

Pueblos indígenas y la "buena vida": descentrando los discursos del desarrollo

Morna Macleod*

Desarrollo es una palabra que no la tenemos tan bien clara, tan bien definida. No existe en nuestros idiomas. Pero la estoy relacionando más con la idea de la construcción de la paz, de la felicidad, lo que relata el libro Pop Wuj:¹ "Que todos tengan paz, que sean felices".

Pedro Esquina, dirigente campesino maya tz'utujil.²

Resumen

Los modelos de desarrollo y modernización de los países latinoamericanos, tratándose al fin y al cabo de procesos de asimilación y aculturación, han perjudicado sistemáticamente a los pueblos indígenas. Luego de hacer un análisis de la violencia estructural y de las múltiples e imbricadas lógicas de opresión y discriminación vividas por mujeres y hombres indígenas, la autora reflexiona sobre el tema del desarrollo, las críticas que ha recibido y las propuestas para la "vida buena" ofrecidas por autores del post-desarrollo y por los propios pueblos indígenas. Postula la importancia de las sugerentes y diversas autonomías indígenas, así como la necesidad de denunciar las injusticias sociales sufridas por los pueblos indígenas para poder superarlas.

Abstract

Indigenous Peoples have systematically lost out in Latin America's development and modernization models, as these in the final analysis tend towards assimilation and aculturation. After analysing structural violence and the multiple interconnected logics of discrimination and oppression suffered by indigenous women and men, the author reflects upon the ways development theory and practice have been critiqued and upon proposals for "the good life" offered both by postdevelopmentalists and indigeneous peoples. She puts forward the importance of diverse forms of indigenous autonomies, as well as the need to spell out social injustices suffered by indigenous peoples as a first step for these to be overcome.

* Doctora en Estudios Latinoamericanos, UNAM.

¹ Libro sagrado de los maya-K'iche's.

² Seminario sobre desarrollo desde una perspectiva indígena. Organizado por Oxfam Community Aid Abroad (Australia), miembros de organizaciones indígenas de Guatemala, Honduras y México, y por la cooperación internacional, Chimaltenango, Guatemala, 15 de septiembre de 1999.

Resumo

Os modelos de desenvolvimento e modernização dos países latino-americanos, tratando-se ao fim e ao cabo de processos de assimilação e aculturação, têm prejudicado sistematicamente aos povos indígenas. Após uma análise da violência estrutural e das múltiplas e imbricadas lógicas de opressão e discriminação vividas pelas mulheres e pelos homens indígenas, a autora faz uma reflexão sobre o tema do desenvolvimento, as críticas que tem recebido e as propostas para a “boa vida” oferecidas pelos autores do pós-desenvolvimento e pelos próprios povos indígenas. Postula a importância das sugestivas e diversas autonomias indígenas, assim como a necessidade de denunciar as injustiças sociais sofridas pelos povos indígenas para poder superá-las.

En este artículo haré algunas reflexiones desde mi experiencia como colaboradora en agencias de cooperación internacional en Mesoamérica y como consultora independiente, trabajo respaldado por mis estudios académicos y mi experiencia práctica (de acompañamiento) en los movimientos indígenas, sobre los desafíos para “la construcción de la paz o ‘la buena vida’ de los pueblos indígenas del continente”.

Los pueblos indígenas suman entre 40 y 48.5 millones de habitantes, es decir, entre un 8 y un 10.18 por ciento de la población latinoamericana (Plant, 1998:5; Deruyttere, 2001:2, respectivamente), lo cual corresponde a más del 50 por ciento de la población en países como Guatemala y Bolivia. Por otra parte, hay una clara correlación entre etnicidad y pobreza, donde las grandes mayorías de indígenas sufren altos índices de marginación, exclusión social y discriminación. Asimismo, entiendo la paz no sólo en términos de ausencia de guerra, sino como un concepto pro-activo y positivo basado en la auto-realización del bienestar, la libertad y la felicidad, es decir, la vida libre de todo tipo de violencia estructural: desde la distribución inequitativa de recursos, el racismo y el etnocentrismo, las relaciones inequitativas de género y violencia de toda índole contra mujeres, además del militarismo y la delincuencia organizada. El artículo se centra en cuatro puntos fundamentales. Primero, en las diferentes manifestaciones de violencia estructural y la manera en que éstas se articulan y entrelazan, creando lógicas compuestas de opresión; segundo, en problematizar el concepto de desarrollo tratándose de pueblos indígenas, y avanzar la idea de “la buena vida”; tercero, en reflexionar brevemente sobre los aspectos positivos y negativos de la cooperación internacional en los procesos de desarrollo, y, finalmente, en una cuarta parte, en una propuesta sobre la construcción de diferentes tipos de autonomía para contribuir a “la buena vida” de los pueblos indígenas, así como a la diversidad en las estrategias de desarrollo.

Violencia estructural y lógicas compuestas de discriminación y opresión

Cuando analizamos la situación de los pueblos indígenas encontramos diversas lógicas de discriminación y violencia estructural. Entre las más destacadas está la distribución inequitativa del ingreso. Por ejemplo, en Guatemala el 89.5 por ciento de la población indígena es pobre y 76.1 por ciento es extremadamente pobre (Q'UQ'KUMATZ —Plan Nacional de Desarrollo del Pueblo Maya de Guatemala—, 1999).³ En México, el 18 por ciento de la población es considerada pobre, sin embargo, 81 por ciento de los pobres son indígenas (PNUD, 2004). Aunado a lo anterior, está el despojo de sus tierras y territorios ancestrales y una tendencia, que va en aumento, a realizar “mega proyectos” en tierras indígenas, con la consiguiente devastación y falta de control sobre los recursos naturales en las áreas donde habitan los indígenas.

También de carácter estructural son los problemas de racismo y discriminación cultural, aunque a menudo éstos son entendidos simplemente como *racismo*. Hago una separación analítica entre ambos para enfatizar sus matices y rasgos específicos. Entiendo al *racismo* como una construcción social y una ideología que estigmatiza a través de marcadores fenotípicos para justificar la superioridad de unos y la inferioridad de otros (en este caso, los pueblos indígenas). Un ejemplo claro es el dicho común *soy pobre, pero no soy indio*. Por otra parte, la discriminación cultural —o el etnocentrismo— descalifica, minimiza, desconoce o invisibiliza las culturas y formas de aprehender el mundo de los pueblos indígenas. Parafraseando a Eduardo Galeano (2002), los indígenas son “los nadies” que no hablan idiomas, sino dialectos; que no profesan religiones, sino supersticiones; que no hacen arte, sino artesanía; que no practican cultura, sino folklore. “Colonialismo interno” es la forma en que muchos intelectuales indígenas nombran a esta desvaloración de su cultura. En otro orden, también tenemos la discriminación de género, donde se imbrican factores sociales, culturales e históricos. Con frecuencia, las mujeres indígenas son percibidas por los “otros” (feministas, políticos, agencias de cooperación, etcétera) como víctimas de su cultura, enclaustradas y asignadas al rol de guardianas de la misma. Si bien hay machismo entre hombres —y mujeres— indígenas, y costumbres que perjudican a las mujeres, también se entrelazan otros factores, como señala la lingüista maya kaqchikel l'ixtzu Elsa Son:

No es elección de la mujer haberse quedado en la casa... a partir del momento en que la mujer permanece más en la casa ha resultado ser la guardiana de esa cultura, pero realmente no ha habido opción, sino ha sido obligada no solamente por el hombre, por el esposo, sino por situaciones totalmente diferentes: no puede salir porque no tiene educación, no puede salir porque no sabe castellano, es mono-

³ Véase el Plan Nacional de Desarrollo del Pueblo Maya de Guatemala (1999), método de análisis “Línea de Pobreza”.

lingüe. No está obligada [a quedarse en casa] por situaciones de la cultura maya, sino por situaciones fuera de ella; el papel de guardiana es un poco obligado por las circunstancias. Pero por otro lado, (está) el deseo real de hacer perdurar la cultura dentro del hogar; si vemos que el hogar es donde uno fundamenta los principios y valores desde pequeño, [entonces, el fortalecimiento de la cultura en el hogar es fundamental] para poder salir y hacer frente a ese mundo que puede ser diferente al nuestro (Entrevista de la autora, Ciudad de Guatemala, 3 de julio de 2003).

Esta reflexión es importante pues muchas mujeres indígenas reivindican ser portadoras y transmisoras de su cultura, pero rechazan la *obligación* de serlo, así como rechazan las múltiples lógicas de discriminación que las oprimen, al reconocer la multicausalidad de las mismas. La forma en que las diferentes discriminaciones se impactan entre sí⁴ crea lógicas compuestas y manifestaciones específicas. Por otra parte, las diversas lógicas inciden entre sí. La pobreza y el racismo fomentan reacciones de impotencia, rabia y violencia de hombres hacia mujeres, y también, en ocasiones, de mujeres hacia sus hijos/as. Son efectos encadenados que dan lugar a espirales de violencia y desempoderamiento.⁵ Así también, hay una tendencia a analizar y trabajar estas lógicas de forma separada: desde una visión de clase, o de género, o desde una perspectiva cultural —o hablar del ya casi trillado clase-género-raza/etnia— sin tratarlos de forma holística e interconectada. Un reto metodológico, no sólo para los pueblos indígenas sino para las organizaciones sociales, la cooperación internacional y la academia, es lograr integrar el análisis de estas diferentes lógicas y las maneras en que interactúan e impactan entre sí, así como elaborar estrategias para su superación.

Las imbricadas lógicas de discriminación también impactan en la marginación política de los pueblos indígenas y en su sub-representación en la vida nacional de los países latinoamericanos. En Guatemala —justo después de la

⁴ Un chiste de mal gusto contra Rigoberta Menchú ilustra la manera en que las lógicas de discriminación se impactan entre sí. Para “bajarle a la india lamida e igualada”, circuló un chiste (entre muchos) en Guatemala luego de que ganara el Premio Nobel de la Paz, de que se había creado una muñeca de la Rigoberta. ¿Por qué? Para ser la sirvienta de la Barbie. El chiste pone en evidencia tanto el profundo racismo existente en dicho país, como el supuesto de que las mujeres “indias” son “sirvientas”. La asociación entre ganadora de un Premio Nobel y sirvienta sólo se puede dar por su condición de “india” (pues difícilmente se podría hacer el mismo chiste con, por ejemplo, la galardonada escritora Nadine Gordimer). Así, una mujer maya puede ganar un reconocimiento internacional y viajar por el mundo, pero siempre será “india” y las indias equivalen a sirvientas.

⁵ El concepto de “empoderamiento” ha sido desarrollado en la teoría feminista para referirse a una construcción positiva del poder: poder para actuar, poder entre la colectividad, poder dentro de sí, en contraposición al sentido de poder como dominación (ver Macleod, 1997). El “desempoderamiento”, en este caso, se refiere al círculo vicioso que causa la violencia: el maltrato baja la autoestima, el miedo y la baja autoestima no permiten a la mujer maltratada defenderse de la violencia, al no poder defenderse se convierte en blanco privilegiado de maltrato.

movilización en torno a los “Quinientos Años”—, un maya-k’iche’ (Dr. Alfredo Tay Coyoy) es llamado, por primera vez, a encabezar el Ministerio de Educación. Bolivia cuenta con el primer aymara, Víctor Hugo Cárdenas, como vicepresidente de la República, a mediados de los noventas; en Ecuador, en 2000, llega el primer indígena, Luis Maldonado (kichwa), a ser Ministro de Estado, y en muchos países latinoamericanos no ha habido ministros indígenas.⁶ En cambio, por lo general, los Estados nacionales siguen tratando a los pueblos indígenas como “menores de edad”, lo cual constituye otra forma de desprecio y de violencia estructural. El supuesto de que el Estado debe jugar un papel “tutelar” con relación a los indígenas es evidente en la “contra ley indígena” que se aprobó en México en 2001.⁷ Mientras que los Acuerdos de San Andrés Sacuchum (Larráinzar) y la ley COCOPA se basaban en los derechos específicos de los pueblos indígenas, reconociéndolos como pueblos con cierto nivel de autonomía siempre dentro del Estado mexicano, la “contra ley” reduce a los pueblos indígenas a “sectores vulnerables” que necesitan de la protección y ayuda del Estado.

Ahora bien, aunque este breve recorrido sobre las diferentes lógicas de violencia estructural pone de manifiesto las grandes brechas y asimetrías de poder que enfrentan los pueblos indígenas, las respuestas ante esta situación no deben situarlos como víctimas pasivas o “pobrecitos”, sino como sujetos históricos que buscan su liberación, o lo que muchos llaman su “descolonización”. El concepto de descolonización es sugerente pues remite a los factores externos que deben cambiar para que los pueblos indígenas puedan acceder a las oportunidades, a los servicios del Estado y a los apoyos internacionales para construir “su buena vida”. A la vez, el concepto también se refiere a la necesidad de superar los procesos de internalización o interiorización de la colonialización, de las diferentes lógicas de opresión que desempoderan y empobrecen.

Las brechas señaladas son causa y motivo para el florecimiento de conflictos sociales que pueden tomar la magnitud del conflicto armado interno en Guatemala, o el levantamiento zapatista en México, o manifestarse en la inestabilidad, ingobernabilidad y movilización social masiva que finalmente

⁶ Se dice común y erróneamente que Evo Morales es el primer presidente indígena de América Latina, lo cual evidentemente no es cierto, pues sólo hay que pensar en México con Benito Juárez (zapoteco) y Porfirio Díaz (mixteco). La diferencia radica en el hecho de que Evo Morales se autodefine como indígena con una agenda política indígena, mientras que Juárez y Porfirio Díaz promovían agendas liberal y conservadora, respectivamente.

⁷ Luego del levantamiento zapatista el primero de enero de 1994, hubo una iniciativa de negociación entre el EZLN y el gobierno, llegando a la firma de los Acuerdos de San Andrés a comienzos de 1996; estos acuerdos posteriormente fueron retomados —aunque no en su totalidad— por el proyecto de ley COCOPA (siglas de la comisión mediadora de Concordia y Pacificación). Sin embargo, dicho proyecto de ley se topó con la resistencia de los legisladores. Luego de la marcha Color de la Tierra y las intervenciones del EZLN en el Congreso de la República en abril de 2001, la Cámara de Senadores aprobó la notoria “contra ley indígena”, considerada como una burla a todo el proceso de negociación, diálogo (entre gobierno, sociedad civil, movimientos indígenas y el EZLN) y consulta en las comunidades indígenas.

llevó a Evo Morales a la presidencia en Bolivia, o en las movilizaciones que paralizan al país, y los constantes derrocamientos y cambios de gobierno en Ecuador.

En Guatemala, a raíz del conflicto armado, la brutal represión y las políticas de tierra arrasada y masacre afectaron, en especial, a la población y a las comunidades indígenas. Según los 42 mil 275 casos documentados⁸ por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico⁹ (CEH), de las víctimas plenamente identificadas, el 83 por ciento corresponde a personas mayas y el 17 por ciento a ladinos; por eso la percepción de muchos mayas de que en el conflicto “los mayas pusieron los muertos”. Así, la CEH registró 626 masacres atribuibles a las fuerzas del Estado, donde “se exterminaron por completo comunidades mayas, y se destruyeron sus viviendas, ganado, cosechas y otros elementos de sobrevivencia” (CEH, 1999:35). Es lógico que el sentido de agravio —tanto hacia el Estado como hacia las organizaciones revolucionarias— de parte de muchos indígenas haya aumentado después de este “tercer holocausto”,¹⁰ contribuyendo a relaciones tensas y polarizadas dentro de la sociedad guatemalteca.

La constatación de las múltiples lógicas de violencia estructural, de grandes asimetrías de poder y de sociedades fragmentadas nos lleva a la necesidad de concebir el desarrollo en términos amplios, no reducido a factores de crecimiento económico, ni a la satisfacción de necesidades básicas, y nos invita a reconocer la estrecha relación entre desarrollo y paz.

Desarrollo o “la buena vida”

El término de “desarrollo” es un concepto relativamente reciente en el léxico internacional. Refiriéndose inicialmente al crecimiento económico y al proyecto de modernización de los países industrializados, el “desarrollo” se basa tradicionalmente en el supuesto de que este es el modelo a seguir por todos los países del mundo. Este supuesto ha sido fuertemente debatido por diferentes autores, entre ellos Arturo Escobar (1995), J. Nederveen Pieterse (1991) y Gus-

⁸ Como señala el Informe de la CEH, éstos representan una muestra —no la totalidad— de las violaciones de los derechos humanos y hechos de violencia vinculados al enfrentamiento armado. Entre ellos, 23 mil 671 corresponden a víctimas de ejecuciones arbitrarias y 6 mil 159 a víctimas de desaparición forzada.

⁹ “La Comisión para el Esclarecimiento Histórico fue instituida mediante el Acuerdo de Oslo, del 23 de junio de 1994, para esclarecer con toda objetividad, equidad e imparcialidad las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia que han causado sufrimientos a la población guatemalteca, vinculados con el enfrentamiento armado”, Prólogo (CEH, 1999).

¹⁰ Miembros del movimiento maya en Guatemala hablan de los tres “holocaustos” que han sufrido: 1) la conquista o invasión española; 2) la Reforma Liberal de 1871, y 3) las políticas de etno y genocidio sufridas durante el conflicto armado interno, sobre todo en el periodo de 1978 a 1983.

tavo Esteva (2001). "El concepto del 'desarrollo', identificado antes que nada como un proceso de crecimiento económico, usa la sociedad occidental europea (y norteamericana) como parámetro universal para medir el 'atraso' del resto de la humanidad" (Grunberg, Kranz & Grenna, 2004). Por otra parte, Esteva señala que cuando el presidente Truman acuñó la palabra "sub-desarrollo", en 1949, prometió cerrar la brecha entre los países ricos y pobres. Y añade: "Leontiev calculó en la década de los cincuenta que países como México o Brasil serían desarrollados en unos 25 años. Un cálculo reciente del Banco Mundial indica que Mauritania llegará al desarrollo en 3 mil 223 años y que países como México o Brasil sólo necesitan unos 400 o 500" (Esteva, 2001:3).

Esteva hace una fuerte crítica del concepto homogeneizado del mundo desarrollado hacia los países y pueblos "sub-desarrollados": "Para dos terceras partes de la gente en el mundo, significa descalificarlos: colocarlos en una condición humillante e indigna, debajo de una minoría 'desarrollada'" (*Ibid.*). Expresa el rechazo que se siente ante la etiqueta de "pobre", "no [somos pobres], somos chatinos" (un pueblo indígena de Oaxaca). Central a la crítica de Esteva es el despojo de *agencia social*¹¹ (*agency*), de recursos y de territorio que han sufrido —y siguen sufriendo— los pueblos indígenas. Asimismo, Esteva cuestiona la validez de un solo concepto de desarrollo para todo el mundo y todas las culturas, acuñando en su lugar la idea de "la buena vida", que respaldan "las condiciones que permitan a la gente, *conforme a sus propias definiciones de "la buena vida"*, ejercer libremente sus capacidades *en sus propios términos*" (*Ibid.*:5, énfasis mío).

Aunque en términos menos tajantes que Esteva, la siguiente cita de una publicación del Banco Mundial (1997) demuestra que hay una creciente conciencia tanto del etnocentrismo de las políticas tradicionales de desarrollo como de la falta de efectividad de las mismas, tratándose de pueblos indígenas:

En muchos países, los pueblos indígenas experimentan discriminación política y económica y son concebidos como "atrasados", "primitivos" o "marginales". Esto es especialmente cierto cuando se trata de políticas y programas nacionales de desarrollo, sobre los cuales la mayoría de los pueblos indígenas tienen nulo o escaso control. Estas políticas y programas tienden a explotar la mano de obra y los recursos indígenas para el enriquecimiento de otros grupos sociales u otras regiones, y rara vez toman en cuenta sus necesidades y prácticas culturales. Aún cuando existan programas dirigidos específicamente a los pueblos indígenas, estos usualmente son paternalistas y tienen como resultado u objetivo principal, la asimilación cultural o la integración. Este enfoque asimilacionista ha documentado

¹¹ Retomando a Giddens (1984), uso el término de "agencia social" para enfatizar la posibilidad que tienen los seres humanos para actuar y resistir. Claro está, esto siempre se da dentro de contextos sociales determinados que restringen las posibilidades y oportunidades de acción. Este abordaje rinde cuenta de las estructuras que condicionan y oprimen, pero al mismo tiempo dan un margen para el accionar humano.

el haber fracasado en países industrializados en los que aún hay enclaves indígenas o tribales. En los países en vías de desarrollo ha contribuido —a veces con la asistencia del Banco Mundial— a la creación de considerables bolsas de pobreza rural, marginación social y resistencia étnica (Davis and Soefstestad, 1994:1).

Esto ha llevado no sólo a desvalorar a las comunidades indígenas, al tratarlas como sectores vulnerables e inválidos, sino a fomentar el paternalismo por parte del Estado. Como señala Adelfo Regino, abogado mixe de Oaxaca, México: “Lo que normalmente nos han hecho creer en nuestras comunidades concretas es que el desarrollo viene de afuera, es decir, que nosotros mismos no somos capaces de generar un desarrollo y crecimiento desde nuestro contexto local. Las ideas del Estado nos han llevado a la lógica que los indígenas mexicanos debemos integrarnos al desarrollo nacional” (*circa*, 1998:28).

Por otra parte, genera visiones distorsionadas sobre lo que es el desarrollo, que se ilustra a través del siguiente diálogo entre un joven maya kaqchikel y un médico-antropólogo en Guatemala:

- Ya tenemos desarrollo en nuestro pueblo.
- ¿Por qué?
- Ya tenemos un banco.
- Aja, y ¿qué más?
- Ya tenemos un McDonalds.
- Hm, y ¿qué más?
- Ya tenemos una mara (pandilla).¹²

Ante este tipo de enajenación, Regino ofrece una alternativa:

ha surgido la propuesta indígena de que el crecimiento y florecimiento de nuestros pueblos debe partir de la gente misma, de nosotros mismos. Nadie conoce mejor nuestra realidad que nosotros mismos, y por consecuencia nos toca a nosotros mismos ser sujetos de nuestro desarrollo. Lo anterior significa en la práctica que todo aquel proyecto de desarrollo planteado desde afuera y sin tomarnos en cuenta, será un atentado hacia la integridad de nuestros pueblos (*circa*, 1998).

Durante las últimas décadas, las agencias de cooperación internacional, así como la Organización de las Naciones Unidas y las multilaterales, han contribuido a crear conceptos de desarrollo más basados en los *seres humanos*. Estos enfoques ponen énfasis no sólo en hechos “duros” (asociados con el crecimiento económico y de infraestructura), sino también o incluso especialmente en aspectos “blandos” (cambios en actitudes y comportamientos —por ejemplo, la superación de discriminaciones que también tienen un carácter estructural, como en el caso ya señalado del racismo en Guatemala) y en la

¹² Relato recogido por la autora en 2000, en la Ciudad de Guatemala.

participación de mujeres y hombres en la vida pública local, nacional y global. Retomando a Bourdieu (1985) y Putnam (1993), las Naciones Unidas y los organismos multilaterales promueven el concepto del *capital social* que rinde cuenta respectivamente sobre “el conjunto de recursos reales o potenciales a disposición de los integrantes de una red durable de relaciones más o menos institucionalizadas” y de “aspectos de las organizaciones sociales, tales como las redes, las normas y la confianza, que facilitan la acción y la cooperación para beneficio mutuo. El capital social acrecienta los beneficios de la inversión en capital físico y humano” (CEPAL, 2002:143). Así, el Banco Mundial utiliza una serie de conceptos basados en la noción de *capital*:

El Banco Mundial distingue el *capital natural*, constituido por la dotación de recursos naturales con que cuenta un país; el *capital construido*, generado por el ser humano y que incluye infraestructura, bienes de capital, capital financiero, comercial y otros; el *capital humano*, determinado por los grados de nutrición, salud y educación de su población; y el *capital social*, que se refiere a las instituciones, relaciones y normas que conforman las interacciones sociales de una sociedad (*Ibid.*:144).

La idea de diferentes tipos de capital también ha sido retomada por algunas organizaciones no gubernamentales (ONGs). En cambio, organizaciones no gubernamentales internacionales, como Oxfam, centran la atención en el *fortalecimiento de capacidades* (*capacity-building*) y en la posibilidad de tomar decisiones *informadas* con relación a sus propias vidas. Comparto el concepto de desarrollo elaborado por Eade y Williams (1995) basado en las personas y en el fortalecimiento de sus capacidades:

Fortalecer la capacidad de la gente para definir sus propios valores y prioridades, y organizarse para promover los mismos, constituye la base para el desarrollo. Desarrollo significa que mujeres y hombres se “empoderan” para lograr cambios positivos en sus vidas, en relación a su crecimiento personal y a su participación en actividades públicas. Se trata tanto del proceso como del resultado de la lucha por superar la pobreza, la opresión y la discriminación; se trata también de la realización del potencial humano a través de la justicia social y económica. Sobre todo, se trata de procesos de transformación de vidas y de sociedades (1995:9).

Tratándose del desarrollo de pueblos indígenas es preciso añadir a lo anterior una dimensión más colectiva, entretejiéndola con la recuperación y valoración de la identidad, cultura y formas específicas de organización; la toma de decisiones y la incorporación de los derechos colectivos. A esto lo llamo “desarrollo con identidad”, aunque distanciándome del mismo término utilizado por las multilaterales (BID) como parte del multiculturalismo neoliberal,¹³ pues en esta “batalla por las palabras” —como participación, empode-

¹³ Charles Hale (2004), entre otros, describe la manera en que el multiculturalismo neoliberal

ramiento, equidad de género, desarrollo con identidad, multiculturalismo, interculturalidad, etcétera— utilizadas hoy en día tanto por los sectores hegemónicos como contrahegemónicos, lo más importante es la forma en que se definen los conceptos y no tanto el uso de las palabras mismas.

Para ilustrar las diferentes formas de entender los conceptos retomo el tema de la “participación”. Hay una creciente conciencia y aceptación, desde el Banco Mundial y las políticas de descentralización hasta las ONGs internacionales de cooperación, de que un modelo adecuado para promover el desarrollo —no solamente de los pueblos indígenas— tiene que ser participativo y desde abajo, tomando en cuenta las necesidades, intereses y aspiraciones de las mujeres y los hombres de las mismas comunidades. Ahora bien, la participación puede ser vista como una forma de mejorar la eficiencia y eficacia —es decir, que los fondos lleguen a las comunidades y que gran parte de los costos de mano de obra sean asumidos por las mismas; o puede consistir en un modelo de “governancia”¹⁴ (Santos, 2005), como espacio de colaboración o coordinación entre gobierno, iniciativa privada, ONGs y comunidades. Pero la participación, el empoderamiento y la conciencia crítica también son elementos medulares de la autonomía y la resistencia al *status quo* y al modelo neoliberal. Así, la participación es central en el juego de hegemonía y contrahegemonía en términos gramscianos, contribuyendo a la consolidación del modelo de democracia y multiculturalismo neoliberal (Hale, 2004), o a la trasgresión del mismo y a la promoción de modelos alternativos.

De todas maneras, con relación a los pueblos indígenas, la participación no debe pasar solamente por el nivel local, pues los pueblos indígenas quieren incidir, desde su especificidad, en la elaboración de políticas públicas y en la toma de decisiones en torno a temas que conciernen a su bienestar y a su futuro. Y participar significa también hacerlo en igualdad de condiciones, de lo contrario, se convierte en una participación instrumental o simbólica (*tokenism*).

Por otra parte, el Premio Nobel de Economía 1998, Amartya Sen, aporta en la comprensión y reconocimiento de la *cultura* en los procesos de desarrollo:

recoge algunas de las reivindicaciones de los pueblos indígenas, sobre todo aquellas vinculadas con la identidad y lo cultural, por ejemplo idioma, educación bilingüe e intercultural, y deja de lado otras reivindicaciones, como las demandas económicas, territoriales y por el control de los recursos naturales. En cambio, mi concepción de desarrollo con identidad abarca la gama conjunta de reivindicaciones y derechos colectivos de los pueblos indígenas.

¹⁴ Según Santos de Sousa, la “governancia” —impuesta globalmente bajo la referencia del Consenso de Washington—, se ha convertido desde mediados de la década de los noventa en la matriz política de la globalización neoliberal (Santos de Sousa y Rodríguez-Garavito, 2005:32), rompiendo con el contrato social y el modelo de Estado benefactor. La “governancia” es un nuevo concepto que reemplaza al de gobernabilidad, dando cabida a una nueva forma de lograr y mantener la hegemonía en términos gramscianos (Santos de Sousa, 2005).

La cultura participa en el desarrollo en tres sentidos distintos pero relacionados entre sí:

1. *Papel constituyente*: el desarrollo, en su sentido más amplio, incluye el desarrollo cultural, que es un componente básico e inseparable del desarrollo en general. Si se priva a las personas de la oportunidad de entender y cultivar su creatividad, eso es en sí un obstáculo para el desarrollo. Por tanto, la educación básica es importante no sólo por la contribución que puede hacer al crecimiento económico, sino porque es una parte esencial del desarrollo cultural.

2. *Papel evaluativo*: lo que valoramos y que además tenemos razones para valorar está definitivamente influenciado por la cultura. El crecimiento económico o cualquier otro objetivo de esa clase carecen de elementos externos importantes, y las cosas que valoramos intrínsecamente reflejan el impacto de nuestra cultura.

3. *Papel instrumental*: independientemente de los objetivos que valoremos, su búsqueda estará influenciada, en mayor o menor grado, por la naturaleza de nuestra cultura y por la ética de comportamiento (1998).

Por otra parte, los pueblos indígenas abren el debate sobre los conceptos pertinentes de desarrollo no sólo con relación a su propia gente, sino como propuesta de futuro de la humanidad, lo cual se ilustra en la siguiente cita del documento "Desarrollo Indígena y Globalización", elaborado por la garífuna Gregoria Flores y otras mujeres indígenas hondureñas para la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas que tuvo lugar en Oaxaca, México, en diciembre de 2002:

En las últimas décadas, la lista de los valores de Occidente está encabezada por el desarrollo económico, la productividad, la ganancia, el crecimiento, el "progreso" y la competencia. No se trata de rechazar *a priori* los valores de Occidente, ni de declararlos en sí mismos negativos o perjudiciales. Se trata de si son los únicos, o deben ser siempre los principales a pesar de habernos encaminado por los derroteros de la catástrofe ambiental. La pregunta de la encrucijada es si sólo esos valores impuestos deben ser tenidos en cuenta o si el mundo de hoy debe considerar otros valores, otros modelos, de otras culturas que sobreviven en el planeta y en el continente.

El papel de la cooperación internacional

La cooperación internacional jamás es neutral en los procesos de desarrollo y como intervención externa tiene aspectos positivos y negativos. Por falta de espacio para poder profundizar, daré ejemplos de esta intervención en ambos sentidos. Entre los ejemplos positivos están los esfuerzos de cooperación internacional que contribuyen a los procesos de paz, destacándose los

procesos centroamericanos, tanto en las mismas negociaciones como en las inversiones posteriores para la implementación de los Acuerdos de Paz. Otro ejemplo, específicamente en cuanto a pueblos indígenas, es el financiamiento y asesoría en políticas de educación bilingüe e intercultural, así como de promoción del multiculturalismo.¹⁵ En sociedades altamente polarizadas como la guatemalteca, existen agencias de cooperación que han creado e impulsado espacios de diálogo entre organizaciones ladinas,¹⁶ mayas y mixtas, así como entre diferentes organizaciones indígenas, al reducir desconfianzas mutuas y antagonismos. La cooperación internacional también se encuentra en una posición privilegiada —por trabajar en diversos países y continentes con muchas organizaciones— para promover procesos de intercambio de experiencias, sistematización de experiencias positivas, socialización de lecciones aprendidas y, de esta forma, también contribuir al fortalecimiento de redes internacionales. La cooperación internacional está tomando un papel creciente en procesos de incidencia y cabildeo en foros internacionales, como la Organización Mundial para el Comercio (OMC), para exigir “reglas justas para la globalización”.

Ahora bien, a veces las mismas iniciativas positivas tienen sus riesgos o lados negativos, por ejemplo, en este último sentido, si “hablan por” las organizaciones del Sur, en lugar de promover su propia participación y agencia social. Otra intervención de doble filo es el desmedido financiamiento de “las niñas bonitas”, las organizaciones civiles nacionales que son muy atractivas, ya sea por lo novedoso y creativo de su discurso y accionar, ya sea por constituir el canal idóneo para los fondos de la cooperación. Todavía falta por hacer un estudio a profundidad sobre la inyección desmedida de fondos y las crisis y rupturas subsiguientes que se producen en las organizaciones, en ocasiones acompañadas por un uso mañoso de los fondos y por el fomento a malas prácticas y abuso de poder de los dirigentes. Los casos abundan dentro de organizaciones civiles de la más diversa índole: redes, coordinaciones, ONGs de desarrollo, organizaciones de mujeres, de indígenas, organizaciones que trabajan el tema del SIDA, etcétera. Así como ya mencioné lo positivo de fomentar el intercambio de experiencias y redes, es necesario también referirse

¹⁵ Aunque el multiculturalismo está siendo crecientemente criticado por sectores de la izquierda, considero que —al igual que el ya analizado término de participación— hay muchas acepciones del concepto desde el liberalismo, el neoliberalismo y hasta versiones radicales y sugerentes del multiculturalismo promovidas por autores como Boaventura de Sousa Santos. Mientras que comparto las propuestas de este último, considero que en general, la izquierda latinoamericana no ha dado la debida importancia a temas culturales e identitarios. Aunque es doloroso decirlo, los movimientos indígenas a veces han encontrado mayor eco, en algunas de sus demandas —como la educación bilingüe e intercultural, la oficialización de idiomas y el reconocimiento de la diversidad cultural—, en gobiernos neoliberales que en la izquierda; aunque también es cierto que el reconocimiento oficial a través de leyes y cambios constitucionales usualmente es más formal que efectivo, pues faltan voluntad política, financiamiento y trato prioritario para su puesta en práctica.

¹⁶ En Guatemala se usa el término “ladino” para referirse a los no-indígenas o mestizos.

a lo negativo como cuando la cooperación crea o impulsa coordinaciones directamente, por ejemplo, de organizaciones indígenas, en especial la creciente moda de exigir "consorcios" para poder acceder a recursos. Aunque la idea de fomentar coordinaciones regionales es buena, si son impulsadas desde afuera tienden a convertirse en instancias cupulares o elitistas, poco representativas y poco vinculadas a los procesos que se están dando a nivel nacional. Por otra parte, la formación de consorcios en torno al financiamiento no sólo tiende a forzar procesos en vez de estimular alianzas desde abajo, sino que también puede aumentar el nivel de tensión y conflicto entre organizaciones en torno a problemas de dinero y poder. En ese sentido también son de doble filo grandes eventos como los de mujeres indígenas, o de organizaciones indígenas, en torno a la discusión de las declaraciones borradores de Naciones Unidas y de la Organización de Estados Americanos sobre derechos indígenas. Estos eventos suelen ser muy costosos (265 mil dólares para la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas¹⁷), pues se llevan a cabo en hoteles de lujo y se corre el riesgo de cooptar o mediatizar a las personas y organizaciones. Y quizás el riesgo más grande de todos: fomentar la dependencia y crear una cultura de "la mano extendida". Como me dijo un colega durante una consultoría en Bolivia: "somos un país limosnero".

Autonomía y autogestión

Para contribuir a procesos de desarrollo y al logro de la paz, uno de los aspectos más importantes es el desarrollo de la *autonomía* de las organizaciones y de los pueblos indígenas. La autonomía puede entenderse de diferentes formas, desde lo territorial hasta la autonomía cultural, la autonomía organizativa, la autonomía sobre las vidas y los cuerpos de las mujeres y los hombres indígenas. Y puede implicar diferentes dimensiones de autonomía jurídica para con el Estado, pero en ninguno de estos casos significa una escisión de él; aunque eso sí, un cuestionamiento profundo al Estado-nación homogéneo ladino o mestizo, y la promoción de una ciudadanía basada en la equidad y la igualdad de oportunidades. A decir de los zapatistas, se trata de crear "un mundo donde quepan muchos mundos". Respetar la autonomía de los pueblos indígenas significa apoyar los procesos de desarrollo o "buena vida" desde su propia autonomía social (*agency*), identidad, valores, formas organizativas, necesidades y aspiraciones, donde las diferentes voces, como las de las mujeres o de los jóvenes, también sean tomadas en cuenta. La autonomía —en la mayoría de sus vertientes— tampoco significa "nada con el Estado" o con las agencias o incluso, a veces, con las multilaterales. Teniendo clara su identidad y autonomía se puede

¹⁷ Dato que se informó verbalmente durante el evento. El Banco Interamericano de Desarrollo (BID) fue el donante más fuerte.

negociar con otras instituciones, reduciendo el riesgo de ser cooptada o de perder de vista lo que, como organización, se es y lo que se quiere lograr. Esto plantea para los pueblos y organizaciones indígenas el reto de desarrollar su capacidad de propuesta, sus estrategias de intervención y sus alianzas.

A continuación se dan algunos ejemplos de diferentes tipos de autonomía, poniendo en claro su diversidad, sus propuestas diferentes, pero todos con el común denominador de ser iniciativas *de* y *para* indígenas, aunque también pueden incluir a mestizos. El primero es un ejemplo tomado de los municipios autónomos indígenas en Chiapas, México:

Nuestros municipios autónomos son la esperanza de un futuro digno para todos, un futuro basado en la pertenencia voluntaria y respeto a las diferencias, incluso a la disidencia. Es un futuro de acuerdo a nuestras necesidades, culturas, esperanzas y proyectos comunales; es un futuro en común y por eso no está en los edificios y las leyes y su fuerza no descansa en un Estado represor. Por el contrario, su fuerza descansa en el corazón digno de aquellos que lo desean; en la mayoría de nuestros hermanos en más de 100 comunidades; está en la dignidad de los que luchan por superarse sin necesidad de pedir permiso y depender de la voluntad de otros. Sus esperanzas y posibilidades descansan en nuestra historia común, en nuestra lengua, en nuestras costumbres, en nuestros conocimientos ancestrales, en el trabajo cotidiano y comunitario y en el deseo de crear un México del que no estemos excluidos (FZLN, 1998).

Un proyecto de desarrollo evaluado por la autora en un municipio de Chiapas, que incluía letrinas aboneras y estufas ahorradoras de leña, no hubiera pasado los cánones de “eficiencia y eficacia” desde una lógica de gestión de proyectos apoyados por la cooperación: los tiempos se alargaban, las obras se hacían de forma lenta pues los técnicos no eran pagados sino que brindaban servicio a sus comunidades. No había indicadores, escaseaban los informes semestrales, ni se podía utilizar su experiencia para fines de recaudación de fondos.¹⁸ Sin embargo, este proyecto era ejemplar en cuanto a su alta sostenibilidad: los técnicos “autónomos” eran de las mismas comunidades, o en otras palabras, constituían “capital instalado”. En el municipio autónomo, a diferencia de proyectos similares¹⁹ que la autora ha conocido de parte de gobiernos, programas multilaterales e incluso de ONGs nacionales, la incorporación de estas nuevas tecnologías era altamente exitosa, justamente porque se trataba de proyectos que habían sido propiciados y apropiados por los campesinos indígenas del lugar. Por otra parte, la transparencia en el manejo de los fondos en este proyecto fue notable, no sólo se aprovechó el dinero

¹⁸ Las agencias de cooperación a menudo publicitan los proyectos que apoyan con el fin de recaudar fondos para el financiamiento de sus programas.

¹⁹ Los proyectos de tecnología apropiada —y en particular las letrinas y estufas— tienen un alto porcentaje de fracaso, por introducir nuevos elementos en la vida de la gente, requiriendo mucha capacitación y seguimiento.

al máximo, sino que se compartía con las comunidades la información financiera. Pero lo más impactante fue el nivel de apropiación del proceso y la dignidad de la gente, a pesar de su pobreza extrema. Si nos referimos de nuevo al concepto de desarrollo como fortalecimiento de capacidades y empoderamiento para lograr transformaciones en la vida de la gente, este proyecto fue altamente exitoso.

Como ejemplo de autonomía cultural podemos mencionar una iniciativa maya en Guatemala dedicada a la producción político-cultural.²⁰ Cholsamaj rompe con los mitos dicotómicos de que la modernidad está reñida con la tradición, al producir glifos y números mayas en *software*, agendas mayas con el Chol Q'ij o calendario sagrado, además de calendario gregoriano; tiene una producción visual emblemática (afiches, separadores de libros, tarjetas) y la imprenta imprime libros de autores mayas y no mayas, la poesía del poeta K'iche' Humberto Ak'abal, estudios sobre el movimiento maya, etcétera. En la librería, además de libros sobre la cultura, la historia y el movimiento maya, se venden los de Fanon y Memmi, de Mariátegui y Galeano. Se trata de un espacio de resistencia y de promoción político-cultural que incursiona en la sociedad guatemalteca, no se aísla de ella.

Otro ejemplo ilustra la posibilidad de mantener la autonomía en la negociación entre las organizaciones de la sociedad civil, el Estado y las multilaterales. Con todo y sus aciertos y debilidades (Maldonado, 2003), una experiencia pionera en este sentido fue el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroecuatorianos del Ecuador (PRODEPINE), cuando, por primera vez, las organizaciones indígenas y afroecuatorianas —mediante el ministro kichwa de Bienestar Social— negocian una donación y un préstamo con el Banco Mundial para la implementación directa de proyectos de desarrollo por parte de las organizaciones indígenas y negras, en vez de ser canalizados a través del Estado.

Otros ejemplos de autonomía son organizaciones y coordinaciones de mujeres indígenas como la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en México, Kaqla y Moloj en Guatemala, Chirapaq en Perú o Bartolina Sisa en Bolivia. Aquí, agrupaciones de mujeres indígenas, con planteamientos diversos —de participación política y social, salud reproductiva, derechos específicos de mujeres indígenas, o en torno a la equidad de género desde su cosmo-visión— luchan por su inclusión a las sociedades latinoamericanas “desde su diferencia” y según sus aspiraciones y necesidades específicas como mujeres y como indígenas que han sido históricamente marginadas de los procesos de desarrollo y de participación político-social.

²⁰ La iniciativa está compuesta por una fundación con razón social, una imprenta y una librería de carácter privado.

Reflexiones finales

Hay quienes consideran que la política de “borrón y cuenta nueva” es la mejor forma de reducir la conflictividad, como se dio con frecuencia después de las diversas dictaduras en América Latina; o que utilizando una terminología más neutral —como “discriminación étnica” en vez de racismo, etnocentrismo y colonialismo interno, o “relaciones inequitativas de género” para hablar del machismo y sexismo, o minimizar las profundas brechas entre los ricos y los pobres de este continente— estas asimetrías y opresiones disminuyen. Yo sugiero que es imperativo nombrar y analizar estas brechas, exclusiones y opresiones, no para instalarse en ellas, ni para aumentar la conflictividad y las polarizaciones existentes, sino justamente para poder superarlas. En ese sentido, las comisiones de la verdad, los tribunales de conciencia contra la discriminación y las defensorías de los pueblos indígenas son a la vez mecanismos y actos simbólicos de reparación del agravio que, acompañados por la movilización social, conducen a la superación de situaciones de discriminación y exclusión.

Otra vía para la superación de tales situaciones de opresión, marginalización e impacto de la represión es a través de los procesos de desarrollo o la construcción de “la buena vida” que estén centrados en los pueblos indígenas mismos, que son a la vez de, para y por los pueblos y sus organizaciones. Esto plantea un reto a las agencias de cooperación internacional y a los programas y servicios de los Estados: abrirse y ampliar los parámetros de la comprensión usual de *desarrollo* y los mecanismos tradicionales para lograrlo. Lo anterior podría significar, por ejemplo, brindar apoyo a ceremonias mayas para acompañar las exhumaciones de cementerios clandestinos a raíz de las masacres en Guatemala, o el apoyo a formas tradicionales de organización indígena como los *ayllus* de Bolivia, o la lucha por la tenencia de tierras comunales, o el control de los sitios sagrados por parte de los pueblos indígenas, o la repatriación de trajes o artefactos indígenas sustraídos y llevados al extranjero, o la lucha contra las patentes de plantas sagradas u originarias como la ayawaska y la quínoa. También puede significar la comercialización de artesanía por internet, la promoción del consumo y comercialización de carne de llama o el comercio justo del amaranto. O bien, el apoyo a la oficialización de idiomas indígenas y a la educación bilingüe e intercultural no sólo para los pueblos indígenas sino para toda la población, o el reconocimiento de la medicina tradicional indígena, además de la salud comunitaria alopática, o la promoción del Derecho indígena y no sólo del Derecho positivo. O puede ser el apoyo a mujeres en su cuestionamiento sobre los usos y costumbres que les perjudican, pero que sean ellas quienes decidan y no otras por ellas.

Otro aspecto que ya se está implementando en varios países latinoamericanos es la consulta (Convenio 169), cuando se trata de tierras indígenas, con los mega proyectos. Pero para que las consultas tengan sentido y vali-

dez, las comunidades deben entender a fondo el tema de consulta, estar en condiciones de tomar decisiones informadas y que posteriormente se respeten esas decisiones.

Finalmente, en aras de la reducción de conflictividad y construcción de la paz, es preciso no esconder ni minimizar las grandes brechas, inequidades y asimetrías de poder que caracterizan la situación de los pueblos indígenas del continente. Es preciso apoyar procesos de reflexión sobre las diferentes e imbricadas lógicas de discriminación y opresión. Por ejemplo, muchos movimientos indígenas plantean la necesidad de descolonizarse, entendida ésta no sólo como la valoración y dignificación de su identidad, su cultura y el ejercicio de los derechos específicos como pueblos indígenas, sino también la necesidad de trabajar y superar las actitudes interiorizadas de discriminación y victimización. El siguiente paso es la promoción de espacios de encuentro, diálogo y negociación entre indígenas y mestizos para impulsar procesos interculturales reales y sostenibles, pues un fenómeno frecuente hoy en día es la adopción de términos "políticamente correctos" pero que no cuestionan las exclusiones, estereotipos y actitudes subyacentes, es decir, no develan la naturaleza de las relaciones asimétricas de poder para conseguir transformarlas.

Lograr el desarrollo y la paz, o "la buena vida", de los pueblos indígenas presenta retos considerables a los Estados, a la sociedad civil y a la cooperación internacional, pues pasa por un cuestionamiento profundo de conceptos como Estado-nación, ciudadanía y desarrollo, y amplía el ámbito para la práctica de los mismos. Sin embargo, a la vez ofrece una oportunidad rica y sugerente tanto en términos conceptuales como en estrategias prácticas para la construcción de sociedades multiculturales e incluyentes, basadas en la equidad, el respeto y la valoración de la diversidad.

Bibliografía

- BANCO MUNDIAL (1997), *Directriz Operativa Concerniente a los Pueblos Indígenas*, Washington, D. C., Banco Mundial.
- BOURDIEU, Pierre (1985), "The Forms of Capital", en John G. RICHARDSON (comp.), *Handbook of Theory and Research of the Sociology of Education*, New York, Greenwood Press.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL) (2002), *Capital Social: sus potencialidades y limitaciones para la puesta en marcha de políticas y programas sociales*, Santiago de Chile, CEPAL.
- COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO (CEH) (1999), *Guatemala. Memoria del Silencio, Guatemala*, Informe de la CEH, conclusiones y recomendaciones.
- CHAVEZTAFUR, Jorge (2003), *Pueblos indígenas de América Latina: retos para el*

- nuevo milenio*, Lima, Ford Foundation y Oxfam America, Informe sobre Cooperación a Pueblos.
- CRENSHAW, Kimberlé Williams (1994), "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color", en Martha ALBERTSON FINEMAN and Rixanne MYKITIUK (editors), *The Public Nature of Private Violence*, New York, Routledge, pp. 93-118.
- DAVIS, Shelton H. and Lars T. SOEFTTESTAD (1994), *Participation and Indigenous Peoples*, Washington D. C., Social Policy and Resettlement Division, Environment Department, The World Bank, september (traducido al español por la autora).
- DERUYTTERE, Anne (2001), *Pueblos Indígenas, Globalización y Desarrollo con Identidad: Algunas Reflexiones de Estrategia*, Washington D. C., Banco Interamericano de Desarrollo (BID).
- EADE, Deborah and Suzanne WILLIAMS (1995), *The Oxfam Handbook of Development and Relief*, Oxford, Oxfam House, vol. I.
- ESCOBAR, Arturo (1995), *Encountering Development, the Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press.
- ESTEVA, Gustavo (2001), *Desarrollo o Buena Vida*, Oaxaca, México, 5 de marzo, conferencia presentada en el Foro "Disminución de la Pobreza".
- FLORES, Gregoria *et al.* (2002), *Desarrollo Indígena y Globalización*, Oaxaca, México, Primera Cumbre de Mujeres Indígenas.
- FRENTE ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (FZLN) (1998), *Fuerte es su Corazón, los Municipios Rebeldes Zapatistas*, México, FZLN.
- GALEANO, Eduardo (2002), *Los Nadies: el libro de los abrazos*, Madrid, Siglo XXI.
- GIDDENS, Anthony (1984), *The Constitution of Society, Outline of the Theory of Structuration*, Oxford, Polity Press.
- GRUNBERG, Georg, Johannes KRANZ & Lucia GRENMA (2006), *When Difference Matters: Communication and Development with Indigenous Peoples in Latin America*, Rome, Proceedings of the First World Congress of Communication for Development, october.
- HALE, Charles R. (2004), *El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'*, Antigua, Guatemala, Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27-29 de octubre, ponencia presentada en la Conferencia "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado".
- J. NEDERVEEN, Pieterse (1991), *Dilemmas of Development Discourse: the Crisis of Developmentism and the Comparative Method*, London, Development and Change/Sage/Newbury Park and New Delhi, vol. 22.
- MACLEOD, Morna (1997), *Poder local: reflexiones sobre Guatemala*, Guatemala, Oxfam UK & Ireland/Magna Terra Editores.
- MALDONADO, Luis (2003), "Gestión alternativa en el Ministerio de Bienestar Social del Ecuador", en *Reflexiones en torno a la problemática de la gestión*

- de proyectos indígenas. Fortaleciendo las capacidades gerenciales de los pueblos indígenas*, Honduras, MOPAWI/URACCAN/Tierras Nativas Valle de los Ángeles, Memoria del Encuentro.
- MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DE DINAMARCA (1994), *Estrategia para el apoyo danés a los pueblos indígenas*, Copenhagen, julio.
- PLANT, Roger (1998), *Pobreza y desarrollo indígena: algunas reflexiones*, Washington, Banco Interamericano de Desarrollo, diciembre, Roger Plant (consultor).
- PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD) (2004), *La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*, Nueva York, Informe de Desarrollo Humano, PNUD.
- PUTNAM, Robert (1993), "The prosperous community: social capital and public life", en *American Prospects*, núm. 13.
- Q'UQ'KUMATZ (MENMAGUA) (1999), *Plan Nacional de Desarrollo del Pueblo Maya de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, febrero.
- REGINO MONTES, Adelfo (s/f circa 1998), *Informe a Oxfam-América*, Oaxaca/ Boston, Servicios del Pueblo Mixe: SER Mixe, Informe de Consultoría, documento interno (no publicado).
- RUGGERI LADERCHI, Caterina, Ruhi SAITH and Frances STEWART (2003), *Does it matter that we don't agree on the definition of poverty? A comparison of four approaches*, Oxford, Queen Elizabeth House, University of Oxford, mayo, Working Paper number 107, <www.qeh.ox.ac.uk>.
- SANTOS de SOUSA, Boaventura (1998), *Por una concepción multicultural de los Derechos Humanos*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.
- SANTOS de SOUSA, Boaventura (2005), *La globalización del Derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- SANTOS de SOUSA, Boaventura and César RODRÍGUEZ-GARAVITO (2005), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHWARTZMAN, Stephan (1998), *Indigenous Peoples in Latin America: Issues and Opportunities*, Oslo, Environmental Defense Fund, Appendix 3, Evaluation of the Norwegian Program for Indigenous Peoples, The North-South Institute, July.
- SEN, Amartya (1998), "La cultura como base del desarrollo contemporáneo", en *Diálogo*, Veracruz, México, Instituto Veracruzano de Cultura/UNESCO.
- SFEIR-YOUNIS, Alfredo (1998), *El capital cultural como fuente principal de desarrollo sostenible*, Antigua, Guatemala, Conferencia Internacional sobre Cultura y Desarrollo Sostenible, ponencia presentada por el Representante Especial ante Naciones Unidas del Banco Mundial.

STAVENHAGEN, Rodolfo (2000), *Conflictos étnicos y Estado nacional*, México, UNRISD/Siglo XXI.

STAVENHAGEN, Rodolfo (2002), "Conflictos internos, derechos humanos y construcción de la paz", en *Culturas de paz, seguridad y democracia en América Latina*, México, CRIM, DGAPA, UNAM/Heinrich Böll Stiftung/Consejo Latinoamericano de Investigación para la Paz/Colegio de Tlaxcala A. C./ Editores Mario Salinas & Úrsula Oswald.