersección de los temas referentes a los derechos humanos, la democracia, el desarrollo y el medio ambiente. Se ha vuelto más claro que las demandas indígenas preocupan no solamente a los pueblos indígenas sino que involucran a toda la sociedad nacional. Los pueblos indígenas no sólo reclaman más y mejor democracia, o la mejor aplicación de los mecanismos de defensa y protección de los derechos humanos, o una mayor participación en los beneficios de los programas de desarrollo: de hecho, están cuestionando y desafiando las premisas mismas sobre las cuales ha sido erigido el Estado-nación en América Latina desde hace casi dos siglos.

I

Introducción

Los pueblos indígenas han surgido en años recientes como nuevos actores políticos y sociales en América Latina: se están transformando en sujetos activos en vez de continuar siendo objetos pasivos del cambio histórico. Algo ha cambiado en las circunstancias de existencia de las poblaciones indígenas, algo está cambiando en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, antiguos reclamos y nuevas demandas se han conjugado para forjar nuevas identidades, nuevas ideologías están compitiendo con paradigmas viejos y establecidos; las teorías del cambio social, de la modernización y de la construcción nacional están siendo reexaminadas a la luz de la llamada "cuestión étnica", tan ignorada y despreciada durante tanto tiempo, y por último, también ha cambiado la manera de hacer política en torno de la problemática indígena.¹

Tal vez el punto de partida de nuestro análisis debiera ser el comienzo formal de una política indigenista continental (conocida como *indigenismo*) en el Primer Congreso Indigenista Interamericano que se realizó en México en 1940. Allí los delegados gubernamentales de numerosos países del continente decidieron poner en práctica políticas para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas, principalmente a través de un proceso de asimilación o integración a la llamada "sociedad nacional". Pero esta sociedad nacional dominante, reflejada en la ideología nacionalista de

la clase media urbana blanca y mestiza, rechazaba completamente los componentes indígenas de la cultura nacional y de hecho no les veía futuro alguno, salvo en una idealización del pasado cuyo núcleo principal son los museos, y más recientemente como instrumento para conseguir divisas del turismo y la venta de artesanías.

Las políticas indigenistas, si bien fueron bien intencionadas, de hecho resultaron ser etnocidas y bastante ineficaces incluso en términos de sus propios objetivos declarados. En los congresos indigenistas interamericanos que se realizan periódicamente (el undécimo congreso tuvo lugar en Nicaragua en diciembre de 1993), los delegados gubernamentales se lamentarían de las condiciones lastimosas de los pueblos indígenas del continente. Mientras que los gobiernos informaban de sus programas y proyectos de desarrollo, con frecuencia de manera autoelogiosa, la situación socioeconómica de los pueblos indígenas, a los que sólo se les concedía una presencia simbólica en estos congresos, se deterioraba visiblemente. Un estudio reciente del Banco Mundial concluye que la pobreza entre las poblaciones indígenas de América Latina es severa y persistente. Además, considera que las condiciones de vida de la población indígena, ligadas a la pobreza, son por lo general abismales (Psacharopoulos y Patrinos, eds., 1994).

II

¿Quiénes y cuántos son los indígenas en América Latina?

Si bien los criterios usados en las definiciones varían de país en país y los datos censales son poco confiables, se estima que existen más de 400 grupos identificables, con una población total de alrededor de cuarenta millones, que incluyen desde pequeñas bandas selváticas amazónicas, numéricamente insignificantes

y casi extintas, hasta las sociedades campesinas de los Andes, que suman varios millones de personas. México tiene la población indígena más numerosa de América Latina, alrededor de diez millones, pero ella representa solamente entre 12 y 15% de la población total. En contraste, los indígenas de Guatemala y Bolivia constituyen la mayoría de la población nacional, y en Perú y Ecuador llegan casi a la mitad. En Brasil, los indígenas representan menos del 1/2% de la pobla-

¹ Sobre la cuestión étnica, véase Stavenhagen (1990); sobre etnocidio y etnodesarrollo, Bonfil y otros (1982).

ción total, pero como son los habitantes originales de la cuenca amazónica, han desempeñado un papel importante en la resistencia contra la depredación de sus territorios, exigiendo derechos territoriales y represen-

tación política, luchando por la preservación del medio ambiente amazónico y logrando su incorporación en la nueva Constitución brasileña adoptada en 1988. (Véanse González, 1994; CELADE, 1994).

III

Indigenismo y movimiento indígena

Los países latinoamericanos tienen una larga y complicada historia de legislación indigenista, en la cual las poblaciones indígenas eran colocadas generalmente en desventaja con respecto al resto de la sociedad, si bien muchas de las leyes eran protectivas y tutelares. Aunque el derecho a la ciudadanía formal fue concedido a casi toda la población en los años posteriores a la independencia política, los indígenas seguían siendo tratados como menores de edad y legalmente incompetentes en numerosos países hasta hace muy poco. No fue sino en las últimas décadas que se modificaron las leyes básicas en América Latina durante una racha de reformas constitucionales que incluyen no solamente normas relativas a las lenguas y culturas indígenas, sino en algunos casos también a las comunidades indígenas y sus territorios como forma específica de organización social. Reformas constitucionales de este tipo han tenido lugar en años recientes en Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay y Perú. Algunos observadores colocan esta reestructuración en el marco de la "ola de democratización" que recorrió América Latina durante los años setenta y ochenta. Otros reconocen el papel activo que las propias organizaciones indígenas han desempeñado en la generación de estos cambios.

El surgimiento de las organizaciones indígenas durante las pasadas décadas puede considerarse como causa y efecto de las transformaciones sucedidas en la esfera pública en relación con los pueblos indígenas. Allá por los años sesenta tal vez había solamente un puñado de organizaciones formales creadas y manejadas por personas indígenas que perseguían objetivos de interés para los pueblos indígenas como tales. A mediados de los noventa, existen centenas de asociaciones de todos tipos y con propósitos diversos: organizaciones a nivel local, asociaciones intercomunitarias y regionales, grupos de interés constituidos formalmente, federaciones, ligas y uniones nacionales, así como

alianzas y coaliciones transnacionales con contactos y actividades internacionales bien desarrollados. Se puede decir con razón que las organizaciones indígenas, su liderazgo, objetivos, actividades e ideologías emergentes constituyen un nuevo tipo de movimiento social y político en la América Latina contemporánea, cuyo análisis e historia detallados quedan por hacerse.

Una de las primeras organizaciones que es citada con frecuencia como prototipo de otras es la Federación Shuar, establecida en los años sesenta con el objeto de proteger los intereses de las diversas comunidades shuar en las tierras bajas amazónicas del oriente ecuatoriano. Los shuar decidieron formar su federación para defender su territorio de invasiones de colonizadores externos y de diversos intereses comerciales, y en el proceso descubrieron que la lucha por los derechos a la tierra no podía desvincularse de su sobrevivencia como un pueblo étnicamente distintivo, con sus propias tradiciones e identidad cultural. También descubrieron, como lo han hecho tantos pueblos oprimidos a lo largo de la historia, que sólo juntando fuerzas y uniendo esfuerzos podrían lograr su propósito. Aunque estuvo motivada por consideraciones económicas y sociales (la preservación del territorio ancestral, el acceso a los recursos productivos), la lucha de los shuar no puede ser descrita simplemente como una lucha de clases, en contraste con los conflictos agrarios entre campesinos y terratenientes que ocurrieron más o menos al mismo tiempo en el altiplano andino. Puesto que los shuar y otros pueblos indígenas de las tierras bajas no se insertaban claramente en una estructura de clases agraria, su organización adquirió mayormente un carácter más comunal y étnico que los movimientos más clasistas de los campesinos indígenas en otras partes de América Latina (Salazar, 1981; Descola, 1988; Ibarra, 1987).

Organizaciones similares a las de los shuar surgieron durante los años setenta en varios otros países, y consolidaron sus actividades durante los años ochenta.

ta. Pronto lograron romper el cerco de las actividades comunales a las que con frecuencia los limitaban los proyectos estatales de desarrollo. Si bien los programas de desarrollo de la comunidad, algunos financiados por agencias multilaterales y organizaciones no gubernamentales, lograron generar la creciente participación de la población local, pronto resultó obvio para las elites indígenas emergentes que la actividad a nivel local era muy limitada desde el punto de vista político. Como los shuar, lograron construir una identidad indígena transcomunitaria, incorporando un número creciente de comunidades locales y haciendo de la identidad étnica un vínculo unificador y un agente movilizador. Así surgieron algunas organizaciones étnicas en el escenario político, cuyos líderes hablarían en nombre del grupo étnico como tal en vez de hablar solamente a nombre de tal o cual comunidad rural. Muy pronto, a este nivel de organización siguieron las asociaciones regionales, que incluían a varios grupos étnicos, tales como la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE), la Asociación Indígena de la Selva Peruana (AIDSESP), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en Colombia, la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), y muchas más. Todas ellas organizaron congresos, publicaron manifiestos y declaraciones, dirigieron peticiones a los gobiernos estatales y nacionales así como a la comunidad internacional, y con frecuencia organizaron acciones militantes —como marchas de protesta, manifestaciones, plantones, ocupaciones de tierras, resistencia activa— o bien iniciaron procesos legales y cabildearon a las legislaturas y a los funcionarios públicos para alcanzar sus diversos objetivos.

Una forma de organización más reciente es la confederación indígena a nivel nacional. Una vez más, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) estuvo en la vanguardia de la actividad política cuando organizó dos masivos levantamientos indígenas pacíficos en Ecuador en 1990 y en 1993, que prácticamente paralizaron al país y obligaron al gobierno nacional a negociar con los pueblos indígenas sobre cuestiones agrarias y otros problemas. La Unión Nacional de Indios del Brasil (UNI), que congrega a numerosas tribus amazónicas, fue muy activa en las discusiones políticas sobre la nueva Constitución brasileña en 1988, igual que lo fue la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en 1991 (Gurrero, 1993).

Las organizaciones indígenas también se han extendido más allá de sus fronteras nacionales al

involucrarse en actividades internacionales. En América Central y en América del Sur, los activistas indígenas han tratado, con éxito diverso, de establecer organizaciones regionales de carácter transnacional. A partir de la segunda mitad de los años ochenta, han tenido lugar diversas reuniones internacionales de índole regional y continental en torno a las actividades conmemorativas del Encuentro de Dos Mundos (o más bien, de los 500 años de resistencia indígena y popular), y al Año Internacional de las Poblaciones Indígenas (1993) y el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas (que comenzó en 1995), ambos proclamados por las Naciones Unidas. Representantes indígenas de América Latina han participado asimismo activamente en las discusiones del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas, en el cual se ha venido preparando un proyecto de declaración sobre los derechos de las poblaciones indígenas para la consideración de la Asamblea General, y también tomaron parte en los debates previos a la adopción del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales por la Organización Internacional del Trabajo. Representantes indígenas también forman parte de los órganos directivos del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, creado por la II Conferencia Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno (Madrid, julio de 1992), y participan en las consultas que realiza actualmente la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de los Estados Americanos, acerca de un futuro instrumento jurídico interamericano sobre derechos indígenas.

Con estas actividades internacionales los representantes indígenas de América Latina han tomado contacto con representantes de otras partes del mundo, y han podido familiarizarse con el derecho internacional y los mecanismos y procedimientos de protección de los derechos humanos en el sistema internacional; esta relación a la vez promueve su causa y les ayuda a mejorar su capacidad de negociación política en sus propios países (Brysk, 1994).

Un análisis cuidadoso de las declaraciones, resoluciones y proclamaciones emanadas de estas distintas organizaciones y congresos (que queda fuera del alcance de este ensayo), nos mostraría una progresión de ideas y una secuencia de temas de preocupación de sus miembros a lo largo de los años. En los primeros años, los manifiestos indígenas recordaban al público en general la subordinación histórica de sus pueblos y su pobreza secular, y reclamaban a los gobiernos al-

gún tipo de retribución y justicia históricas. Al mismo tiempo, en muchos de estos documentos se idealizaba el pasado indígena precolonial, descrito a veces como una especie de Edad de Oro, un período sin explotación, discriminación o conflictos, a la vez que se describía a las culturas indígenas precolombinas como moralmente superiores a la llamada civilización occidental.

En años posteriores, las demandas planteadas por las organizaciones indígenas se han enfocado más a problemas específicos como el acceso a la tierra, el crédito agrícola, la educación, la salud, la cooperación técnica, las inversiones en infraestructura, etc., de cuya solución se hace responsables a los gobiernos. Más recientemente, a las demandas socioeconómicas concretas se han agregado llamados a la autonomía y la autodeterminación. La identidad étnica se ha vuelto un punto nodal de muchas de estas organizaciones; la preocupación por el medio ambiente es un tema de primordial importancia, especialmente en el caso de las tierras bajas amazónicas, y cada vez con mayor frecuencia se oyen reclamos de cambios en la legislación y el cumplimiento de instrumentos jurídicos internacionales recientes, como el Convenio 169 de la OIT y

el proyecto de declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos indígenas (Stavenhagen, 1988).

Las organizaciones indígenas no solamente realizan reuniones y difunden sus programas e ideas; también negocian con las autoridades públicas, mandan representantes a conferencias internacionales, y con frecuencia reciben ayuda financiera de agencias internacionales para fines específicos. ¿Quiénes representan a estas organizaciones y cuán representativos son de la población indígena? Este tema lo plantean con frecuencia los gobiernos cuando desean cuestionar la "autenticidad" de la representación indígena en los niveles nacional e internacional, o bien se discute entre facciones y grupos rivales que compiten por el reconocimiento oficial o el acceso a recursos. Es cierto que en numerosos casos las organizaciones indígenas existentes fueron estructuradas de arriba abajo, y están formadas por elites intelectuales indígenas que carecen de una auténtica base "popular", pero cada vez más tales organizaciones indígenas se están construyendo de abajo arriba, a través de un penoso proceso de movilización y organización, mediante el cual surge un nuevo liderazgo con bases populares y que expresa las auténticas preocupaciones de sus afiliados.

IV

El liderazgo indígena

El tema de la representación seguirá siendo planteado sin duda durante algún tiempo. El liderazgo tradicional a nivel de comunidad lo ejerce generalmente una generación más vieja de autoridades locales quienes, a pesar de estar inmersos en la cultura de su grupo, no siempre están bien preparados para enfrentar los retos de las organizaciones "modernas" y las negociaciones políticas. Estas autoridades tradicionales están siendo desplazadas paulatinamente por una generación joven de activistas indígenas, muchos de ellos profesionales que han vivido y han calibrado sus habilidades en un ambiente no indígena. Si bien pueden surgir tensiones entre estas dos generaciones, sus papeles son a veces complementarios: las autoridades tradicionales de ancianos se ocupan de los asuntos de la comunidad, mientras que los líderes más jóvenes se dedican a construir organizaciones y alianzas y a tratar con el mundo exterior.

A medida que más y más jóvenes indígenas pasan por el sistema educativo formal y logran obtener

posiciones profesionales como agrónomos, maestros, médicos, abogados, etc., ha ido surgiendo una elite intelectual indígena en varios países latinoamericanos, que se está transformando en la fibra vital de las nuevas organizaciones. Los intelectuales indígenas están involucrados activamente en desarrollar el "nuevo discurso indígena" que otorga a estas organizaciones sus identidades distintivas. No solamente se ocupan de formular la agenda política de sus movimientos, también redescubren sus raíces históricas, se preocupan por la lengua, la cultura y la cosmología, y participan activamente en "inventar tradiciones" y construir nuevas "comunidades imaginarias". Y a medida que la nueva *intelligensia* indígena participa en redes nacionales e internacionales y logra difundir su mensaje hacia otros sectores de la población, y a medida que es capaz de movilizar recursos y obtener cierta cantidad de "bienes colectivos" (recursos materiales y políticos, reconocimiento público y legal, etc.), los intelectuales indígenas se han ido transformando en vínculos indispen-

sables en el proceso de organización y movilización. Por otra parte, el liderazgo indígena también logra obtener apoyo de sus bases populares, de los activistas locales que luchan contra las violaciones de los derechos humanos, o por los derechos a la tierra, o por el medio ambiente, temas en que con frecuencia las mujeres indígenas son especialmente activas. A veces parece haber alguna tensión entre los activistas locales y los intelectuales, porque los primeros se preocupan de asuntos más inmediatos y buscan soluciones concretas, mientras que los segundos se involucran más en la consolidación de las instituciones a mediano y largo plazo. Además, mientras que los intelectuales indígenas contribuyen al desarrollo de una ideología

y una *Weltanschauung* "indigenista", y también se ven a veces envueltos en discusiones con diversas tendencias ideológicas en América Latina (nacionalismo, marxismo, teología de la liberación, democracia cristiana, protestantismo evangélico), los activistas locales no tienen mucha paciencia con estos debates intelectuales y se interesan más en la negociación de soluciones a problemas específicos con el poder existente en vez de perseguir la pureza o la coherencia ideológicas. Estos diversos enfoques, así como otros factores, han conducido a no pocas disputas sobre asuntos organizativos, estrategia y tácticas que a veces dan la impresión de un movimiento indígena muy fragmentado y faccionalizado.

V

Las alianzas

Como la mayoría de las comunidades indígenas en América Latina consisten en sociedades campesinas rurales, las demandas indígenas tienen mucho en común con las preocupaciones de todos los campesinos acerca del derecho al agua y la tierra, la cuestión de la reforma agraria, el crédito agrícola, la asistencia técnica, el acceso a los mercados, los precios y los subsidios agrícolas, etc. Estas han sido cuestiones particularmente urgentes en el altiplano andino, como en otras partes, desde los años sesenta, cuando surgieron numerosos movimientos campesinos militantes en América Latina. Además, si bien las organizaciones indígenas están conscientes de su identidad y su independencia, también saben que su impacto y alcance serán limitados si se aíslan de otros movimientos sociales. Por lo tanto, han tenido que enfrentar dos tipos de problemas interrelacionados: el papel de los movimientos indígenas en el marco de los conflictos y de la articulación de intereses en la sociedad nacional, y el tema crucial de la construcción de alianzas estratégicas con otras organizaciones.

Sobre el primer punto, no me referiré a los añejos debates, comunes en el siglo diecinueve y a principios del veinte, sobre la supuesta inferioridad de las "razas" indígenas en América Latina, ni al objetivo de las elites nacionales de eliminar a los indígenas "bárbaros" que hacían peligrar la sobrevivencia de la civilización. Más bien, el debate en las décadas más recientes se ha centrado en dos conceptualizaciones alternativas. Por una parte, la idea de que las culturas indígenas no estaban integradas a la cultura nacional y que la integración nacional requería de la rápida incorporación de los indígenas, significaba la desaparición de ellos como tales. A las organizaciones indígenas, este modelo les plantea las opciones de aceptar las políticas asimilacionistas del Estado, negociando sus términos; de rechazarlas totalmente, o bien de presentar otras alternativas posibles. Cada una de estas tres posturas ha sido asumida en algún momento por alguna de las organizaciones indígenas.

VI

Etnia y clase

Por otra parte, a partir de los años treinta se ha debatido largamente si los pueblos indígenas deben ser

considerados como una instancia de una clase social subordinada y explotada (campesinado de subsistencia,

trabajadores agrícolas), o como pueblos oprimidos culturalmente diferenciados (nacionalidades) que de hecho también pueden diferenciarse internamente en lo social y lo económico. Este es el debate sobre etnia o clase que se ha escuchado frecuentemente en las aulas académicas y que tiene diversas connotaciones para los objetivos y las estrategias de los movimientos indígenas y de otros movimientos sociales.

Si se ha de considerar a las poblaciones indígenas simplemente como un segmento del campesinado explotado, entonces la solución a sus problemas se podrá encontrar en la lucha y la organización de clase (sindicatos campesinos, reforma agraria); desde este ángulo, el énfasis en la identidad étnica diluiría la conciencia de clase y sus correspondientes actitudes políticas.

Pero si se considera la identidad indígena como fundamental, entonces los asuntos vinculados a la situación de clase resultarán secundarios.

Tal parecería que en años recientes las organizaciones indígenas han optado en su mayoría por la segunda de estas posiciones. Sin negar o ignorar los asuntos de clase, han enfatizado la identidad étnica y los aspectos "étnico-nacionales" de sus luchas, lo que también les ha producido cierta prominencia tanto en casa como en el extranjero. Una de las razones que las ha llevado a adoptar esta posición es el enfoque bastante prejuiciado que los partidos políticos tradicionales de izquierda han adoptado en América Latina con respecto a la "cuestión indígena". Durante muchos años ellos promovieron una postura "clasista" clásica frente a los conflictos sociales, enajenando así a muchos aliados potenciales indígenas que no veían reflejadas sus propias preocupaciones en el discurso marxista de muchos de estos partidos políticos. Se pueden ver ejemplos de estas tensiones en el conflicto entre los sandinistas y los miskitos en Nicaragua durante los años ochenta, y en la evolución de la ideología y la guerra revolucionarias en Guatemala durante treinta años (Díaz-Polanco, 1985; Arias, 1990; Le Bot, 1995).

El debate sobre clase versus etnia también tiene implicaciones más amplias en cuanto a estrategia y tácticas políticas, porque tiene que ver con la posibilidad de que los movimientos indígenas hagan alianzas con otras organizaciones sociales y políticas. Desde el inicio de su proceso de organización y movilización, los activistas indígenas se dieron cuenta de que para lograr sus objetivos de más envergadura, y para evitar el encapsulamiento, tendrían que buscar alianzas con

otros sectores de la sociedad, particularmente con los sindicatos de trabajadores, las organizaciones campesinas, los estudiantes, los intelectuales urbanos. También con instituciones establecidas, como la Iglesia católica (o cuando menos con algunas de sus tendencias actuales, como los promotores de la teología de la liberación), y en ciertas circunstancias, con algunos partidos políticos.

Algunas organizaciones indígenas tuvieron sus inicios como filiales de algún partido político. En México, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) trató de organizar y controlar algunas organizaciones indígenas en los años setenta; en Bolivia los diversos partidos políticos tenían, y algunos todavía tienen, filiales indígenas; un partido claramente indígena, el katarismo (Movimiento Indígena Tupac Katari), compitió abiertamente por el poder político, y su antiguo candidato presidencial, el indígena aymara Víctor Hugo Cárdenas, fue entre 1993 y 1997 vicepresidente de Bolivia en un gobierno de coalición. Por lo común, sin embargo, las organizaciones indígenas han evitado afiliarse a algún partido político (no así sus miembros individuales), y sus líderes generalmente rechazan los ofrecimientos que les hacen los partidos políticos para incorporarlos o cooptarlos a las estructuras partidarias establecidas (Albó, 1994).

Sin embargo, los líderes indígenas se han dado cuenta de la necesidad de establecer alianzas tácticas con otras organizaciones sociales, particularmente cuando se comparten los objetivos de la lucha social, como por ejemplo en la defensa de los derechos humanos bajo regímenes represivos (como sucesivas dictaduras militares en Guatemala). El problema de las alianzas se ha planteado públicamente en algunos congresos internacionales a los que asisten organizaciones indígenas. Los participantes sostienen que la movilización popular amplia tendrá mayor impacto político que acciones aisladas llevadas a cabo por grupos más pequeños y fragmentados. Por otra parte, los líderes indígenas afirman que sus intereses específicos (la identidad étnica, el reconocimiento de los derechos históricos de los pueblos indígenas) se pierden fácilmente y quedan subordinados a las preocupaciones más generales de las organizaciones populares. Por lo común temen (con alguna justificación) que las organizaciones indígenas lleguen a ser jugadores menores en un juego dominado por las organizaciones mestizas establecidas, y que corran el riesgo de ser manipuladas por los políticos mestizos más experimentados.

VII

El apoyo externo

Las organizaciones indígenas no habrían llegado hasta donde han llegado en estos años sin apoyos externos. De hecho, numerosas organizaciones se iniciaron con ayuda de agentes externos, que aún mantienen en algunos casos su ascendencia sobre ellas. Las misiones católicas y protestantes ayudaron a algunas de las asociaciones indígenas amazónicas a organizarse en los años sesenta y setenta. También han contribuido a organizar el movimiento indígena, en diversos momen-

tos, los maestros, los agrónomos en servicio gubernamental, los antropólogos de instituciones académicas, los trabajadores de la salud y otros profesionales no indígenas, así como activistas de diferentes tipos de grupos políticos. Muchas de estas organizaciones ahora reciben ayuda financiera o subsidios de numerosos organismos internacionales y organizaciones no gubernamentales de diversos tipos que se han establecido en América Latina.

VIII

Perspectivas del movimiento indígena

El surgimiento del movimiento indígena, ¿es un fenómeno temporal o es un hecho permanente que representa algún cambio profundo en las sociedades latinoamericanas? Sólo el tiempo lo dirá, pero por ahora está claro, al menos para quien esto escribe, que el movimiento indígena expresa fuerzas sociales fundamentales que subyacen algunas de las transformaciones que han estado ocurriendo en el continente durante el último tercio de este siglo.

Hay varios factores que pueden dar razón del surgimiento de la conciencia indígena y de estos nuevos movimientos sociales en la escena pública. En primer lugar, cabe mencionar el desencanto generalizado ante el fracaso de las políticas desarrollistas tradicionales que fueron aplicadas asiduamente por los gobiernos nacionales y las organizaciones multilaterales desde el fin de la segunda guerra mundial. El "desarrollo económico" era la expresión mágica, utilizada por generaciones de planificadores oficiales y académicos, que traería mejores niveles de vida y mayores ingresos a los pobres, los marginalizados, las poblaciones atrasadas de América Latina. Esto no sucedió así, como lo ha demostrado la "década perdida" de los ochenta. Las poblaciones indígenas fueron efectivamente incorporadas al sector moderno de la economía a través de los mecanismos del mercado, las migraciones de trabajadores, la ampliación de la infraestructura de comunicaciones y transportes, pero vieron que los beneficios del crecimiento iban a dar, como siempre, a las

elites. Salvo con algunos proyectos experimentales, los pueblos indígenas vieron deteriorarse su situación durante este período, al ir perdiendo su autonomía y sus medios de subsistencia y volverse más y más dependientes del capitalismo de mercado.

En este proceso de desarrollo desigual, las poblaciones indígenas fueron en todas partes víctimas más que beneficiarios, las poblaciones más vulnerables y frágiles atrapadas en la vorágine de cambios económicos y sociales acelerados e inestables. Este hecho no pasó inadvertido a la *intelligentsia* indígena emergente, la que pronto se volvió escéptica de las proyecciones económicas optimistas, las promesas de sus gobiernos y las predicciones acerca de su acceso inminente al progreso y la civilización. Así como habían sido grandes las esperanzas, también fue grande la desilusión (Davis, 1977).

Otro factor vinculado al anterior fue la conciencia cada vez mayor de los intelectuales indígenas emergentes de que el Estado-nación moderno que la elite mestiza había venido construyendo con tanto ahínco desde el siglo diecinueve tenía fallas de origen. En vez de ser un Estado incluyente, resultó ser excluyente: las culturas indígenas eran negadas, los indios eran víctimas de racismo y discriminación abiertos o sutiles; los pueblos indígenas (aun cuando constituían mayorías demográficas, como en Bolivia y Guatemala, y en numerosas regiones subnacionales en los de-

más países), estaban excluidos del bienestar económico, de la igualdad social, de los procesos de toma de decisiones políticas y del acceso a la justicia en el sistema legal. Los indios no podían reconocerse en el modelo prevaleciente de Estado "nacional", tal como fue construido por las elites mestizas y blancas de la clase dominante. (Mientras que los mestizos llegaron al poder en países como México, las jerarquías tradicionales racial-culturales dominadas por los descendientes criollos de los colonizadores españoles o de otros europeos prevalecieron hasta bien entrado el siglo veinte en los demás países).

Las raíces indígenas de América Latina fueron consideradas durante mucho tiempo como un lastre por las elites europeas, y las políticas indigenistas asimilacionistas de los gobiernos indicaban claramente que las culturas indígenas no tenían futuro en el Estado-nación moderno. A pesar de haber recibido el derecho formal de ciudadanía en la mayoría de los países latinoamericanos, los pueblos indígenas han sido tratados frecuentemente como ciudadanos de segunda clase, cuando no se les ha denegado simplemente este derecho (en algunos países fueron tratados como menores de edad, tutelados por el Estado, discapacitados legalmente). La democracia representativa, la participación política institucional, la igualdad ante la ley, el debido proceso, el respeto de sus lenguas, culturas, religiones y tradiciones, así como la dignidad acordada por el resto de la sociedad nacional: todo esto no era para los indios. Muchos de ellos interiorizaban de hecho los estereotipos y los estigmas que les fueron impuestos por los sectores dominantes, y recurrían a la autonegación y la autodenigración con tal de ser aceptados por los

no indios. Otros desarrollaron una "cultura de la resistencia", volviéndose hacia adentro, evitando el contacto con el mundo exterior lo más posible (una reacción que en años recientes ha sido cada vez más difícil de mantener). Otros más, conscientes de que el modelo existente de Estado nacional les niega su identidad y su sobrevivencia como culturas viables, han comenzado a cuestionar la idea dominante de la nación, al proponer concepciones alternativas de Estado multicultural y poliétnico. Esta es una de las demandas que el nuevo movimiento indígena ha estado proponiendo en años recientes.

No hay duda de que el movimiento indígena se ha inspirado a su vez en las luchas anticoloniales de liberación de los años de posguerra. Los intelectuales indígenas se han identificado con los movimientos de liberación nacional, considerando con frecuencia que sus propias luchas también son anticoloniales, porque sus pueblos fueron víctimas de un colonialismo anterior que se transformó en colonialismo interno durante el período independiente. Al observar los logros de los movimientos anticoloniales y de liberación nacional, es probable que se preguntaran, "¿Y nosotros por qué no?". De hecho, en los numerosos manifiestos y proclamas indígenas, los pueblos indios de América Latina son presentados como víctimas del colonialismo, y su lucha como una resistencia anticolonial. Esto fue formulado y repetido de manera muy clara en numerosos foros nacionales e internacionales durante las conmemoraciones de los 500 años del Encuentro de Dos Mundos, celebración que estimuló aún más la constitución de organizaciones indígenas en el continente.

IX

Hacia una nueva visión

El surgimiento de las organizaciones indígenas también refleja la emergencia de una cosmovisión indígena o indianista, que todavía no constituye una ideología política estructurada y coherente, pero que contiene elementos de ella que la distinguen claramente de otras ideologías que permearon el pensamiento social durante muchas décadas. Tal parece que la emergente intelectualidad indígena rechazó las ideologías hegemónicas de la época porque éstas no enfrentaban los problemas de los pueblos indígenas y el Estado nacio-

nal en forma adecuada, y luego se dedicó a construir sus propios textos ideológicos.

Estrechamente vinculado a las ideas del desarrollo económico y de la construcción nacional está el concepto de modernización, que alguna vez fue promovido como un proceso social universalizante que a la larga abarcaría todas las formas tradicionales, atrasadas o premodernas de sociedad. Se consideraba que estas formas eran propias de las comunidades y las culturas indígenas, y que por lo tanto estaban destinadas

a desaparecer. Las políticas de modernización, promovidas como un remedio al subdesarrollo y la pobreza, fueron diseñadas para acelerar este proceso, considerado por muchos como inevitable y deseable. El paradigma de la modernización, aún mantenido en alto por los estadistas como sinónimo de progreso y por lo tanto moralmente legítimo, es considerado hoy en día por muchos activistas indígenas y sus simpatizantes como poco menos que etnocida. La ideología indianista emergente encuentra poco apoyo en este paradigma y a su vez no lo respalda. Por el contrario, en muchos casos rechaza explícitamente la modernización como objetivo viable para los pueblos indígenas. Esta tensión se expresa claramente en los conflictos en torno de los cambios ecológicos, particularmente en las regiones de selva tropical lluviosa. En estas regiones, la modernización se identifica con frecuencia con vastas transformaciones ecológicas que destruyen los recursos bióticos del bosque tropical, es decir, del *habitat* de numerosos grupos indígenas.

La teoría de la modernización (una de las modas intelectuales asociadas a la sociología del desarrollo) también planteaba la necesidad de profundos cambios en los valores culturales de las poblaciones "atrasadas" y "tradicionales". Diversas escuelas de "cientistas sociales aplicados" aplicaban sus conocimientos para decirles a las poblaciones indígenas del mundo que sus modos de vida estaban moralmente equivocados (el enfoque misionero) o que eran disfuncionales al mundo moderno (el enfoque tecnocrático). Los pueblos indígenas que aceptaban estos argumentos bien pronto se encontraban moralmente desposeídos, culturalmente empobrecidos y materialmente devastados. La ideología indígena (o indianista) actual cuestiona por ello el paradigma de la modernización como irrelevante en el mejor de los casos, y como potencialmente destructivo de los valores indígenas.

Durante décadas, entre los pueblos indígenas el enfoque de la modernización aplicado a los cambios sociales y culturales compitió con la visión del mundo del marxismo, no sólo como un mapa cognoscitivo del "mundo real" en el cual se encontraban los pueblos indígenas, sino también como una guía revolucionaria para la acción y la transformación histórica. Los grupos políticos marxistas, con sus diversas tendencias (comunista, trotskista, maoísta, castrista, etc.) tenían a veces sus plataformas "indigenistas" (cuando pensaban en los pueblos indígenas, lo que no sucedía con frecuencia). Generalmente esto significaba invitar a esos pueblos que se deshicieran de sus identidades indígenas para incorporarse a la lucha de clases como cam-

pesinos pobres y explotados. Pero algunas veces significaba rechazar llanamente a los pueblos indígenas como demasiado primitivos para comprender la lucha de clases, y concentrar su atención en la revolución entre las clases "avanzadas" de América Latina, en primer lugar el proletariado urbano. Se sostenía que una vez ganada la batalla, un gobierno revolucionario ilustrado llevaría el progreso a los indígenas atrasados.

Los intelectuales indígenas reconocían que la visión marxista ortodoxa del "problema indígena" no era muy distinta del enfoque de la "modernización" mencionado antes. Algunos de ellos rechazaron ambos enfoques por considerarlos productos del Occidente colonizador. El escepticismo indígena aumentó al ver que algunos grupos indígenas se encontraron literalmente entre el fuego cruzado de las guerrillas izquierdistas y los ejércitos represores bajo diversos gobiernos latinoamericanos (Bolivia, Colombia, Guatemala, Perú) durante los años setenta y ochenta. En Nicaragua, se encontraron entre un gobierno revolucionario izquierdista y los *CONTRAS* organizados por los Estados Unidos (Vilas, 1992).

Así, la ideología indianista surgió como una alternativa al vacío ideológico (en cuanto a pueblos indígenas se refiere) de las principales filosofías políticas tanto liberales como marxistas. Si bien sería difícil hablar actualmente de una ideología indianista acabada, estructurada y coherente (de hecho, podría nunca darse), existe cierto número de temas e hilos conductores que persiste y reaparece en las diversas corrientes del "indianismo", tal como se expresa en los documentos de las organizaciones, grupos, seminarios, conferencias, talleres, revistas y periódicos indígenas. Estos temas, que suelen ir de la mano con demandas específicas planteadas principalmente a los gobiernos pero también a veces a la sociedad en su conjunto, pueden agruparse bajo cinco grandes rubros.

a) *Definición y status legal*

Mientras que los burócratas, los juristas y los antropólogos, así como alguno que otro misionero, se han complicado la vida en torno a la cuestión de quién es y quién no es indio (o qué constituye "lo indígena"), por lo que la definición y cuantificación de los pueblos indígenas en América Latina es una tarea ambigua, el derecho a la autodefinition es una de las demandas recurrentes de las organizaciones indígenas. Esto se ha transformado en una cuestión de identidad cultural y con frecuencia en un asunto de honor (independientemente de criterios tan "objetivos" como el uso de la lengua, el vestido, o la participación activa

en la vida de la comunidad). Más que una elección individual, muchas organizaciones reclaman el reconocimiento grupal y de la identidad colectiva. Mientras ser indígena era estar estigmatizado, la autoidentificación no ofrecía mayores incentivos; pero como están cambiando los tiempos, la autoidentificación indígena se ha vuelto un instrumento político en un espacio social disputado.

Puesto que las etiquetas sociales y culturales con frecuencia implican un *status* legal específico, y que la atribución del *status* legal ha sido típicamente una prerrogativa de los gobiernos, las organizaciones indígenas que reclaman el derecho de autodefinición (considerado ahora un derecho humano fundamental) también cuestionan la autoridad de los gobiernos para imponer este *status* unilateralmente (que es de hecho lo que ha ocurrido desde el principio). El movimiento indígena reclama un nuevo *status* para los pueblos indígenas en el marco de una sociedad democrática, reclamo que en los últimos años ha encontrado expresión en los cambios legislativos y constitucionales mencionados al inicio de este ensayo.

b) *Derecho a la tierra*

Aunque los derechos a la tierra —de los que deriva la cuestión agraria— ya no reciben mucha atención en la era de la globalización económica, son fundamentales para la sobrevivencia de los pueblos indígenas en América Latina, y constituyen una de sus demandas principales. La pérdida de sus tierras (esenciales para su modo de vida) ha sido una constante en la historia indígena de América Latina, y la lucha por la preservación o la restitución de sus derechos agrarios está en la base de muchos de los intentos recientes de los indígenas por organizarse. La tierra y sus diversos recursos (los bosques, el agua, los animales, incluso los minerales) se ven principalmente como bienes colectivos, comunales, aunque la noción de los derechos de propiedad individual ha penetrado entre los indígenas después de décadas de expansión capitalista. Ha habido luchas agrarias entre los mapuches de Chile, en el altiplano andino de Perú y Ecuador, y entre los mayas de Guatemala, y ellas se encuentran en la base de los conflictos sociales de México, incluido el levantamiento indígena de 1994 en Chiapas. La cuestión de la tierra no está aún resuelta para el campesinado indígena en América Latina, y su descuido por parte de los gobiernos —después de la ola de reformas agrarias durante los años sesenta como parte del programa de la Alianza para el Progreso— impone severas cargas a los pueblos indígenas.

Si bien los derechos agrarios en sentido estricto se refieren a los recursos productivos, los pueblos indígenas también reclaman con insistencia sus derechos territoriales, es decir, el reconocimiento y la delimitación legal de territorios ancestrales ocupados en forma continua por un grupo indígena a lo largo del tiempo, y que generalmente representa el espacio geográfico necesario para la reproducción cultural y social del grupo. Los territorios indígenas han sufrido graves pérdidas como resultado de la colonización del exterior o de expropiaciones decretadas por los gobiernos, y hay consenso en que, sin su propio territorio, la sobrevivencia social y cultural de los pueblos indígenas se ve seriamente amenazada.

c) *La identidad cultural*

El cambio cultural espontáneo y el proceso de aculturación, así como las políticas estatales de asimilación de los pueblos indígenas, se han considerado como etnocidas, es decir, que ponen en peligro la sobrevivencia de las culturas indígenas. A través de una cultura pasiva de resistencia, numerosos pueblos indígenas han logrado preservar elementos de su cultura y mantener su identidad étnica, la que se ha visto fortalecida en años recientes por el renacimiento cultural consciente fomentado por las elites indígenas y los militantes culturales. Así, por ejemplo, la cultura maya está siendo promovida activamente en Guatemala por numerosas organizaciones indígenas (además, en ambientes altamente represivos, la actividad propiamente cultural es algo menos peligrosa que una actividad abiertamente política). Las lenguas y tradiciones quechuas y aymaras son revividas en los países andinos, y en México una organización de escritores e intelectuales indígenas promueve las literaturas indígenas. Algunas veces estas actividades reciben apoyo gubernamental, pero generalmente dependen de sus propios recursos, tal vez con alguna ayuda de alguna organización no gubernamental simpatizante.

Desde el siglo diecinueve el castellano fue declarado lengua oficial y nacional de los Estados hispanoparlantes de América Latina, y las lenguas indígenas fueron calificadas en el mejor de los casos de dialectos, no merecedores de ser preservados. En consecuencia, la educación formal y privada (generalmente misionera) les impuso a los grupos indígenas la lengua del Estado, y con frecuencia prohibió incluso su uso en las instancias públicas (procedimientos legales, administración municipal, etc.). Con tal desventaja en el uso de sus propias lenguas, los derechos de los pueblos indígenas eran fácil y sistemáticamente vulnera-

dos. En años recientes, como resultado de las demandas indígenas y de la reevaluación de las políticas indigenistas por parte de maestros y científicos sociales, algunos gobiernos han aplicado programas de educación bilingüe en las regiones indígenas. Las organizaciones indígenas ahora reclaman servicios educativos en sus propios idiomas, programas de capacitación de maestros para su propia gente y contenidos curriculares que tomen en cuenta las culturas indígenas. En algunos Estados (por ejemplo, en Perú), las lenguas indígenas ahora son reconocidas como lenguas nacionales. En otros, en los asuntos administrativos y jurídicos de interés para los indígenas se debe permitir el uso de sus lenguas.

d) *Organización social y costumbre jurídica*

La vida comunitaria indígena, y por lo tanto la viabilidad de las culturas indígenas, depende de la vitalidad de la organización social del grupo y, en muchos casos, del uso activo de la costumbre jurídica local. Esto se ha transformado desde hace poco en una demanda importante de las organizaciones indígenas, ya que el no reconocimiento de la organización social y la costumbre jurídica locales por parte del sistema jurídico estatal y la administración pública también contribuye al debilitamiento y la desaparición potencial de las culturas indígenas.

Ningún Estado latinoamericano reconoce formalmente el pluralismo legal, pero siempre ha existido cierto grado de tolerancia para los "usos y costumbres" locales (en la época colonial un sistema jurídico especial para las "Repúblicas de Indios" fue establecido por la Corona). Muchas organizaciones indígenas ahora han planteado como objetivo el reconocimiento formal de la costumbre jurídica y de las formas tradicionales de autoridad local, de resolución de conflictos, prácticas relativas a la herencia y el patrimonio, patrones de uso de la tierra y los recursos comunales, etc. Aquí se están planteando demandas políticas que se expresan con frecuencia en el objetivo indígena de lograr un mayor grado de participación política.

e) *Participación política*

Las organizaciones indígenas ahora no sólo reclaman mayor representación política en las instituciones gubernamentales (consejos municipales, legislaturas estatales, congresos nacionales), sino que también tratan de obtener el derecho a la libre determinación (garantizado en el derecho internacional), que se expresa a través de la autonomía y el autogobierno local y regional. Muchos Estados todavía temen estas demandas, porque creen que serían un paso hacia la secesión

y la fragmentación del Estado nacional, pero las organizaciones indígenas generalmente insisten en que sólo piden autodeterminación interna y mayor participación en la política nacional, no como una minoría excluida, sino como los descendientes de los primeros habitantes del país, y por lo tanto "auténticos" representantes de la "nación".

Varios países, entre ellos Nicaragua, Panamá y Brasil, han adoptado sendos estatutos de autonomía para las regiones indígenas, y otros están contemplando hacerlo. Este es un tema que sin duda producirá numerosas controversias en el futuro.²

La evolución en el campo de los derechos indígenas a nivel internacional en años recientes ha tenido fuerte influencia en la posición y evolución de las organizaciones indígenas de América Latina, y puede haber influido también en la evolución de las posiciones de los gobiernos. El Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Poblaciones Indígenas ha venido preparando un proyecto de declaración de derechos indígenas desde 1982. Los gobiernos latinoamericanos al principio prestaban poca atención a estos trabajos, pero al pasar los años están mostrando un mayor interés. Al principio, la representación indígena latinoamericana fue escasa, pero en años recientes más y más organizaciones indígenas de la región han participado en los debates anuales del Grupo de Trabajo en Ginebra. La asistencia a estas reuniones da a muchos líderes indígenas la oportunidad de conocer el medio ambiente internacional, tener contacto con sus congéneres de otros países, y de esta manera fortalecer su propia labor organizativa nacional. Cualquiera que sea el resultado final del proyecto de declaración (puede ser que la Asamblea General de las Naciones Unidas lo apruebe con modificaciones), las organizaciones indígenas ya consideran sus diversos artículos (provisionales por cierto) como un punto de referencia necesario en su propio discurso político. Así sucede, por ejemplo, con la afirmación de que los pueblos indígenas, como todos los pueblos, tienen el derecho a la libre determinación.

Por otra parte, la representación indígena no fue muy numerosa en los debates previos a la adopción del Convenio 169 de la OIT en 1989. Los puntos de vista indígenas fueron expresados principalmente por los delegados obreros, quienes no siempre estaban muy bien enterados de estos asuntos. Ya que el Convenio

² Véase una formulación anterior de estos temas en Stavenhagen, 1992, pp. 63 a 118.

169 ha sido ratificado por cierto número de países latinoamericanos, las organizaciones indígenas se refieren a él con razón como uno de los instrumentos legales existentes que obligan a los gobiernos, y en consecuencia promueven activamente su ratificación en los países restantes.

A medida que exista un derecho internacional emergente de los derechos indígenas, las organizaciones indígenas en América Latina lo utilizarán tanto en lo jurídico como en lo político.

El discurso indígena se ubica en la intersección de los temas referentes a los derechos humanos, la

democracia, el desarrollo y el medio ambiente. Se ha vuelto más claro que las demandas indígenas preocupan no solamente a los pueblos indígenas sino que involucran a toda la sociedad nacional. Los pueblos indígenas no solamente reclaman más y mejor democracia, o la mejor aplicación de los mecanismos de defensa y protección de los derechos humanos, o una mayor participación en los supuestos beneficios de los programas de desarrollo. De hecho, lo que hacen es cuestionar y desafiar las premisas mismas sobre las cuales ha sido erigido el Estado-nación en América Latina desde hace casi dos siglos.

Bibliografía

- Albó, X. (1994): And from Kataristas to MNRistas? The surprising and bold alliance between Aymaras and neoliberals in Bolivia, D. Lee van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Nueva York, St. Martin's Press.
- Arias, A. (1990): Changing indian identity: Guatemala's violent transition to modernity, C. A. Smith (ed.), *Guatemalan Indians and the State*, Austin, Texas University Press.
- Bonfil, G. y otros (1982): *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, San José de Costa Rica, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Brysk, A. (1994): Acting globally: Indian rights and international politics in Latin America, D. L. Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Nueva York, St. Martin's Press.
- CELADE (Centro Latinoamericano de Demografía) (1994): *Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas*, LC/DEM/G.146, Santiago de Chile.
- Davis, S. (1977): *Victims of the Miracle. Development and the Indians of Brazil*, Cambridge, Massachusetts, Cambridge University Press.
- Descola, P. (1988): Etnicidad y desarrollo económico: el caso de la Federación de Centros Shuar, *Indianidad, etnocidio, indigenismo en América Latina*, México, D.F., Instituto Indigenista Interamericano (IIDI)/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA).
- Díaz-Polanco, H. (1985): *La cuestión étnico-nacional*, México, D.F., Editorial Línea.
- González, M. L. (1994): How many indigenous people?, G. Psacharopoulos y H.A. Patrinos (eds.), *Indigenous People and Poverty in Latin America. An Empirical Analysis*, Washington, D.C., Banco Mundial.
- Guerrero, A. (1993): De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos (IEP)/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Ibarra, A. (1987): *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Le Bot, Y. (1995): *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Psacharopoulos, G. y H. A. Patrinos (eds.) (1994): *Indigenous People and Poverty in Latin America. An Empirical Analysis*, Washington, D.C., Banco Mundial.
- Salazar, E. (1981): La Federación Shuar y la frontera de la colonización, N. E. Whitten, Jr. (ed.), *Amazonia ecuatoriana. La otra cara del progreso*, Quito, Mundo Shuar.
- Stavenhagen, R. (1988): *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, D.F., El Colegio de México/ Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH).
- _____ (1990): *The Ethnic Question: Development, Conflicts and Human Rights*, Tokio, Dependencia de Publicaciones de la Universidad de las Naciones Unidas.
- _____ (1992): La situación y los derechos de los pueblos indígenas de América, *América indígena*, vol. LII, N° 1-2, México, D.F., III, enero-junio.
- Villas, C. M. (1992): *Estado, clase y etnicidad: la Costa Atlántica de Nicaragua*, México, D.F., FCE.