

# **SOBRE LA EMERGENCIA E IMPACTO DE LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN LAS ARENAS POLÍTICAS DE AMÉRICA LATINA. ALGUNAS CLAVES INTERPRETATIVAS DESDE LO LOCAL Y LO GLOBAL**

SALVADOR MARTÍ I PUIG

DURANTE LAS DOS ÚLTIMAS DÉCADAS se ha hecho evidente la emergencia en América Latina de diversos actores políticos que tienen como “identidad social básica” el indigenismo. Son muchos los acontecimientos que dan muestras de ello: la irrupción del movimiento zapatista y el discurso posteriormente elaborado por el subcomandante Marcos desde la *Segunda* hasta la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*; el marcado acento multicultural contenido en el Acuerdo de Paz Firme y Duradera en Guatemala, de 1996; la articulación y protagonismo de la Confederación de Organizaciones Indígenas Panandinas en Ecuador; la intensa movilización de las organizaciones aimaras y quechuas en Bolivia por medio del Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) y del Movimiento al Socialismo (MAS); la capacidad reivindicativa de las comunidades caribeñas en Centroamérica; la presencia organizativa de los mapuches en Chile; o el impacto mediático de algunos líderes de distintos pueblos amazónicos en Brasil, Ecuador, las Guayanas, Venezuela y Colombia son una pequeña muestra de la trascendencia que ha ido cobrando este fenómeno.

Esta irrupción en el escenario político se ha dado en formas muy diferentes y con un éxito muy desigual de país a país. Precisamente por ello muchos analistas se han cuestionado las razones de la emergencia y, sobre todo, los efectos que ha tenido dicha emergencia en las arenas políticas de los diversos países de América Latina.

El objetivo de este texto va en esta dirección. Es mi interés mostrar, por un lado, los elementos que puedan ayudar a interpretar la emergencia de actores políticos de carácter étnico en la región y, por otro lado, esbozar el impacto de la aparición de estos “nuevos actores” tanto en el espacio inter-

nacional como en los sistemas políticos nacionales. El intento de responder a estas dos cuestiones no es baladí, pues el objetivo de fondo se trata de debatir acerca de los procesos que hacen posible la aparición de nuevos actores en los escenarios políticos, y sobre el grado de respuesta e inclusión que tienen las poliarquías actuales en América Latina respecto a la irrupción de demandas de colectivos históricamente oprimidos, ignorados y silenciados, como son las de los pueblos indígenas.

Para llevar a cabo esta tarea se utilizaron diversas estrategias analíticas. Para el análisis de la emergencia de los actores, se emplearon las aportaciones de la teoría de los movimientos sociales, que se refiere a la *estructura de oportunidades políticas*, y también las aportaciones derivadas de la teoría de la *governance* o gobernanza. Respecto al análisis de los impactos, se observan cuáles han sido, a nivel internacional, los efectos de la creación de un régimen internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas; y, a nivel nacional, la inserción de los derechos de los pueblos indígenas en la mayoría de constituciones nacionales, y las políticas sobre la tenencia de la tierra y la concesión de espacios de autogobierno.

## LA EMERGENCIA DE LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS: UNA INTERPRETACIÓN

### *Elementos analíticos*

Frente a la cuestión de la emergencia política se manifestó durante la década de los noventa y no anteriormente (o más adelante) que se deben tener en cuenta dos elementos: los tiempos y las alianzas.

Para entender el laberinto de “los tiempos” en el mundo indígena es pertinente citar un diálogo entre dos presidentes, que tuvo lugar en un encuentro de jefes de Estado latinoamericanos y que se dio tal como sigue:<sup>1</sup> El ex sindicalista y presidente de Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, comentó en una conversación entre homólogos que “su gente”, los trabajadores brasileños, habían esperado durante décadas para llegar al poder. A ello Alejandro Toledo, el primer presidente peruano de ascendencia indígena, contestó: “Mi gente, en cambio, lleva 500 años.” Si bien el mandatario Toledo difícilmente puede considerarse (más allá de su ascendencia) un líder indígena, su respuesta a la frase de Lula quizás puede dar pistas sobre la importancia de analizar las razones de la emergencia, a más de quinientos

<sup>1</sup> Diálogo extraído del artículo de Moisés Naim, publicado el 13 de octubre de 2003 en *El País* con el título “La globalización de los indígenas”.

años de la Conquista, de los indígenas en el espacio político de diversos países de la región.

Por ello no es de extrañar que surja la pregunta: ¿A qué obedece esta irrupción? O, de otra forma, ¿por qué lo más ancestral de América Latina ha emergido del silencio para situarse en el centro de la arena política en la mayoría de países del subcontinente? La respuesta no es sencilla; es fruto de la conjunción de múltiples factores. Con todo, parece improbable exponer que justo ahora, a quinientos años y una década del choque de civilizaciones que supuso la Conquista, la resistencia por la supervivencia de los pueblos indígenas se haya convertido en movilizaciones activas y propositivas simplemente arguyendo un supuesto “despertar” civilizatorio. Algo más ha acontecido en el paisaje político latinoamericano para que esto suceda.

Con la intención de esbozar una hipótesis plausible es necesario indagar en los cambios acontecidos en los años inmediatamente anteriores a este resurgimiento político de lo étnico. En esta dirección, uno de los teóricos de la acción colectiva, Sydney Tarrow (1997), expone que el *cuándo* de una movilización explica en gran medida el porqué y el cómo. Y ese cuándo se refiere a la coyuntura que facilita la activación de ciertas expresiones o movimientos, y es lo que la academia ha calificado como la *estructura de oportunidades políticas* (EOP, desde ahora). A sabiendas de que hay otros factores internos a los mismos actores o movimientos que pueden impulsar cambios y abrir oportunidades,<sup>2</sup> el presente texto se enfoca en la EOP, o sea, en las dimensiones consistentes –aunque no necesariamente formales, permanentes ni nacionales– del entorno político que fomentan o desincentivan la acción colectiva entre la gente. Así, este concepto pone énfasis en los “recursos exteriores” al grupo, que reducen los costes de la acción colectiva, descubren aliados potenciales y muestran dónde son vulnerables las autoridades a sus demandas y presiones.<sup>3</sup> En general, estos “recursos exteriores” pueden clasificarse en las tres dimensiones analíticas que siguen.

<sup>2</sup> En la literatura sobre movimientos sociales, además del análisis de las EOP, se han desarrollado estudios de gran calidad sobre el repertorio de acción colectiva que despliegan los mismos movimientos, su capacidad de articular discursos y sobre la importancia que tiene la forma de organizarse para lograr sus objetivos. Al respecto, destacan algunos trabajos como McAdam, McCarthy y Zald (1996).

<sup>3</sup> Según esta perspectiva, estos cambios en la EOP suponen siempre la generación de oportunidades. Son ellas las que ofrecen incentivos para la acción colectiva que proponen los movimientos sociales. En esta dirección, varios trabajos de David Snyder y Charles Tilly descubrieron que los picos de movilización en la Francia de 1830 estaban más relacionados con las oportunidades electorales y los cambios de régimen que con las privaciones y dificultades; y lo mismo puede decirse respecto a la relación entre pobreza y privación de los pueblos indígenas y su movilización (Gros, 2000).

En primer lugar, la dimensión de carácter *sistémico*, que se refiere a los niveles relativos de apertura del régimen político y que generalmente es causada por el cambio de reglas políticas, que hacen menos onerosa y costosa la movilización política. En segundo lugar, la de carácter *temporal y espacial*, que enfatiza los elementos de la localización del movimiento en el ciclo vital de la contestación a escala doméstica e internacional; en esta última se observa si existe conexión con el *world time*, es decir, si hay coincidencia con una coyuntura internacional favorable. Cuando así ocurre, pueden aparecer dinámicas de contagio y difusión que ejemplifican procesos de movilización en cadena. Y en tercer, y último lugar, está la dimensión de carácter *relacional*, que se fija en los niveles de inestabilidad en las posiciones de las élites frente a la acción colectiva; y, en ese contexto, señala la capacidad de acceso a éstas, así como la aparición de aliados influyentes.

Siguiendo esta lógica, en el caso que me ocupa, es posible observar cómo el cambio acontecido en las tres dimensiones en la región latinoamericana incide en la emergencia del movimiento indigenista. Así, a la hora de interpretar la emergencia de lo étnico, es posible afirmar que algo habrá cambiado necesariamente en las arenas políticas latinoamericanas en cuanto a la dimensión *sistémica*, la *espacio-temporal* y la *relacional*. Es posible investigar de forma minuciosa cada una de estas dimensiones para averiguar qué tipo de transformaciones ha ejercido de detonante (o de facilitador) de la pujanza del indigenismo. Este texto se centra en el impacto que han tenido dos dimensiones, la *relacional* y la *espacio-temporal*, que, en este caso, se conectan con el impacto que ha tenido la globalización en la forma en que operan los gobiernos —de donde surge el concepto de *gobernanza*.

El concepto de *gobernanza* pretende mostrar que durante los años noventa no sólo cambió la forma de las instituciones de los estados latinoamericanos (a raíz de la ola de procesos de transición hacia regímenes poliárquicos), sino que también lo hizo debido a la erosión que supuso el proceso de globalización en su soberanía. En este contexto apareció el concepto de (y debate sobre) la *gobernanza* (Pierre y Peters, 2000, pp. 163-166). El debate de la *gobernanza* da cuenta de la progresiva desaparición de la política desarrollada bajo los parámetros de la sociedad estatal clásica<sup>4</sup> caracterizada por establecer procesos de gobierno y elaboración de políticas basados en unas “divisorias y rigideces” muy articuladas.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Calificada en América Latina como estadocéntrica (Garretón, ed., 2003).

<sup>5</sup> Estas son: a) la clara división entre una esfera pública anclada en el voto como mecanismo generador de representación política, y una esfera privada, como ámbito de relaciones sociales —de consumo, familiares, de género— opacas a la política; b) el establecimiento de agendas públicas articuladas casi exclusivamente en torno al eje socioeconómico a través de la lógica del crecimiento y (re)distribución; c) la canalización de la actividad política exclusiva-

La gobernanza sugiere un nuevo escenario donde la forma de gestionar los asuntos públicos y la capacidad de satisfacer las demandas sociales ya no están controladas por los gobiernos debido a que el proceso de elaboración de políticas es cada vez más el resultado de la interacción de un amplio conjunto de actores de naturaleza muy diversa (Vallès, 2006, pp. 429-430). En este sentido, el término *gobernanza* (que inicialmente se usó en el sentido de “dirección política”) da cuenta de un “nuevo estilo” de gobierno caracterizado por la interacción entre el Estado y los actores no estatales, y por lo tanto ha sido una buena metáfora para comprender (¿y legitimar?) los profundos cambios que han experimentado los sistemas políticos y el sector público en la mayor parte del mundo, asociados a la descentralización territorial, a la nueva gestión pública, a la economía de mercado y, en algunos ámbitos, a la terciarización de servicios y su privatización.<sup>6</sup>

Este proceso ha supuesto, tal como analizan Pierre y Peters (2000, p. 77), tres diferentes tipos de desplazamiento del poder y del control estatal: hacia arriba –*upward*–, a las organizaciones internacionales, a las redes transnacionales y a grandes empresas globales; hacia abajo –*downward*–, a los gobiernos locales, departamentos y regiones; y hacia fuera –*outward*–, a comunidades y a organizaciones sin fines de lucro del tercer sector, como organizaciones no gubernamentales y *quangos*.<sup>7</sup>

El impacto de este triple proceso de “desplazamiento del poder” en los gobiernos latinoamericanos ha sido a menudo incontrolado debido a la dificultad que éstos han observado a la hora de dirigirlo y orientarlo. Y por ello muchas veces se ha manifestado en una pérdida de capacidad institucional.<sup>8</sup>

Lo expuesto es relevante porque en América Latina esta nueva forma de hacer política ha generado tanto “efectos planeados” como “efectos no

---

mente a través de partidos políticos y de sindicatos (generalmente vinculados a dinámicas partidistas) en tanto que expresiones de intereses homogéneos de grandes agregados sociales de clase, y d) la organización centralizada y vertical del ejercicio del poder del Estado en el territorio, tanto en la regulación como en la producción y prestación de bienes y servicios (Ibarra, Martí y Gomà, eds. 2002, pp. 57-58).

<sup>6</sup> Cabe señalar que ya en 1992 el Banco Mundial introdujo el concepto de gobernanza como parte de sus criterios para hacer desembolsos a los países en desarrollo.

<sup>7</sup> *Quango*, acrónimo de *quasi non-governmental organisation*. [E.]

<sup>8</sup> En esta tesisura muchos teóricos han expuesto que el buen desempeño de los gobiernos en este nuevo escenario se relaciona directamente con la tradición política de cada país, el tipo de Estado del que se parta y la capacidad de adaptación de las instituciones a las nuevas exigencias (Weiss, 1998). Ante ello, Pierre y Peters (2000, pp. 163-192) exponen que en el caso de América Latina parece haberse concretado la fórmula de “Estados débiles que se han debilitado aún más”.

deseados” por los gobiernos.<sup>9</sup> Es, por tanto, la hipótesis de este texto que entre estos últimos está la emergencia “por arriba, abajo y desde fuera” de los movimientos indígenas. En el sentido expuesto, se plantea que la emergencia de los actores políticos de carácter étnico ha sido, en gran medida, fruto de la EOP que ha supuesto la gobernanza, en tanto que ha supuesto una ventana de oportunidades inexistente en otras épocas, al cristalizar alianzas entre actores que les han dado mayor capacidad de presión relacional.

Estos actores, generalmente de carácter externo a las mismas comunidades indígenas, fueron quienes (por medio de un trabajo comprometido) transfirieron recursos materiales, simbólicos e institucionales con los cuales posteriormente se articularon los movimientos que hoy conocemos. En este sentido, se podría afirmar que la presencia y el apoyo de *outsiders* fue uno de los elementos cruciales para la creación del capital social<sup>10</sup> necesario para el posterior empoderamiento de los movimientos indígenas.

Esto ocurrió (como ya hemos dicho) a través de las ventanas de oportunidad que aparecieron “por abajo, arriba y desde afuera”, fruto del impacto que generó la globalización en la forma de operar de los gobiernos desde los años ochenta y noventa. En este sentido, los de “arriba” aparecieron con la incidencia de lo transnacional en las arenas políticas nacionales; los “de abajo” y de “afuera” fueron producto, por un lado, de una nueva doctrina pastoral de la Iglesia Católica y del inicio de la competencia religiosa en la región, y, por otro lado, de la terciarización y la comunitarización de servicios por parte del Estado, donde las redes de ONG y los antropólogos empezaron a elaborar programas de desarrollo. Pasemos a analizar a estos actores de forma más detallada.

### *Los actores “desde abajo y desde fuera”: las iglesias y los antropólogos*

De todos los actores dinamizadores, es preciso señalar en primer lugar a las iglesias, con un énfasis especial a la Iglesia Católica. Ésta, que fue uno de los más severos enemigos de los pueblos indígenas desde la misma Conquista, también resultó ser uno de los primeros defensores de sus derechos.

<sup>9</sup> Como serían el incremento del comercio, la inserción en nichos de mercado o la atracción de capitales.

<sup>10</sup> Si nos centramos en la definición de capital social acuñada por Putnam (1993) como una combinación de conciencia, contactos y confianza que permiten a una comunidad actuar colectivamente en aras del bien común, fueron en gran medida los actores externos quienes, con el tiempo y esfuerzo, irían inoculando los elementos necesarios para la aparición de un capital social que, *a posteriori*, serviría para emanciparse y participar de forma relativamente autónoma en diversas arenas políticas –ya sean locales, regionales, nacionales o internacionales.

Como expone Xavier Rubert de Ventòs (1987, p. 37), la Conquista y la Evangelización encuentran desde el principio su contrapunto en lo que ha llamado Lezama Lima la *Contraconquista*. Que es, a saber, un proceso que pronto empieza a producir conversiones en sentido contrario; desde quienes se dejan conquistar por *graeculi* o simplemente se cambian de bando. Y no sólo se trata del obispo de Chiapas Bartolomé de las Casas, de Diego Medellín o de Antonio Valdivieso; sino incluso de colectivos de “desertores” como los dominicos españoles que, traicionando los intereses del reino, consiguen en 1573 que Paulo III promulgue las bulas *Veritas Ipsa y Sublimis Deus*, condenando como herética la tesis sobre la irracionalidad de los indios y como pecaminoso todo empleo de esclavos.<sup>11</sup> Ciertamente, la misma institución ha sido desde tiempos inmemoriales la organización transnacional y la instancia que mayor impacto ha tenido sobre la sociedad civil del subcontinente. Pero, si bien es posible establecer una línea de continuidad en la defensa de los pueblos indígenas desde la labor del dominico Las Casas hasta hoy, es preciso apuntar sobre todo la intensidad con que la Iglesia defendió a los sectores más desfavorecidos a partir del Concilio Vaticano II y de la celebración del segundo sínodo del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) en Medellín, con el que se daría inicio a la llamada Teología de la Liberación.<sup>12</sup> Teología en cuya base, en determinados sectores, se desarrollaría una propia *Pastoral Indígena*.<sup>13</sup>

Es plausible afirmar que la Iglesia se convirtió a partir de los años setenta en uno de los mayores aliados de los pueblos indígenas. Una ratificación a esta afirmación sería la misma organización del Celam, que convocaría las conferencias panamazónicas de las que surgirían los primeros reclamos articulados de derechos indígenas y donde se establecerían los primeros contactos de lo que posteriormente sería dicho movimiento. También ocu-

<sup>11</sup> En esta dirección, es notoria la controversia entre Sepúlveda y Las Casas para convencer a Carlos V en cuanto al destino de Perú. El proyecto de Las Casas, al final despreciado, era el de ceder Perú a los incas “para liberar a los indios del poder diabólico (es decir, español) a que están sometidos, devolverles su libertad primera y establecer todos los reyes y señores naturales”.

<sup>12</sup> Respecto a la articulación de la Teología de la Liberación como fenómeno político, cabe dirigirse al trabajo de Smith (1994). Con todo, la literatura académica sobre este tema es muy amplia. A nivel comparado destacan los trabajos de Levine (1988 y 1986).

<sup>13</sup> Sobre el surgimiento de dicha *Pastoral* es necesario destacar la figura del obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz, quien en Medellín fue elegido presidente del Departamento de Misiones de la CELAM y en cuyo carácter convocó varios “Encuentros Episcopales de Pastoral Indígena” a nivel latinoamericano, de donde destacan los celebrados en Iquitos, Asunción, Xicotepec y Caracas. Para una mayor información es preciso dirigirse a textos del propio de Samuel Ruiz (1999) o a uno de los mejores trabajos sobre su persona (Meyer, 2000). Para un análisis desde lo religioso de lo acontecido en Chiapas véase Hernández, 2001.

rriría algo similar respecto a la articulación de vínculos entre las comunidades indígenas de las “tierras altas”;<sup>14</sup> uno de sus ejemplos más significativos sería la organización del Primer Congreso Indígena, por la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas los días 13, 14 y 15 de octubre de 1974,<sup>15</sup> donde los representantes de todas las comunidades se pronunciaron en sus lenguas vernáculas sobre su situación respecto a la tierra, el comercio, la educación y la salud, creando así una dinámica semejante a la de los *cahiers des dolences* en ch’ol, tsotsil, tojolab’al, tsetltal.<sup>16</sup>

En la misma dirección, durante los años setenta el Consejo Mundial de Iglesias (de afiliación protestante) apoyó y financió los desplazamientos de líderes indígenas desde las más remotas comunidades de la selva —especialmente en Brasil— a los emplazamientos donde se celebraban los encuentros regionales.<sup>17</sup> También los obispos católicos brasileños contribuyeron eficazmente en tareas de formación y organización a más de 200 grupos entre 1971 y 1980. Precisamente a los obispos católicos de Brasil se debe la creación de una de las instancias que más ha trabajado por el respeto de los pueblos indígenas de la cuenca amazónica: el *Conselho Indigenista Missionário* (Cimi), creado en 1971. El Cimi, impulsado por el obispo de origen catalán Pedro Casaldáliga, estableció una guía en la que se mostraban los criterios a seguir en el trabajo con los indígenas, los cuales suponían un replanteamiento a la tradicional visión misionera.<sup>18</sup> Algo se-

<sup>14</sup> Se ha convenido en exponer que la distinción simple y gráfica que puede hacerse de los pueblos indígenas en América Latina es la que diferencia entre los pueblos de las “tierras altas”, donde se ubican los pueblos pertenecientes a las grandes culturas precolombinas como las comunidades andinas, las comunidades mayas o mesoamericanas presentes en la sierra madre mexicana, las cuales son numéricamente significativas y tienen una notable densidad poblacional en su hábitat; y los pueblos de las “tierras bajas”, en referencia a las comunidades pequeñas, dispersas y aisladas de cazadores y recolectores que habitan la cuenca amazónica, así como determinadas zonas costeñas del Pacífico o el Atlántico, y que no son numéricamente significativas. En las conclusiones se hará mayor énfasis en esta definición.

<sup>15</sup> Fecha en la que se conmemoraba el 500 aniversario del nacimiento del obispo Fray Bartolomé de las Casas.

<sup>16</sup> La edición de las ponencias e intervenciones del Congreso, junto con un breve análisis del mismo, se encuentra en Morales Bermúdez, 1992, pp. 242-370. Se ha escrito mucho sobre el impacto de la Pastoral Indígena en Chiapas. De la ingente literatura sobre el tema, se destacan los textos de Leyva (1998) y Jan de Vos (2002).

<sup>17</sup> Sobre el rol de las organizaciones protestantes, cabe señalar la importancia del Instituto Lingüístico de Verano desde 1940, el cual desempeñó un papel muy importante en la recuperación de lenguas indígenas y la alfabetización; primero, aliado con las autoridades y posteriormente de forma autónoma.

<sup>18</sup> Estos eran: 1) la defensa de su tierra, 2) el aprendizaje de su lengua, 3) apoyar su autodeterminación, 4) trabajar con la comunidad y en equipo, 5) recuperar la memoria y la cultura, 6) proveer esperanza y 7) estimular alianzas (Botasso, 1982, p. 195).

mejante a Brasil y a México ocurriría en Ecuador, donde casi tres cuartas partes de todas las organizaciones rurales fueron impulsadas por la Iglesia. Así ocurrió en casos notorios, como los de la Federación Shuar fundada en 1964 por misioneros católicos, o la creación, impulsada por el obispo Proaño, del importante Movimiento Indígena del Chimborazo, o la misma fundación posterior de Ecuarunari (*Ecuador Runacunapac Riccharimui*: Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador).

En ese marco es preciso anotar que, según diversas fuentes, la presencia de la Iglesia en América Latina durante los años ochenta era de unos 160 000 misioneros en activo; de ellos, casi 47% era extranjero y se concentraban mayoritariamente en zonas indígenas (Cabra, 1994, p. 125). Por ello, la presencia de líderes religiosos fue muy relevante en los procesos de formación, dinamización de organizaciones étnicas y también en la labor de mediación —en caso de conflicto con autoridades gubernamentales. No debe sorprendernos pues, que incluso en la elaboración de los fundamentos organizativos e ideológicos de la campaña contra el Quinto Centenario de 1992 estuvieran presentes importantes sectores de las conferencias ecuménicas del subcontinente (Botasso, 1990, p. 7).

Otra cuestión pertinente es que el desarrollo por parte del clero católico de un discurso teológico que revalorizara las lenguas y las culturas vernáculos, y de estrategias pastorales que favorecieran la organización social de las comunidades indígenas, también se debió a la aparición, por primera vez en la historia, de una suerte de “competencia religiosa” a causa de la penetración de iglesias protestantes en el mundo indígena (Trejo, 2000, p. 219). Ante esta amenaza del monopolio religioso, la Iglesia Católica organizó grupos de base, cooperativas e incentivó la aparición de líderes que, posteriormente, serían los líderes de las comunidades (Le Bot, 1995).

El otro aliado del movimiento indígena procedente “de abajo y afuera” fue un sector de los profesionales de la antropología, sobre todo a partir de la década de 1970.<sup>19</sup> Los antropólogos, que a menudo se han presentado

<sup>19</sup> El interés de los antropólogos por las comunidades indígenas desde una visión comprometida debe remontarse a la creación del llamado Nuevo Indigenismo, que emergió a raíz de la publicación en 1970 de un libro editado por un grupo de antropólogos mexicanos disidentes. Ellos, influidos por los sucesos del 2 de octubre de 1968, reexaminaron su rol profesional y rompieron con la tradicional y paternalista visión del “indigenismo”. Otro de los fenómenos que indujo a la disciplina de la antropología a este nuevo papel fue el impacto que tuvo la denuncia de la masacre ocurrida en el Amazonas brasileño y colombiano, en 1968, en el Congreso Internacional de Indigenistas que tuvo lugar en Stuttgart. A partir de esos acontecimientos surgió una dinámica donde iban apareciendo foros en los que se reforzaría una visión más beligerante y comprometida con la lucha por el reconocimiento de los derechos (y la protección) de los pueblos indígenas. Entre ellos destacaba la Conferencia de Barbados en 1971, organizada por el Consejo Mundial de Iglesias y el Departamento de Etimología de

como intermediarios de las comunidades indígenas por la legitimación que les otorga su formación sobre interculturalidad y el conocimiento de lenguas vernáculas, se convirtieron en un colectivo que gozó de un notable poder en la configuración de las políticas públicas respecto a etnicidad desde su posición en agencias estatales o fundaciones. Fueron ellos quienes generalmente diseñaron, evaluaron o criticaron programas desde las administraciones o desde las mismas comunidades.<sup>20</sup> Han elaborado estudios y crónicas de las comunidades indígenas, con que determinan una percepción o conocimiento de ellas, e incluso han establecido y propuesto marcos de interpretación sobre lo que supone el “respeto” y la “supervivencia” de dichas comunidades, con que vinculan también la diversidad cultural con la biodiversidad.

Desde finales de los años ochenta, con el desplazamiento de responsabilidades del Estado en la prestación de servicios desde lo público hacia otras formas (asociativas e informales), surgió la posibilidad de una significativa apropiación de recursos por parte de las asociaciones indígenas para la activación de “programas de desarrollo”. Este proceso de apertura y descarga de capacidades políticas del Estado –fruto del fenómeno de la gobernanza– dio al traste con el modelo hasta entonces existente, en que el gobierno central tenía un papel preeminente en la producción y distribución de servicios. Con ello aparecieron otras instancias de prestación de servicios, que en el caso de las comunidades indígenas no fue el mercado,<sup>21</sup> sino el sector informal y voluntario. Allí los antropólogos tuvieron una función muy relevante a la hora de diseñar las nuevas formas de prestación de servicios a partir de organizaciones no gubernamentales y agencias que pusieron en boga el concepto de *etnodesarrollo*.<sup>22</sup>

---

la Universidad de Berna, y en la que apareció la “Declaración de Barbados”, donde doce antropólogos prominentes se comprometieron a trabajar en la promoción de la autodeterminación de los pueblos indígenas, dando inicio a lo que Christian Gros (2000, p. 33) llama “el despertar indígena”.

<sup>20</sup> Sobre este tema son relevantes los casos de la comunidad yanomami en Brasil, donde en un conflicto en la frontera venezolana a finales de los años sesenta un colectivo de antropólogos ejerció tareas de mediación entre la FUNAI, la comunidad internacional y los medios de comunicación con el objetivo de preservar los intereses de la comunidad; y el de los kayapó, también en Brasil, donde gracias a un grupo de antropólogos, fotógrafos, productores de cine, etnógrafos y periodistas pudieron hacer públicas las demandas de esta etnia, prohíben la presencia de mineros ilegales, demarcan una reserva y reforman un proyecto hidroeléctrico financiado por el Banco Mundial (Turner en Brysk, 2000, pp. 216-219). Con todo, esta nota podría hacerse eterna si tuviéramos que exponer casos relevantes de intermediación entre grupos étnicos y antropólogos, ya que en América Latina ha sido un espacio donde la presencia de este colectivo ha sido enorme.

<sup>21</sup> El sector mercantil se refiere a la provisión que realizan las empresas privadas en educación, sanidad, vivienda, pensiones, etc., y al que se accede según el poder de compra.

<sup>22</sup> Según los antropólogos, el *etnodesarrollo* se refiere a una forma de prestación y gestión

*Los actores “desde arriba”: las redes transnacionales de defensa*

El otro tipo de actor partícipe del movimiento indígena tuvo como marco el sistema internacional. Este actor fue muy heterogéneo, ya que se constituyó en torno a las múltiples redes internacionales de las ONG de carácter humanitario. De estas redes procedieron activistas de diversos lugares del mundo interesados en cuestiones como el desarrollo, los derechos humanos o la ecología; ellos rápidamente abrazaron la causa del reconocimiento y la autodeterminación de los pueblos indígenas. En esta dirección, durante las últimas décadas, las relativamente pequeñas, insistentes y comprometidas ONG tuvieron un impacto notable en la configuración del movimiento indígena.<sup>23</sup>

Estas redes de actores tuvieron efecto catalizador en la defensa de los pueblos indígenas. Son muchos los casos que revelan cómo la dialéctica entre identidad e intervención internacional condujo a una activa movilización. Así lo sugiere el testimonio de un líder indígena, quien expone que la creación del Tribunal Russell en 1980, y su posterior discurso, hizo ver a muchos indígenas que sus problemas eran globales y tenían que tratarse de forma política y no folklórica.<sup>24</sup>

La construcción de una sólida maraña de contactos constituida por organizaciones indígenas, coaliciones promotoras y personalidades fue crucial para poner el tema de los derechos de los pueblos indígenas en la agenda de las instituciones nacionales e internacionales. En este sentido es posible afirmar que dicha red (*transnational issue-network*<sup>25</sup>), desde finales de los años ochenta, empezó a emprender actividades de *lobby* sobre organizaciones internacionales, instancias multilaterales y gobiernos nacionales.

En este sentido, tal como apunta Rodolfo Stavenhagen (1988, p. 153), es sorprendente cómo en pocos años un movimiento de raíz local como el

---

de servicios que supone una participación activa de los miembros de las mismas comunidades indígenas, hecho que debe (o debería) conllevar, por un lado, un proceso de empoderamiento de éstas y, por el otro, una oferta de servicios focalizada y mucho más acorde a las demandas (siempre específicas y singulares) de los indígenas. Sobre el impacto de este proceso de desarrollo autóctono en el caso de Ecuador, véase el trabajo de Radcliffe (2007).

<sup>23</sup> Refuerza este argumento el hecho de que organizaciones como Amnistía Internacional de EE.UU. incrementara sus proyectos, el presupuesto y el personal específico dedicado a la protección de los derechos de los pueblos indígenas. Algo semejante ocurrió con la red Oxfam y en otras organizaciones norteamericanas, como Rainforest Action Network, Anti-Slavery Society, Cultural Survival, Human Rights Watch o Inter-American Foundation.

<sup>24</sup> Ejemplo extraído de una entrevista a Evaristo Nugkuag, en Brysk (2000, p. 65).

<sup>25</sup> Por *issue-network* se entiende una red de actores relevantes que comparten valores e intereses sobre un tema específico y en su defensa comparten información y servicios (Sikink, 1993).

indígena se expandió a nivel internacional (y viceversa) antes que establecerse a nivel nacional. Las causas, según algunos expertos, fueron estructurales y culturales. Las estructurales denotan la dificultad que ha tenido el movimiento al acceso de las arenas políticas nacionales (debido en gran medida a la poca receptividad de las autoridades nacionales respecto a estos temas) y, con ello, la necesidad de los activistas de buscar aliados más allá de sus propios países. Y las razones culturales se refieren a que los integrantes de los movimientos indígenas a menudo no comulgan con el sentimiento de “identidad nacional” del Estado-nación al que pertenecen y, con ello, les es fácil conectarse con actores políticos cosmopolitas.

Como resultado de lo expuesto, la red activista indígena devino tan intensamente internacionalizada que a veces fue difícil identificar con claridad las fronteras y la naturaleza de uno u otro actor. Es más, a veces algunos movimientos nacieron como expresiones locales e internacionales a la vez; de hecho, organizaciones internacionales facilitaron recursos y contactos, disseminando información a otros grupos locales del país con el fin de articular después una organización de ámbito nacional.<sup>26</sup>

Gracias a este proceso de proyección internacional, las redes terminaron por convertirse en interlocutores indispensables a la hora de diseñar, establecer o implementar cualquier política relacionada con cuestiones indígenas; se hicieron actores políticos clave debido a su capacidad y cualidades en la problemática, y merced al volumen de información que manejan y a la calidad de sus contactos.<sup>27</sup> Este fenómeno supuso el incremento del “capital social” en el movimiento de los derechos indígenas, pues presentó la posibilidad de insertarse en la arena política internacional.

<sup>26</sup> Son muchos los ejemplos que podrían citarse sobre este fenómeno. Un caso claro lo representa el hecho de que la organización transnacional International Work Group on Indigenous Affairs (IWGIA, una de las redes con mayores recursos de Europa junto con International Survival) fuera la asesora e impulsora de la creación del Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas. Siguiendo con el mismo caso, también podríamos añadir que una de las mayores funciones de IWGIA es la publicación y difusión de materiales sobre experiencias de determinados movimientos indígenas locales latinoamericanos a otros grupos locales del subcontinente a través del Proyecto Sur-Sur.

<sup>27</sup> Dos ejemplos de este tipo de actores son la red Alliance for the Rights of Indigenous Peoples (ARIP) que coordina 150 organizaciones europeas con el objetivo de presionar al Parlamento Europeo y recabar recursos; y la red llamada Coalition for Amazonian Peoples and their Environment, que coordina grupos de apoyo, movimientos indígenas y organizaciones ecologistas norteamericanas con el objetivo de lanzar campañas contra proyectos de desarrollo nocivos para los pueblos y el ecosistema del Amazonas. A la vez, es preciso anotar que si bien las campañas activan a organizaciones sólo durante un periodo determinado, una vez que se terminan aún permanece una red latente entre organizaciones que “se reconocen” por el hecho de compartir intereses y experiencias.

En este proceso de inserción en el ámbito internacional fue fundamental la creación del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (GTPI, a partir de ahora) de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de Minorías.<sup>28</sup> Con ello, la red indígena empezó a tener voz propia en el sistema internacional. Fue a partir de entonces cuando los movimientos indígenas (ya con representación en el sistema internacional y apoyados por la labor de presión y difusión de las redes anteriormente citadas) generaron la percepción compartida de que era necesario –y urgente– crear instrumentos internacionales para hacer efectiva la protección de los derechos de los pueblos indígenas.

#### UN BALANCE DE LOS IMPACTOS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

##### *La creación de un régimen internacional*

Las redes transnacionales de defensa fueron exitosas en la creación de conjuntos de “principios, normas, reglas y procedimientos de toma de decisiones” sobre el área temática de los derechos de los pueblos indígenas hasta el punto de crear un *régimen internacional*.<sup>29</sup> Sin duda, un elemento fundamental de la aparición de los derechos de los pueblos indígenas en la agenda pública de los países latinoamericanos fue la presión de las redes de defensa en los organismos multilaterales y, por tanto, la transnacionalización del fenómeno. Con la presencia del tema en las agendas de los organismos internacionales, a los gobiernos se les hizo muy difícil ignorar las demandas de los movimientos indígenas.

Las redes transnacionales aportaron a los pueblos indígenas –tal como expone Brysk (2005)– las cinco ces: *cash*, coraje, contactos, conciencia y

<sup>28</sup> El GT fue establecido por el Consejo Económico y Social según la resolución 1982/34 del 7 de mayo de 1982 y se compone de cinco expertos independientes miembros de la Subcomisión, de los cuales corresponde uno a cada región geopolítica del mundo. El GTPI quedó conformado como un órgano subsidiario de la Sub-Comisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías; se reúne anualmente en Ginebra. Sus mandatos, por un lado, son examinar los acontecimientos relativos a la promoción y protección de los derechos humanos y de las libertades fundamentales de las poblaciones indígenas y, por otro, prestar atención a la evolución de normas internacionales relativas a los derechos indígenas.

<sup>29</sup> Se ha convenido en llamar *régimen internacional* a las reglas del juego acordadas por los actores en la arena internacional (frecuentemente Estados, corporaciones y redes de ONG) que delimitan, para dichos actores, el rango de comportamientos legítimos o admisibles en un contexto específico de actividad (Rittberger, 1993, p. 1). Para un desarrollo más extenso, véanse los capítulos 4 y 5 de la compilación de textos de Robert O. Keohane (2005). Un excelente análisis sobre el impacto de las redes de defensa transnacional es el de Keck y Sikkink (1998).

campañas. Gracias a ello, el movimiento indígena ganó un espacio impresionante en cuanto a presencia en organismos y a influencia en la elaboración de normas globales. Entre los espacios de poder transnacional conquistados cabe destacar, sobre todo, el GTPI, aunque también es preciso mencionar al Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas (FPCI), que empezó a sesionar en 2006, y la figura del Relator Especial.<sup>30</sup>

El GTPI, desde la segunda mitad de la década de 1980, se ha constituido como uno de los foros internacionales más relevantes en dicho ámbito. A él asisten anualmente los representantes de organizaciones indígenas, gobiernos, organismos especializados de la ONU, organizaciones intergubernamentales y de las ONG (aquellas reconocidas como entidades consultivas), para examinar los acontecimientos relativos a la promoción de los derechos humanos y a libertades fundamentales de las poblaciones indígenas.<sup>31</sup> Y si bien el GTPI no tiene facultades para tramitar denuncias, sí ha generado mayor conciencia internacional por medio de la publicidad y cobertura de la situación de los pueblos indígenas, realizando avances significativos respecto a la creación de normas internacionales referentes a ellos. En relación a su centralidad, cabe añadir que el GTPI ejerció un papel fundamental para que la Asamblea General de la ONU adoptara en 1993 el *Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo* (donde la figura de la Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú Tum, tuvo también una notable centralidad) y posteriormente la *Década Internacional* (1995-2004). Además, desde 2006 el GTPI impulsó la aprobación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, que de ratificarse en la Asamblea General de las Naciones Unidas supondría el reconocimiento de derechos colectivos a los pueblos indígenas a un nivel sin precedentes en el derecho internacional.

Probablemente, sin la labor del GTPI tampoco hubiera aparecido el único instrumento –y el de mayor alcance que existe actualmente– que regula los derechos de los pueblos indígenas a nivel internacional, a saber: el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional

<sup>30</sup> Para ver un estado de la cuestión sobre los organismos y la normativa internacional respecto a los derechos indígenas, véase Kempf (2007). Sobre el impacto del Relator Especial y su sinergia con el sistema interamericano de derechos humanos véase Rodríguez-Piñero (2007, pp. 184-186).

<sup>31</sup> Para posibilitar la asistencia de representantes de comunidades y organizaciones indígenas a los periodos de sesiones del GT, la Asamblea General de Naciones Unidas estableció en 1985 el Fondo de Contribuciones Voluntarias de las Naciones Unidas para las Poblaciones Indígenas. El Fondo es administrado por el secretario general de las Naciones Unidas, con el asesoramiento de una Junta de Síndicos integrada por cinco personas, que se reúne anualmente para examinar las solicitudes de asistencia.

del Trabajo (OIT), aprobado en 1989.<sup>32</sup> Al mismo, en el subcontinente latinoamericano, lo han ratificado Bolivia (1991-1992), Colombia (1991), Costa Rica (1993), Guatemala (1996), Honduras (1994), México (1990), Paraguay (1993), Perú (1994), Ecuador (1998), Argentina (2000) y Chile (2008).

En el Convenio 169 se promueve el respeto a las culturas de los pueblos indígenas, sus formas de vida, instituciones y tradiciones, como pueblos permanentes; con una identidad y derechos derivados de su presencia histórica y contemporánea en los países que habitan. También dispone que la conciencia de la identidad o autoidentificación debe ser considerada como criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican los principios de dicho instrumento, y que estos pueblos tienen el derecho a decidir las prioridades de su propio desarrollo y a ejercer el control de su desarrollo social, económico y cultural. El convenio, en contraste con otros instrumentos anteriores, establece con toda claridad principios generales de consulta y consentimiento. También hace referencia al reconocimiento de derechos especiales para los pueblos indígenas sobre las tierras que les sirven de sustento,<sup>33</sup> al respeto que debe tener el Estado respecto del derecho consuetudinario de los pueblos<sup>34</sup> y a la necesidad de que los gobiernos establezcan organismos institucionales apropiados para administrar programas y políticas concernientes a los pueblos indígenas.<sup>35</sup> Con todo, en el

<sup>32</sup> El Convenio 169 reemplazó al Convenio 107 de la OIT, aprobado en 1957. Este último fue el primer convenio internacional en el que se habló de indígenas. La preocupación de la OIT por los indígenas proviene de finales de la década de 1940, a partir de un estudio sobre la situación de los trabajadores indígenas.

<sup>33</sup> Probablemente uno de los temas más polémicos a la hora de interpretar el Convenio 169 es el referente a la propiedad y tenencia de la tierra. Dentro de las especificidades de la cultura indígena, la más conocida es sin duda la relación que el indígena mantiene con su tierra natal. En la cosmovisión maya, el Sol es el padre, la Luna es la abuela y la Tierra es la madre; en idioma tsotsil la palabra "hombre" significa "el que posee tierra"; el pueblo mapuche se identifica como gente (*che*) de la tierra (*Mapu*). Para la cultura indígena, la tierra es fuente de vida y es parte esencial de su identidad; por eso mismo, la tierra es propiedad comunitaria y no puede ser considerada como una mercancía y mucho menos como un bien susceptible de apropiación privada o enajenación a terceros como prevén los sistemas napoleónicos. En este sentido, la Parte II del Convenio 169 recuerda que al aplicar sus disposiciones los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas reviste su relación con la tierra o territorios. Un mayor desarrollo sobre este tema se encuentra en Bronstein (1998).

<sup>34</sup> Sobre el debate de la implementación del derecho consuetudinario y su legitimidad y compatibilidad, véase Sieder, 2002. El Convenio 169 de la OIT se utilizó por parte de comunidades indígenas, por primera vez, en 1996 cuando la Unión de Comunidades Huicholes de Jalisco presentó una denuncia contra México en relación a la falta de reconocimiento legal de la tenencia de un territorio que consideraban propio. Este caso abrió la vía a una serie de reclamaciones relativas a violaciones específicas del Convenio 169 en contra de Colombia, Ecuador, Perú y México.

<sup>35</sup> Para una reseña breve del Convenio 196 es posible dirigirse a los trabajos de Bronstein

citado convenio no se otorga a los pueblos indígenas capacidad decisoria (ni derecho a veto) y no hace referencia expresa a la autonomía indígena.

Obviamente aún queda mucho camino por andar en cuanto a la presencia internacional de los pueblos indígenas y a sus demandas debido a la enorme brecha entre los derechos nominales y los derechos efectivos, y las políticas públicas diseñadas para cerrarla.<sup>36</sup> Sin embargo, el camino recorrido es impresionante si se compara con la inexistencia de un régimen internacional sobre derechos de los pueblos indígenas hace poco más de dos décadas.

*Elementos en el ámbito nacional: inserción normativa, tierras y autonomía*

Analizar el impacto de la emergencia de los movimientos indígenas en las arenas políticas de cada país y en las mismas comunidades indígenas es difícil; por ello me centro en tres aspectos que considero primordiales. Por un lado, está la asunción en las leyes fundamentales del país de la nueva jurisprudencia sobre pueblos indígenas; y por otro, el desempeño de las autoridades respecto a dos de las demandas más sentidas: la regulación sobre los territorios indígenas y la autonomía.

En el primero de los aspectos, todo indica que el resultado de la existencia de una “jurisprudencia internacional” sobre temas indígenas ha tenido una notable influencia en varios países latinoamericanos. La nueva ola de reformas y de redacción de las leyes fundamentales en América Latina a raíz de los procesos de apertura y liberalización de los regímenes, durante los años ochenta y noventa, fue aprovechada con bastante éxito por parte de los representantes de los pueblos indígenas. La coyuntura política que presentaban los debates públicos en las asambleas constituyentes supuso la apertura de un espacio ideal para que las organizaciones que representaban los intereses de los pueblos indígenas pudieran articular y vehicular sus demandas.

Los procesos de reforma y creación de una constitución suponen *per se* un acto simbólico en el que la población de un país “da” su consentimiento

---

(1998) y de Dandler (2002). Para una mayor profundización de la legislación internacional sobre derechos indígenas es útil la obra de Anaya (2005).

<sup>36</sup> La efectividad de los derechos de los indígenas a nivel internacional aún dista mucho de darse por concluida. La red de actores que continúan trabajando en pos de una mayor regulación y garantías de las minorías étnicas en la región siguen activas. En la actualidad, se encuentran en proceso de elaboración otros documentos internacionales que hacen referencia a los derechos de los pueblos indígenas, como el Proyecto de Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de las Poblaciones Indígenas y el Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de Estados Americanos (OEA). En ambos la alusión explícita a la autodeterminación supone una polémica no zanjada.

sobre las nuevas instituciones y valores, y define los términos en que se va a gobernar. Y si durante toda la historia latinoamericana los pueblos indígenas fueron excluidos en los procesos de construcción estatal, durante la última década representantes indígenas tuvieron la oportunidad de participar –tal como lo demuestra la presencia de miembros de organizaciones indígenas en las asambleas constituyentes de Colombia, Ecuador, Nicaragua, Panamá y las Guayanas–, otorgando así a las instituciones una legitimidad que antes faltaba entre dichas poblaciones. Ha sido a raíz de la inserción y participación de este nuevo colectivo en los procesos de diseño institucional que Van Cott (2000) propuso la hipótesis del advenimiento de un nuevo tipo de constitucionalismo en América Latina, al que califica de “modelo multicultural”. Según Van Cott, es posible hablar de un constitucionalismo multicultural cuando en una Constitución aparecen como mínimo tres de los seis elementos que siguen a continuación: 1) el reconocimiento formal de la naturaleza multicultural de las sociedades y la existencia de pueblos indígenas como colectivos subestatales distintos, 2) el reconocimiento de la ley consuetudinaria indígena como oficial y como derecho público, 3) el reconocimiento de los derechos de propiedad y restricciones a la alienación y división de las tierras comunales, 4) el reconocimiento del estatus oficial de las lenguas indígenas en el territorio y espacios donde los pueblos están ubicados, 5) la garantía de una educación bilingüe y 6) el reconocimiento del derecho a crear espacios territoriales autónomos. En este sentido, es posible constatar que las leyes fundamentales de Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Nicaragua pertenecen al modelo descrito como “constitucionalismo multicultural”; a la vez que México y Guatemala son susceptibles de adoptarlo si rectifican los acuerdos suscritos.

Con todo, a pesar del reconocimiento formal que se aprecia en los ordenamientos jurídicos, el desarrollo legal y el alcance de las políticas implementadas en cada administración estatal es muy desigual.<sup>37</sup> De todas formas es evidente que el efecto de la “etnificación” de los textos constitucionales ha significado el fin de un largo periodo de “invisibilidad”, a la par que ha supuesto la aparición de incentivos institucionales que potencian la creación de identidades colectivas indígenas en el seno del Estado y la dignificación de sus demandas. De todo ello es posible inferir un progresivo fortalecimiento de los actores de matriz identitaria y de sus movilizaciones.

<sup>37</sup> Un paso importante en la evolución del reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas en América Latina fue el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos, donde se obligó al Estado nicaragüense a la demarcación efectiva de las tierras de la comunidad Awás Tingni (Gómez Isa, ed., 2003).

Respecto a una de las dos cuestiones restantes, la de la tierra, cabe señalar que el orden jurídico fruto de las tradiciones jurídicas presentes hasta hoy se ha limitado a consagrar el derecho irrestricto de la propiedad individual con respecto a aquellas tierras que tenían un dueño registrado como tal, y confiere al Estado la propiedad de las “tierras baldías”. Cabe preguntarse cómo se puede conciliar esta concepción con las demandas de los pueblos indígenas alrededor de las tierras ancestrales. Ciertamente, en la Parte II del Convenio 169, firmado por un número significativo de países,<sup>38</sup> se expone que los gobiernos deben aplicar sus disposiciones para

respetar la importancia especial que para las culturas de los pueblos indígenas reviste su relación con las tierras y territorios que ocupan o utilizan, y en particular en los aspectos colectivos de esa relación. Además, deberán respetarse las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra entre los miembros de los pueblos interesados [...] Asimismo, deberá impedirse que personas extrañas a esos pueblos puedan aprovecharse de las costumbres o del desconocimiento de las leyes por parte de sus miembros para arrogarse la propiedad, la posesión o el uso de las tierras pertenecientes a ellos.

Pero a pesar de lo que se expone en el texto de la Convención 169, durante los años noventa también se han desarrollado medidas de reforma sobre la legislación agraria dirigidas a una individualización de la propiedad, el registro y la titulación a fin de promover un aumento de la productividad a través del esfuerzo de los dueños expuestos a la competencia del mercado.<sup>39</sup> Esta contradicción ha sido muy acusada entre las comunidades indígenas-campesinas que viven fuera de la región amazónica. Los casos de México y Perú<sup>40</sup> son los más significativos (y trágicos), pues varios estudios han expuesto que tal situación podría llevar a un incremento de la migración rural-urbana de 1.5 millones de personas en los próximos diez años.

En cierta forma se puede afirmar que hasta ahora las medidas que contempla el Convenio 169 respecto a la tenencia de la tierra se ha implementa-

<sup>38</sup> A veces incluso, con gran sorpresa de los mismos representantes nacionales en la OIT.

<sup>39</sup> Las medidas desarrolladas en esta dirección han supuesto la aprobación de nuevas legislaciones para promover contratos (generando así un mercado y rentas de tierra), políticas de reforma agraria asistidas por el mercado o la negociación, la creación de bancos de tierra, y la promoción de sistemas confiables de compra y venta, como titulación, registro y catastro (Assies, 2000).

<sup>40</sup> En el caso de México, a raíz de la reforma del artículo 27 de la Constitución y su reglamentación en su nueva Ley Agraria de 1992; y con la reforma constitucional de 1993 y la Ley de Reforma de Tierras de 1993, en el de Perú. En el caso de Bolivia, la Ley INRA finalmente acogió algunas propuestas indígenas campesinas.

do casi exclusivamente en la región amazónica, donde una parte sustancial de la región está formalmente reservada para los pueblos indígenas –tal como se observa en el cuadro 1– y en las tierras bajas de la región centroamericana, donde es posible encontrar modalidades como las *comarcas* en Panamá.<sup>41</sup> Según diversos cálculos, en la Amazonia alrededor de un millón de kilómetros cuadrados han sido transferidos bajo diversas modalidades a los pueblos originarios, beneficiando a 485 135 indígenas –53% de la población indígena regional (Roldán, 1996). Con todo, la disparidad del área transferida por persona es muy grande; en Brasil, por ejemplo, el promedio es de 547 hectáreas y en el caso del Perú se llega solamente a 29. Este dato refleja las distintas modalidades de transferencia. Las comunidades nativas en el Perú han sido concebidas según el modelo de las comunidades andinas y la política de legalización de tierras solamente otorga áreas muy reducidas, mientras que en Brasil o Colombia la transferencia ocurre bajo la modalidad de reserva o resguardos. Sin embargo, en todos los casos, la protección efectiva de los nuevos territorios indígenas aún es muy débil y en la gran mayoría de los casos ellos están expuestos a invasiones, ya sean de colonos, *garimpeiros*, o –como ocurre en Bolivia– debido a la superposición de concesiones forestales, mineras y extractivas (Asises, 2000 y 2005). Además, los Estados no muestran mucho interés en proteger espacios donde se encuentran recursos estratégicos como maderas, petróleo, minerales, hidrocarburos o biodiversidad, mayoritariamente ubicados en zonas donde se asientan pueblos indígenas (Assies, 2007, pp. 277 y ss.).

En cuanto a la segunda cuestión, la de la autonomía y autogobierno de los pueblos indígenas, se ha observado en los últimos años que se ha ido estableciendo en el discurso de los líderes indígenas un vínculo cada vez más estrecho entre la territorialidad, el autogobierno y la jurisdicción, como expresiones del derecho a la libre determinación. Este planteamiento ha dado lugar a la búsqueda de regímenes de autonomía (Plant, 2002); en particular se consideran las *comarcas* panameñas que abarcan prácticamente 20% de la superficie del país, los más de 600 resguardos colombianos que ocupan una cuarta parte del territorio nacional, o los distritos municipales indígenas de Bolivia,<sup>42</sup> instituciones que pueden ser homologables al municipio y por lo tanto participar en la administración de competencias y ser

<sup>41</sup> La ley panameña de 1953 confirió un status especial a la comarca de San Blas, donde habita el pueblo kuna. Con posterioridad otras leyes panameñas crearon la comarca de Embera de Darién, en 1983, la comarca kuna de Madugandi, en 1996, y la comarca Ngobe-Bugle, en 1997.

<sup>42</sup> Las instituciones bolivianas a que se hace referencia ya no existen debido a que el actual proceso de transformación político, iniciado con la llegada de Evo Morales a la presidencia de la república en 2005, no se incluye en el periodo analizado.

sujeto de transferencias intergubernamentales. También la Constitución de Colombia (con las entidades territoriales indígenas), como la de Nicaragua (con las regiones autónomas del Atlántico Norte y del Atlántico Sur), prevé el funcionamiento de entidades territoriales subnacionales de carácter multiétnico con una cámara representativa y con cierta capacidad ejecutiva y financiera.

CUADRO 1  
Amazonia: distribución territorial y población indígena (1973-1997)

<i>País</i>	<i>Núm. de grupos étnicos</i>	<i>Población indígena estimada</i>	<i>Población total</i>	<i>Área en km<sup>2</sup></i>	<i>% del territorio nacional en la Amazonia</i>	<i>Tierras reservadas para grupos étnicos, km<sup>2</sup></i>
Bolivia	31	171 827	344 000	824 000	75	20 530
Brasil	200	213 352	17 000 000	4 982 000	58.5	744 661
Colombia	52	70 000	450 000	406 000	36	185 077
Ecuador	6	94 700	410 000	123 000	45	19 187
Perú	60	300 000	2 400 000	956 751	74.4	38 223
Guayana	9	40 000	798 000	5 870	2.73	s.d
Suriname	5	7 400	352 000	142 800	100	s.d
Venezuela	16	38 670	90 000	53 000	5.78	s.d
Total	379	935 949	21 763 000	7 493 421	-	s.d

Fuente: Tresierra, 1997.

Con todo, aún no hay acuerdo sobre cuál es la mejor forma de articular los espacios autónomos. Dentro del movimiento indígena mismo existen posturas que van desde posiciones “comunalistas” hasta “regionalistas”. Las primeras sostienen que la comunidad local constituye el espacio vital y el sitio donde se ha de crear la autonomía; mientras que las últimas señalan que un nivel supracomunitario de autonomía regional es un requerimiento para la coexistencia de comunidades locales pluriétnicas, ya que al tratarse de espacios más amplios se atenúa el vínculo entre los reclamos de territorio con los rasgos étnicos específicos. Hasta la fecha, sin embargo, son pocos los avances conseguidos en esta dirección. La parálisis de la Ley de Autonomía Indígena en el legislativo mexicano, la creciente intensidad del conflicto armado en Colombia y la aplicación de políticas neoliberales que han vaciado de recursos las entidades indígenas, y la erosión de competencias y recursos en las regiones autónomas nicaragüenses, han dejado como únicas experiencias en activo los casos locales y comunales presentes en la cuenca ama-

zónica (generalmente instrumentalizados para lograr objetivos ambientalistas e incrementar la presencia del mismo Estado), en las tierras bajas del istmo centroamericano y en los municipios bolivianos. Mientras, las fórmulas de alcance medio continúan condenadas a ser propuestas teóricas. De todas formas, es importante anotar que la reflexión en torno a este tema supone repensar las nociones de ciudadanía y democracia, puesto que están relacionadas con el modelo de vinculación de los ciudadanos con el Estado y el origen de los derechos. Ahí las formas de tenencia y gestión de la tierra son centrales para los pueblos indígenas, pues es una cuestión fundamental para su subsistencia como espacio de reproducción de su cultura (Assies, 2000).

#### A MODO DE CONCLUSIÓN: UN IMPACTO LIMITADO EN EL MARCO DE LA GOBERNANZA

Una vez analizados los actores y los rendimientos de la movilización, cabe preguntarse si es posible afirmar que unos movimientos han tenido mayor éxito que otros a la hora de hacer realidad sus demandas. Dar una respuesta certera a lo planteado es sumamente difícil, tanto por la diversidad y el gran número de casos, como por la relativa novedad del fenómeno. Sin embargo, con lo observado hasta la fecha podría esbozarse una hipótesis para entender las razones de algunos éxitos y otras tantas derrotas. Para ello es necesario previamente diferenciar en dos grandes categorías los colectivos indígenas. Para esa tarea nos remitimos en parte al trabajo de Alison Brysk (2000, pp. 71-86), donde se distinguen diversos tipos de movimientos.<sup>43</sup> Previamente, sin embargo, es preciso anotar que en esta clasificación de movimientos se descarta apelar a las organizaciones guerrilleras, pues, con la excepción de las organizaciones armadas costeñas de Nicaragua (Misura y Yatama<sup>44</sup>), los casos de “guerrillas étnicas” no han tenido ningún tipo de relevancia o han sido muy singulares. Así lo señala el fenómeno del EZLN

<sup>43</sup> En la obra de Brysk (2000) se distinguen tres grandes grupos: los dos a que hacemos referencia y un tercero que preferimos obviar, pues se trata de organizaciones de segundo grado. El tercer tipo de actor a que se refiere es el entramado de organizaciones transregionales; las cuales buscan dinamizar determinados temas a través de actividades de presión y movilización, caracterizándose como una confederación de organizaciones locales que ejercen funciones de elaboración de discurso, *lobbying* y negociación. Como ejemplo de éstas estarían la Conaie ecuatoriana, la Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) o el Consejo de Todas las Tierras en Chile, el Consejo Indio de Sur América (CISA) o el Consejo Indígena de Centro América (Copri).

<sup>44</sup> Éstas estuvieron muy vinculadas al financiamiento económico, apoyo y logística de la administración norteamericana; se activaron durante la guerra de la *Contra*. Véanse los trabajos de Hale (1994), Vilas (1990) o Martí (1997, 2002).

(no del todo una guerrilla *strictu sensu*<sup>45</sup>); mientras que otros casos, como el de Sendero Luminoso, no pueden clasificarse como una “guerrilla étnica”, aunque según los datos ofrecidos por la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú puede afirmarse que 70% de sus víctimas sí fueron indígenas (CVR, 2003). También descartamos en esta clasificación a los partidos políticos étnicos,<sup>46</sup> ya que hasta los años noventa han sido más bien escasos y ninguno ha gozado de un éxito electoral sostenido.

De acuerdo a lo expuesto, el primer “tipo de movimiento” es el que ha emergido geográficamente en la cuenca amazónica o en zonas costeras de los océanos Pacífico y Atlántico, el cual representa un ínfimo porcentaje del total de la población del subcontinente y podría definirse como tribal o de autodefensa. Estos grupos han sido mayoritariamente movilizadas desde el exterior y han obtenido un gran apoyo de redes internacionales, con lo que, a la postre, han conseguido recabar una notable cantidad de recursos, generalmente en forma de proyectos de cooperación al desarrollo. Y si bien dichos movimientos casi nunca han obtenido impacto en la agenda política nacional o en el diseño de las instituciones de sus países, sí han obtenido numerosas “victorias” en cuanto a la visualización de sus demandas, al reconocimiento oficial de la delimitación de “sus áreas geográficas” (generalmente en forma de reservas), al reconocimiento de su condición de pueblos originarios con derechos propios, o a la posibilidad de desarrollar algún tipo de institución particular vinculada a sus “usos y costumbres”. Ejemplos claros de este tipo de grupos son la mayoría de pueblos indígenas presentes en el bosque tropical húmedo brasileño o los grupos menos aculturados de las tierras bajas del Pacífico o del Atlántico –por ejemplo los garífunas hondureños, los tawahkas de la Mosquitia, los miskitos, sumos, y ramas en Nicaragua, los ashaninka peruanos, los kuna panameños o los shuar en el Ecuador.

Por otra parte estaría el tipo de grupos compuesto por colectivos de indígenas campesinos, mayoritarios en el entorno andino y en la sierra mesoamericana, que si bien han sufrido un proceso avanzado de asimilación, desarrollaron a lo largo del último tercio del siglo xx una dinámica de etno-

<sup>45</sup> Manuel Castells (1998), por ejemplo, caracteriza al EZLN como la primera organización insurgente que basa la mayor parte de su estrategia en la creación de mensajes a través de Internet. En cualquier caso, mas allá del levantamiento armado que protagonizó el primero de enero de 1994, esta guerrilla desarrolló actividades de carácter militar sólo durante una docena de días (Le Bot, 1997).

<sup>46</sup> Definimos “partidos étnicos” –siguiendo a Van Cott (2005, p. 5)– como “una organización autorizada para participar en las elecciones locales o nacionales, cuyos líderes y miembros en su mayoría se identifican a sí mismos como parte de un grupo étnico no gobernante, y cuya plataforma electoral incluye demandas y programas de naturaleza étnica o cultural”.

génesis que ha dado un nuevo significado a sus demandas vinculadas a la tierra y al trabajo. Este grupo de movimientos incluiría a organizaciones como el Comité de Unidad Indígena (CUC) de Guatemala, la ANUC de Colombia, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTKA) o la Federación Ecuatoriana Nacional de las Organizaciones Campesinos-Indígenas (FENOC-HI). Como es sabido, este grupo de colectivos en un inicio se movilizó en torno a demandas socioeconómicas con el objetivo de hacer frente a la carestía de la vida. Pero a partir de la segunda mitad de los años ochenta, a raíz de la disolución de las identidades ideológicas fuertes (Albó, 2007) y de la menor capacidad del Estado para vertebrar redes clientelares a través de la distribución de recursos materiales, fueron incluyendo en su repertorio demandas y reivindicaciones de naturaleza identitaria. Estas demandas les permitirían generar nuevos elementos de solidaridad, además de crear un discurso que dignificara sus demandas materiales y de oponerse a las políticas neoliberales. Además de lo expuesto sobre este grupo, tanto por la forma en que ha nacido como por el carácter de su composición, su vinculación con las redes internacionales ha sido menor que en el primero y siempre en forma de solidaridad política.<sup>47</sup> Posiblemente por todo ello este grupo, a diferencia del de las tierras bajas, ha obtenido de las administraciones una menor respuesta a la hora de otorgarles instituciones *ad hoc*,<sup>48</sup> derechos específicos sobre las tierras o recursos adicionales por su estatus étnico. Con todo, en este caso —y en oposición a las organizaciones de las tierras bajas— sus movilizaciones han tenido un impacto determinante para la vida política nacional, tal como lo demuestran las recurrentes crisis políticas vividas en Ecuador o México, y sobre todo en Bolivia desde la victoria de Evo Morales el 18 de diciembre de 2005, y cuyo análisis merecería un artículo aparte.

De lo expuesto puede observarse que las poliarquías latinoamericanas han sido proclives a satisfacer demandas particulares de los pueblos indígenas de las tierras bajas (de la cuenca amazónica y del Caribe), en detrimento de las demandas de los pueblos indígenas de las tierras altas, a pesar de que estos últimos cuentan con una población mucho más significativa y con mayor capacidad de movilización política y de presión social en las respectivas arenas políticas nacionales. Ante esta constatación, cabría preguntarse las razones de este resultado *a priori* paradójico, ya que incluso en la mayor

<sup>47</sup> Un caso claro de este fenómeno fue el de las organizaciones campesinas mayas en Guatemala a raíz del conflicto bélico y el proceso de paz, o del movimiento zapatista.

<sup>48</sup> Sobre este fenómeno, el caso excepcional es el de Guatemala, pues igual que en Nicaragua, las demandas étnicas se enzarzaron y solaparon con un conflicto bélico o, más concretamente, con un proceso de negociaciones de paz, tal como lo describe Castellnou en el capítulo sobre los Acuerdos de Paz en ese país.

parte de países donde residen los grupos indígenas de las tierras altas las constituciones se adscriben al modelo “multicultural”.

De este fenómeno se concluye que los pueblos indígenas de “tierras bajas” han sacado ventaja de su mayor inserción en el entorno internacional de sus movimientos debido a su capacidad de insertarse en las redes de *gobernanza* y a su facilidad de captar la atención de la opinión pública de los países más avanzados. A la vez, su grado de aislamiento geográfico y localización les ha supuesto mayor capacidad de presentar alguna singularidad que los distingue del resto de la sociedad, y de vincular su causa a la preservación de su entorno (generalmente selvático). Además, estos pueblos también han sido vistos con simpatía debido a su menor capacidad de amenaza al *statu quo*. Pero sus triunfos pueden quedarse localizados y encapsulados en áreas específicas, aislados en sus respectivos países con el riesgo de convertirse incluso en algo anecdótico y dependiente de la red de contactos y apoyos exteriores, que muchas veces son pasajeros o fruto de “modas internacionales”.

En oposición, para los pueblos indígenas de las tierras altas, que tienen mayor capacidad movilizadora y de potencial de disrupción, ha sido más difícil materializar sus demandas en el espacio político que les ofrecían las instituciones en los tiempos de la *gobernanza*, tal como lo demuestran los informes sobre la persistencia de la pobreza en las comunidades indígenas a inicios del siglo XXI (Patrinos y Hall, 2006).

No corresponde a este texto concluir de forma descorazonadora –pues los avances observados en esta última década en cuanto a los derechos de los pueblos indígenas son ciertos y tangibles–, pero los acontecimientos de las últimas dos décadas muestran algunos límites de la permeabilidad de las poliarquías latinoamericanas. Ciertamente, los movimientos indígenas nunca en la historia habían tenido tanto éxito en la tarea de movilizar a sus “miembros”, pero su dificultad para crear un espacio de representación en sus países demuestra la matizada receptividad de las autoridades nacionales respecto al tema de los derechos indígenas cuando no se ha podido “encapsular” a sus destinatarios.

A este escenario cabría añadir, además, la disminución de la atención internacional sobre el tema de los derechos de los pueblos indígenas debido a la dinámica de creciente criminalización de las “identidades no-occidentales”, y a la autocomplacencia de las élites por el reconocimiento (puramente) formal de “lo indígena”. Así las cosas, puede ocurrir que a dos décadas de la emergencia de “lo indígena” se impulse, desde ciertos ámbitos, un abierto rechazo hacia este tipo de demandas al considerarlas disgregadoras e incluso peligrosas.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Una muestra clara de este tipo de discurso es el que el ex presidente del gobierno es-

En todos los países de la región,<sup>50</sup> la permeabilidad de las poliarquías realmente existentes ha sido discreta. Las “políticas de reconocimiento” se han topado con una gran resistencia a la hora de hacer realidad los avances del Convenio 169 de la OIT.<sup>51</sup> Esta actitud de las élites gobernantes para alinearse a la doctrina del régimen internacional de los derechos los pueblos indígenas, y de acotar y limitar su impacto, hace pensar que quizás la visibilidad de los movimientos indígenas durante la década pasada fue una “consecuencia no deseada” de la gobernanza en el momento de su arranque y no de una voluntad política de las “nuevas élites poliárquicas” de dar espacio y visibilidad a uno de los colectivos históricamente marginado.

Además, después del 11 de septiembre la “ventana de oportunidad” que apareció hace dos décadas para la defensa de las demandas de los pueblos indígenas, y que hemos analizado como parte de una estructura de oportunidades políticas favorable, se está cerrando.<sup>52</sup> Si a ello se suma que dos de los aliados fundamentales de las comunidades indígenas, la Iglesia Católica y la red de organizaciones no gubernamentales, están cambiando de posición y de interés respectivamente, el futuro se vislumbra complicado para estos movimientos. Por ello no es gratuito preguntarse si se estará cerrando un ciclo.

---

pañol José María Aznar difunde en cada una de sus intervenciones públicas. En una entrevista que el periódico chileno *El Mercurio* realizó al ex mandatario (a raíz de su presencia en América Latina como *Doctor Honoris Causa* en la Universidad de Lima y en la de Santiago de Chile), éste acusó a los regímenes de Castro, Chávez y Evo Morales de “intentar implantar el comunismo unido a un indigenismo radical” y continuó diciendo que estos mandatarios “financian la inestabilidad y siembran el odio y la división, con proyectos para Iberoamérica que tienen lazos preocupantes con regímenes y organizaciones que amparan o usan el terrorismo para avanzar su propio proyecto totalitario” (*La Vanguardia*, 5 de octubre de 2006).

<sup>50</sup> Cabe señalar la excepción del caso boliviano.

<sup>51</sup> Willem Assies ha trabajado sobre la asunción constitucional de valores multiculturales en América Latina y su inefectividad real, con un especial énfasis en los casos de México y Colombia. A esta estrategia desmovilizadora elaborada por las élites políticas latinoamericanas, Assies (2005) la llama “multiculturalismo liberal”. Uno de los ejemplos más flagrantes de violación de tratados asumidos por el gobierno en esta materia es el de Nicaragua, con el caso de Awas Tigni. Para ver un análisis extenso sobre este caso, véase Gómez Isa, ed., 2003.

<sup>52</sup> El tema indígena ha padecido también los efectos perversos del impacto del terrorismo y la violencia política después del 11 de septiembre, y ello a pesar de que dicho fenómeno es totalmente ajeno a América Latina. Como consecuencia, de ello muchas ONG que tratan sobre conflictos interculturales han centrado su atención en Oriente Medio y el mundo islámico. También cabe destacar que bajo el discurso de lucha contra el terrorismo algunos han promovido la represión frente a cualquier forma de disidencia, tal como ha ocurrido en Chile con varios líderes mapuches que encabezaron protestas en defensa de sus tierras y que fueron encarcelados bajo la Ley Anti-Terrorista (Brysk, 2007).

## BIBLIOGRAFÍA

- ACNUR, *Los derechos de los pueblos indígenas*, Folleto informativo núm. 9, Ginebra, ONU, 1998.
- Albó, Xavier, "Diversidad cultural en Bolivia", en *Estado, desarrollo rural y culturas*, Sucre, ACLO, 2007, pp. 9-20.
- Amnesty International, *Indigenous Peoples in the Americas Campaign*, Nueva York, AI, 1992.
- Anaya, James, *Indigenous Peoples in International Law*, Oxford / Nueva York, Oxford University Press, 1996.
- , *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*, Madrid, Trotta / Universidad Internacional de Andalucía, 2005.
- Assies, Willem, "Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas en el contexto latinoamericano", texto preparado para el evento *Unidos en la diversidad por nuestro derecho al territorio*, Programa de Pueblos Indígenas del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Santa Cruz, 2000.
- , "El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI", texto presentado en las *Jornadas: Pueblos indígenas de América Latina: realidad y retos*, celebradas en Barcelona el 27 y 28 de abril de 2005, disponible en [http://portal1.lacaixa.es/Channel/Ch\\_Redirect\\_Tx?dest=1-95-10-01001](http://portal1.lacaixa.es/Channel/Ch_Redirect_Tx?dest=1-95-10-01001)
- , "Los pueblos indígenas, la tierra, el territorio y la autonomía en tiempos de globalización", en Salvador Martí i Puig (ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Barcelona, Bellaterra / CIDOB, 2007.
- Botasso, J. (ed.), *Las misiones salesianas en un continente que se transforma*, Quito, Abya-Ayala, 1982.
- , *La iglesia y los indios. ¿500 años de diálogo o de agresión?*, Quito, Abya-Ayala, 1990.
- Bronstein, Arturo S., *Hacia el reconocimiento de la identidad y de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina: síntesis de una evolución y temas para la reflexión*, 1998, disponible en <http://www.oit.or.cr/mdtsanjo/indig/bronste.htm>
- Brysk, Alison, "Acting Globally: Indian Rights and International Politics in Latin America", en Donna Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Washington, InterAmerican Dialogue, 1995.
- , *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford, Stanford University Press, 2000.
- , "Pensando en lo transnacional", texto presentado en las *Jornadas: Pueblos indígenas de América Latina: realidad y retos*, celebradas en Barcelona el 27 y 28 de abril de 2005, disponible en [http://portal1.lacaixa.es/Channel/Ch\\_Redirect\\_Tx?dest=1-95-10-01041](http://portal1.lacaixa.es/Channel/Ch_Redirect_Tx?dest=1-95-10-01041)
- , "Globalización y pueblos indígenas: el rol de la sociedad civil internacional en el Siglo XXI", en Salvador Martí i Puig (ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Barcelona, Bellaterra-CIDOB, 2007.
- Burger, Julian, *Report from de Frontier: The State of the World's Indigenous Peoples*, Londres, Zed Books, 1987.

- Burguete, Araceli (ed.), *Experiencias de autonomía indígena*, Copenague, IWGIA, 1999.
- Cabra, P. G., "Los religiosos y la evangelización de América Latina", *Iglesia, Pueblo y Culturas*, núm. 32, 1994, pp. 115-135.
- CVR, *Informe de la de la Verdad y la Reconciliación del Perú*, Lima, CVR, 2003.
- Dandler, Jorge, "Pueblos indígenas e imperio de la ley en América Latina: ¿tienen una oportunidad?", en Juan E. Méndez, Guillermo O'Donnell y Paulo Sergio Pinheiro, *La (in)efectividad de la ley y la exclusión en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 121-158.
- De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños. Historia de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México, FCE-CIESAS, 2000.
- García Alix, Lola y Patricia Borraz, "Participación indígena en los foros internacionales", en Mikel Berraondo (ed.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, 2006, pp. 219-248.
- Garretón, Antonio (ed.), *Latin America in the Twenty-First Century: Toward a New Socio-political Matrix*, Miami, North / South Center Press, 2003.
- Gómez Isa, Felipe (ed.), *El caso Awás Tingni contra Nicaragua. Nuevos horizontes para los derechos humanos de los pueblos indígenas*, Bilbao, Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto, 2003.
- Gros, Christian, *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- Hale, Charles R., *Resistance and Contradiction. Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1984-1987*, Stanford, Stanford University Press, 1994.
- Hernández, Pedro F., "Religión y conciencia: un ensayo de sociología religiosa en Chiapas", *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología de la BUAP*, núm. 2, 2001, pp. 67-86.
- Ibarra, Pedro, Salvador Martí y Ricard Gomà (eds.), *Creadores de democracia radical. Movimientos sociales y redes de políticas públicas*, Barcelona, Icaria, 2002.
- Keck, Margareth E. y Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.
- Kempf, Isabell, "Resistiendo al viento: avances y retrocesos en el desarrollo reciente de los pueblos indígenas en las Naciones Unidas", en Salvador Martí i Puig (ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Barcelona, Bellaterra-CIDOB, 2007.
- Keohane, Robert, *Interdependencia, cooperación y globalismo. Ensayos escogidos de Robert O. Keohane*, ed. de Arturo Borja Tamayo, México, CIDE, 2005.
- Le Bot, Yvon, *Guerra en tierras mayas*, México, FCE, 1995.
- , *El sueño zapatista*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- Levine, Daniel H. (ed.), *Religion and Political Conflict in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1986.
- , "Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America", *Review of Politics*, vol. 50, núm. 2, 1988, pp. 241-263.
- Leyva, Xóchitl, "Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas", en Juan P. Viqueira y Mario H. Ruz (eds.) *Chiapas, los caminos de otra historia*, México, UNAM / CIESAS / CEMCA / U. de G., 1998, pp. 375-406.

- Martí i Puig, Salvador, *La revolución enredada. Nicaragua, 1977-1996*, Madrid, Libros de la Catarata, 1997.
- , *Tiranías, rebeliones y democracia*, Barcelona, Editorial Bellaterra, 2002.
- (ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Barcelona, CIDOB / Bellaterra, 2007.
- McAdam, Dough, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (eds.), *Comparative Perspectives on Social Movements*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996.
- Méndez, Juan E., Guillermo O'Donnell y Paulo Sergio Pinheiro, *La (in)efectividad de la ley y la exclusión en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Meyer, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, Tusquets, 2000.
- Morales Bermúdez, Jesús, "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio", en *Anuario 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, pp. 242-370.
- Morin, François y Roberto Santana (eds.), *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, Quito, Abya Yala, 1999.
- Patrinós, Harry y Gillette Hall, *Indigenous People, Poverty, and Human Development in Latin America: 1994-2004*, Washington, World Bank, en [http://wbln0018.worldbank.org/LAC/lacinfoclient.nsf/8d6661f6799ea8a48525673900537f95/3bb82428dd9dbea785257004007c113d/\\$FILE/IndigPeoplesPoverty\\_Exec\\_Summ\\_en.pdf](http://wbln0018.worldbank.org/LAC/lacinfoclient.nsf/8d6661f6799ea8a48525673900537f95/3bb82428dd9dbea785257004007c113d/$FILE/IndigPeoplesPoverty_Exec_Summ_en.pdf), 2006.
- Pierre, Jonh y B. Guy Peters, *Governance, Politics and the State*, Nueva York, McMillan, 2000.
- Plant, Roger, "El imperio de la ley y los desfavorecidos en América Latina: una perspectiva rural", en Juan E. Méndez, Guillermo O'Donnell y Paulo Sergio Pinheiro, *La (in)efectividad de la ley y la exclusión en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Putnam, Robert, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Radcliffe, Sarah, "Tejiendo redes: organizaciones y capital social en los pueblos indígenas del Ecuador", en Salvador Martí i Puig (ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Barcelona, Bellaterra / CIDOB, 2007.
- Rittberger, V. (ed.), *Regime Theory and International Relations*, London, Clarendon Press, 1993.
- Rodríguez-Piñero, Luis, "La internacionalización de los pueblos indígenas en América Latina: ¿el fin de un ciclo?", en Salvador Martí i Puig (ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Barcelona, Bellaterra / CIDOB, 2007.
- Roldán, R., "Notes on the Legal Status and Recognition of Indigenous Land Rights in the Amazonian Countries", presentado en *Expert Seminar on Practical Experiences Regarding Indigenous Land Rights and Claims*, UN-ECOSOC, E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/6/Add.1, Canadá, 1996.
- Rubert de Ventòs, Xavier, *El laberinto de la hispanidad*, Barcelona, Anagrama, 1987.
- Ruiz, Samuel, *Mi trabajo pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas*, México, Ediciones Paulinas, 1999.
- Sieder, Rachel (ed.), "Recognising Indigenous Law and Politics of State Formation in Mesoamerica", en Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin Ameri-*

- ca: *Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Londres, Palgrave / ILAS, 2002, pp. 184-207.
- Sikkink, K., "Human Rights, Principle Issue-Networks, and Sovereignty in Latin America", *International Organizations*, vol. 47, núm. 3, verano de 1993, pp. 411-441.
- Smith, Christian, *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, El Colegio de México / Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1988.
- , "Indigenous Peoples: Emerging Actors in Latin America", en *Ethnic Conflict and Governance in Comparative Perspective*, Working Paper núm. 215, Washington, D. C., Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1995, pp. 1-13.
- , "Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate", en Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Londres, Palgrave / ILAS, 2002.
- Tarrow, Sidney, *Poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política de masas en el Estado moderno*, Madrid, Alianza, 1997.
- Toméi, Manuel y Lee Swepston, *Pueblos indígenas y tribales: guía para la aplicación del Convenio núm. 169 de la OIT*, Ginebra, OIT, 1996.
- Trejo, Guillermo, "Etnicidad y movilización social. Una revisión teórica con aplicaciones a la Cuarta Ola de movilizaciones indígenas en América Latina", *Política y Gobierno*, vol. VII, núm. 1, 2000, pp. 205-250.
- Tresierra, J., *Rights of Indigenous Groups over Natural Resources in Tropical Forest*, Environment Division Working Paper, Washington, IDB, 1997.
- Vallès, Josep M., *Ciencia política*, Barcelona, Ariel, 2001.
- Van Cott, Donna (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Washington, InterAmerican Dialogue, 1995.
- , *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 2000.
- , *From Movements to Parties*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005.
- Vilas, Carlos M., *Del colonialismo a la autonomía: modernización capitalista y revolución socialista en la Costa Atlántica*, Managua, Editorial Nueva Nicaragua, 1990.
- Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleiter, *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, CIESAS / El Colegio de México / IFE, 2000.